

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Jeferson Santos da Silva

Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO
2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Jeferson Santos da Silva

Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof^a Dr^a Josildeth Gomes Consorte.

SÃO PAULO
2008

Banca Examinadora

“[...] Cavalheiros Sulistas! Se deplorardes a presença deles aqui, eles perguntarão: quem nos trouxe? Quando gritardes: livrai-nos do casamento inter-racial, eles responderão que o casamento legal é infinitamente melhor que o concubinato e a prostituição sistemáticos. E se, em justa fúria, acusardes seus vagabundos de violarem mulheres, eles também, em fúria igualmente justa, poderão responder: a ofensa que vossos cavalheiros tem cometido contra mulheres negras indefesas, desafiando vossas próprias leis, está escrita nas fronteiras de dois milhões de mulatos, e escrita com sangue indelével. E finalmente, quando associardes o crime a esta raça como seu traço característico, eles responderão que a escravidão foi o maior de todos os crimes, e que o linchamento e a ilegalidade são a sua monstruosa prole de gêmeos; que a cor e a raça não são crimes, e no entanto são elas que nessa terra recebem a condenação ininterrupta [...]”.

W. E. B. Du Bois (1903)

Agradecimentos

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Josildeth Gomes Consorte, por ter me aceitado como orientando e por ter me guiado de forma coerente na realização deste trabalho.

Aos professores doutores Dagoberto José Fonseca e Terezinha Bernardo por terem aceitado o convite para composição de minha banca examinadora, quando me ofereceram sugestões importantíssimas ao desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores Moisés de Melo Santana, Fernando Mesquita e Bruno César Cavalcanti, os quais deram uma importante contribuição na construção de meu projeto de mestrado.

Aos camaradas de movimento negro, tanto pela parceria e luta conjunta no combate ao racismo e promoção da população negra em Alagoas, como também pelos depoimentos cedidos por Sirlene, Paulinha, Ari, Wilson, Helcias, Helciane, Jadiel, Nany, Arnaldo e Amaurício. Continuemos na luta!

Aos meus pais e família pelo apoio às minhas decisões e ausência. À tia Marlene que sempre se preocupou com os rumos da educação de seus sobrinhos.

À minha companheira Flávia pelo carinho e companheirismo constantes.

Aos meus camaradas de morada Ricardo e Luiz Cláudio pelo convívio enriquecedor e descontraído.

Ao Programa Internacional de Bolsas da Fundação Ford em conjunto com a Fundação Carlos Chagas, cujo financiamento tornou possível a realização deste trabalho.

SILVA, J. S. da. **Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2008.

Resumo

Etnicidade e identidade constituem assuntos bastante controversos na atualidade brasileira, haja vista o debate que cerca a adoção de políticas públicas que têm na raça seu critério de sustentação. Tal debate não é inédito, tampouco a prática de classificação com base na etnia. Neste trabalho, procuramos investigar como algumas organizações do movimento negro do Estado de Alagoas constroem e verbalizam sua negritude, tendo nas manifestações da cultura negra baiana (Salvador) uma importante influência na definição do que é ser negro para as organizações daquele movimento. Percebemos que não se trata apenas de um mero espelhamento, mas também de um modo através do qual os segmentos negros alagoanos externalizam sua cultura, de forma a ser melhor aceitos pela sociedade local, uma vez que os grupos negros de Salvador gozam de um respeito que podemos dizer nacional. Nesse processo foi se constituindo algo que denominamos como sendo um padrão de como afirmar a negritude, o qual ao invés de se voltar à sua cultura, buscou na afro-referencialidade soteropolitana sua fonte de alimentação. Prosseguimos em nossa análise buscando investigar como a intervenção estatal nas entidades negras contribuem no processo de definição da cultura negra, bem como procuramos estabelecer um diálogo entre os militantes do movimento negro alagoano e os estudiosos que se debruçaram sobre o estudo da identidade negra. Aqui, constatamos uma forte tendência convergindo à construção de um indivíduo deslocado, não obstante o racismo situar o negro de forma bastante precisa na sociedade. Desenvolvemos ainda uma crítica ao fazer político daquele movimento uma vez que o mesmo se utiliza de signos que alicerçam o racismo em seu discurso e práticas políticas. Por outro lado, percebemos a necessidade do mesmo se portar de tal maneira, pois é assim que o negro existe, como negro.

Palavras-chave: Identidade negra; Etnicidade; Movimento Negro; Alagoas; Bahia; África.

SILVA, J. S. da. **Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2008.

Abstract

Ethnicity and identity are very controversial issues in Brazil because of the debate on adoption of public policies which has in the “race” its support criteria. Such debate is not new, neither the classification practice with basis on ethnic features. In this essay, we intend scrutinize how some black organization from Alagoas build and verbalize their blackness. Such blackness has an important influence from the Salvador’s black culture in its definition about what is being black to those organizations. We perceived that is not a mere copy, but a way in which alagoanos black segments externalize their culture as well, with aim to be better accepted by the local society as well as happen in all the country with the black organizations in Salvador. Its process built a self-affirmation pattern that practically ignores its local culture whereas adopts the baiana afro-referentiality. In this chapter we still sought to analyze how State intervention interferes on the black culture’s definition as well as we established a dialogue between alagoano black movement militants and theoreticians that broached black identity in their studies. Such theoreticians pray the idea of a displaced person (self) despite of racism define in a very precise way, the place that the Negro fills. We still built a critic on the way that black movement does its politics because its speech is full of racist ideology elements. On the other hand, we perceived the necessity that the movement has in keeping its speech because it is as Negro that the society builds them.

Key-words: Black identity; Ethnicity; Black Movement; Alagoas; Bahia; Africa.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 - Construindo representações de negritude: o movimento negro em Alagoas	12
Capítulo 2 - A negritude no discurso do movimento negro alagoano	37
Considerações Finais	61
Referências Bibliográficas	64
APÊNDICES	69
APÊNDICE A – Transcrição das entrevistas	
ANEXOS	119
ANEXO I – Panfleto da Associação Cultural Zumbi	
ANEXO II – Manifesto do Grupo Quilombo	
ANEXO III - Manifesto contra a Política de Cotas	

Introdução

Etnicidade e identidade constituem assuntos bastante controversos na atualidade brasileira, haja vista o debate que cerca a adoção de políticas públicas que têm na raça seu critério de sustentação. Tal debate não é inédito, tampouco a prática de classificação com base na etnia. Como não estamos mais no campo apenas da simples discussão, mas, sobretudo, sob uma perspectiva da tomada de atitudes e ações governamentais e privadas, de forma deliberada, este debate se vê cercado de posturas muitas vezes emocionais que evidenciam a dimensão da questão racial no Brasil. A questão racial sempre esteve presente na história do país, nos mais diversos setores da sociedade, no entanto, nunca foi tão forte como agora. Se recuarmos um pouco em nossa história, não muito distante, poderemos observar de que forma a sociedade brasileira, principalmente o Estado e a academia, abordaram a questão, sob uma perspectiva da idéia de inferioridade do elemento negro – num primeiro momento -, vendo nesse a razão de nossa suposta inferioridade como povo (RODRIGUES, 1976; ROMERO, 1949; VIANNA, 1932). Silvio Romero, crítico literário, referindo-se ao perigo do negro em qualquer sociedade, atribuiu à composição étnica da classe dirigente do Haiti, a razão das debilidades econômicas daquela nação. Tal perspectiva desembocaria na eugenia, ou seja, na idéia de que a população brasileira tinha uma saída frente à sua suposta debilidade física, qual fosse, a do “cruzamento” das populações negras e indígenas com contingentes populacionais advindos da Europa (principalmente italianos e alemães), o que se constituiu num verdadeiro projeto de branqueamento de nossa nação.

A partir da década de 1930 já podemos notar uma mudança de perspectiva que iria não mais depreciar a constituição étnica da nação – a qual se fundamentava na concepção biológica de raça¹ -, mas sim, valorizá-la em seus elementos constitutivos ao mesmo tempo em que criaria uma noção de povo baseada na mestiçagem, muito bem resumida e definida na idéia de povo

¹ Para maiores informações sobre esse tema sugerimos as seguintes leituras: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Tradução: Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; SODRÉ, Nelson Werneck. *A ideologia do colonialismo: seus reflexos no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: VOZES, 1984.

brasileiro, a qual permanece vigente até os dias atuais. Dessa forma, o negro passaria a não mais tirar o sono de nossa intelectualidade, mas, pelo contrário, passaria a ser vendido para o mundo como o que nos diferencia dos outros, quase que sob um esforço paladino². Aqui, nos referimos aos estudos sobre as relações entre raça e cultura levados à frente por Franz Boas na Universidade de Columbia, e que no Brasil tiveram reflexo nas obras de Gilberto Freyre (1962; 1975), Darcy Ribeiro (1995), dentre outros. Tais estudos valorizaram os elementos da cultura negra e indígena enquanto parte constitutiva da cultura brasileira, tirando-lhes o título de culturas subalternas e inferiorizantes, da qual deveríamos nos orgulhar.

Por cultura negra entendemos um conjunto de manifestações e práticas culturais que foram trazidas por populações negras africanas escravizadas no “Novo Mundo” e no Brasil em particular. A diversidade da mesma deve ser concebida como fruto da própria pluralidade de comunidades africanas trazidas para o continente americano que, ao se depararem com as instituições coloniais estabelecidas e com o fluxo contínuo de elementos negros oriundos das mais variadas nações africanas, se via num processo permanente de formação e reformulação de sua cultura (MINTZ; PRICE, 2003). Tal processo contínuo de formação dessa cultura tem seus fluxos atuais mantidos por meio de trocas que se dão tanto no campo da musicalidade (SANSONE, 2004) como em outros mais.

A realidade cada vez mais evidente do preconceito e discriminação racial vigentes em países como os Estados Unidos e a África do Sul – em oposição à fama do Brasil como modelo de convívio harmônico entre as raças -, além do genocídio perpetrado a milhares de judeus pela Alemanha nazista de Hitler, fez com que a UNESCO desenvolvesse estudos no campo das relações raciais no início da década de 1950 com o objetivo de mostrar o Brasil como exemplo a ser seguido. Aqui, nós observamos o enfoque da questão do negro passando de uma análise culturalista a uma abordagem das relações raciais entre negros e brancos no contexto das relações de produção capitalistas. Tal abordagem deu margem a diferentes entendimentos de como aquelas relações se davam, oscilando entre a inexistência de desigualdades de base étnica – ou, se preferir, não considerando a raça como fator fundamental na disposição dos sujeitos – e a

² Muito embora a década de 1930 tenha representado uma reviravolta, no que diz respeito aos estudos voltados à população negra, ainda é possível constatar algumas declarações que denunciam a força dos estudos eugenistas, como não nos deixa negar o Decreto Lei 7.967/45, instituído por Getúlio Vargas, o qual reivindicava “a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes de sua ascendência européia”.

denúncia do preconceito racial como mecanismo basilar na alocação do negro numa realidade anômica no interior da sociedade brasileira.

Não obstante a população negra viver em condições de vida degradantes, ela tem se organizado em movimentos sociais políticos-reivindicatórios, os quais pleiteariam melhores condições de vida e que, para tanto, iriam formalizar, pensar e verbalizar o que entendiam como sendo a constituição étnica da população como um todo e, também, dela mesma em particular, o que, na maioria das vezes, não se coaduna com boa parte das atuais teorias que discutem a questão. Nesse sentido, o discurso proferido pelos grupos do movimento social negro organizado tem sido constantemente posto em cheque pela sociedade. Esse processo tem procurado tirar a legitimidade de como este movimento social constrói a idéia de si. Quando falamos em discurso do movimento negro, nos referimos ao que se convencionou chamar de negritude. Negritude é aqui entendida como “[...] a afirmação do negro pela valorização de sua cultura [...]” (MUNANGA, 1986, p. 53). Essa, segundo um intelectual e militante negro alagoano, seria dotada de uma “[...] variedade étnica e racial dos diferentes estoques africanos [...]”, o que implicaria conseqüentemente na pluralidade de suas manifestações (ARAÚJO, 2006). Concebemos a negritude, ainda, e principalmente assim como o quis Aimé Césaire (1939, citado por BERND, 1988), ou seja, como a transformação de signos pejorativos em símbolos positivos a serem evidenciados pela população negra.

A criminalização do discurso de base étnica vem a cada dia ganhando mais adeptos. Como se não bastasse a concepção presente no senso comum, que não reconhece o papel que a raça joga na situação socioeconômica do negro – alimentada pela perspectiva de Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Donald Pierson, Charles Wagley, entre outros – nós temos hoje uma grande difusão das concepções dos estudos culturais, pós-coloniais, ou ainda, diaspóricos. Tais vertentes vão dizer que nós nos encontramos num momento histórico denominado de pós-modernidade, o qual se caracterizaria pelo constante refazer e mesmo pela indefinição dos processos identitários. Em resumo, estaria cada vez mais difícil sustentar a existência de identidades étnicas definidas, haja vista os contínuos deslocamentos aos quais nós estaríamos sujeitos. Poderíamos ainda dizer, de forma mais objetiva, que vivenciamos um momento de pregação de um sujeito deslocado, destituído de qualquer noção de pertencimento. É muito interessante perceber como tal perspectiva cai como uma luva na também muito difundida idéia de ambigüidade de nossas

relações raciais, ou seja, na não definição, ou ainda, e mais precisamente, na definição situacional de nosso pertencimento étnico.

Nesse campo de debate, as referências à abordagem do termo raça têm sido bastante recorrentes, no que diz respeito à sua utilização tanto pela academia quanto pelos movimentos sociais negros. Na academia tem sido cada vez mais forte a tendência à não utilização do termo. Poderíamos situar tal atitude em duas direções. A primeira estabelece um questionamento do caráter analítico da raça, uma vez que a mesma seria tida como uma categoria êmica, ou seja, um elemento que varia de acordo com o meio. A grande verdade é que consideramos como analítico o que nos convém. A segunda parece situar-se num campo emocional-apelativo, o qual se constitui hoje num verdadeiro movimento que poderíamos alcunhar de “diga não à raça”. Esta abordagem tem feito o “favor” de nos informar (quase serviço público) do perigo da utilização do termo raça, pois isto poderia fazer com que nós voltássemos a vivenciar momentos de nossa história como o da Alemanha nazista com seu arianismo. Aqui, nós temos um verdadeiro apelo ao que temos de mais belo no nosso interior, como seres humanos pretensamente bem intencionados, mas que infelizmente ainda se utilizam da raça para classificar.

Ainda nesse debate, percebemos a presença dos críticos ao dito essencialismo. Este seria a forma sob a qual a África e os assuntos referentes à população negra no mundo estariam sendo tratados. Tais críticos dizem combater uma prática que consiste na essencialização do ser negro bem como da própria África, os quais seriam equivocadamente concebidos como um todo destituído de particularidades.

Frente ao exposto, deixe-nos colocar alguns questionamentos que pretendemos desenvolver no presente trabalho. Dentro desse debate sobre a noção e práticas de pertencimento étnico, pretendemos analisar o processo de verbalização de negritude levado a cabo por organizações do movimento social negro do estado de Alagoas. Sendo assim, algumas perguntas se tornam basilares para a condução da presente pesquisa: Qual é a idéia do que é ser negro presente nas práticas desse movimento? Sendo mais preciso, o que é ser negro para essas organizações? O que é determinante como critério de seleção dos “elementos de negritude”? Quem e por que os elege? Qual é a imagem do ser negro que é criada a partir de tal processo? Que imagem da Bahia e África são construídas nesse processo? Até que ponto os “elementos negros” baianos e africanos influenciam no processo de formação da negritude em Alagoas? Por movimento negro entendemos um conjunto de organizações que atuam nas mais variadas áreas

com o objetivo de promoção socioeconômica da população negra no Estado. Tal movimento é diverso não só no que concerne à natureza das atividades desenvolvidas pelas mesmas como também das suas concepções políticas-culturais. Neste trabalho nos debruçaremos sobre a análise de organizações negras tais como: bandas percussivas, grupos de Hip-Hop, capoeira, terreiros de candomblé, além de organizações mais politizadas e de elevação da auto-estima do negro, tais como o Centro Cultura e Cidadania Malungos do Ilê e o grupo Quilombos.

O estudo das manifestações negras tem sido cada vez mais alvo de investigação por parte de estudiosos das Ciências Sociais. Nesse campo, o estudo do discurso do movimento social negro tem se destacado. Aqui, temos a classificação do discurso negro sob as mais diversas perspectivas. É importante notar que a literatura que tece críticas à forma como esse discurso é verbalizado é bem maior do que a literatura que o legitima. Sendo assim, o discurso negro se vê muitas vezes acusado de fortalecer as bases do que ele se propõe a extinguir (APPIAH, 1997).

A classificação de pessoas ou agrupamentos constitui prática há muito vivenciada pelos povos em todo o planeta. Apesar dos diferentes contextos e situações sob as quais ela se estabelece, podemos afirmar que a pedra de toque de sua existência tem sido a satisfação de interesses socioeconômicos, mas principalmente materiais (CARDOSO, 1976, 2006). Sobre o estudo da etnicidade têm se debruçado vários estudiosos, os quais se situaram numa escala que evidencia desde posturas mais substancializadoras, em que a etnicidade é compreendida num processo intra-grupo, que inclui mesmo a base biológica (WEBER, 1960), a posturas que a concebem sob uma dinâmica de relação entre vários grupos num processo de criação continua (BARTH, 1964). Neste trabalho pretendemos realizar uma análise de como tais estudiosos têm interpretado ou interpretariam a forma como o movimento social negro tem verbalizado o seu discurso com o objetivo de promover o segmento que diz representar.

Antes mesmo da crítica ao discurso do movimento negro, este se viu criticado na razão de ser de sua própria existência³, ou seja, não teríamos motivo para ter um movimento com tal

³ “Gilberto Freyre, numa referencia obliqua ao MNU, transmitiu sua resposta a uma entrevista da United Press sobre o racismo brasileiro num artigo da Folha de São Paulo, em 1979: ‘Tive noticia de um movimento que se diz anti-racista em São Paulo. Creio que isso é uma imitação considerável – voluntária ou organizada – das reivindicações do chamado ‘negro americano’ dos Estados Unidos. Ora, não existe no Brasil ‘um negro brasileiro’, separado da comunidade brasileira nacional. Existem, sim, brasileiros de origem africana negra, alguns dos quais sofrem uma discriminação não de caráter racial, mas de classe’”. (Trecho transcrito de HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o Poder: O Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

caráter, uma vez que o ambiente brasileiro supostamente se caracterizaria pelas relações harmônicas dos segmentos populacionais que o compõem. Sendo assim, o movimento negro estaria instaurando uma realidade alienígena à nossa sociedade, mas presente em sociedades como a norte-americana, e, por consequência, impulsionando conflitos raciais até então inexistentes.

Podemos afirmar que hoje tal leitura do movimento negro não se vê modificada, muito embora se dê sob uma outra perspectiva, pois dessa vez a sociedade brasileira não é mais tida como harmônica, não obstante a pregação da desetnicização – ou, se preferirmos, desracialização - desse movimento ter sido uma constante. Mas, a que se deve mesmo tal prática? Exatamente no momento em que as identidades e reivindicações de particularidade pululam em todo o mundo vemos também desabrochar a idéia de um indivíduo deslocado, quase que uma “metamorfose ambulante”, situação na qual a afirmação étnica não daria conta de sua colocação no mundo (HALL, 2003). Teríamos aqui a caracterização de insuficiência do discurso político negro, pois o indivíduo na dita modernidade, vive um constante refazer de identidades híbridas as quais situam o mesmo num “entre-lugar”, no “nem um nem outro” (BHABHA, 1998). É interessante perceber como tais teorias se adequam ao que se convencionou chamar de ambigüidade das relações raciais brasileiras, a qual situa tais relações como algo não muito preciso e situacional (SANSONE, 2003), de forma que não podemos estabelecer relações bipolares (BHABHA, 1998; PIERUCCI, 1999) mesmo sabendo que a bipolaridade constitui o gradiente de cor sob o qual se estabelecem as relações raciais brasileiras.

É possível perceber o processo de desracialização do movimento negro a partir da própria academia e, sendo mais preciso, nas Ciências Sociais, quando esta toma a atitude de utilizar o termo raça entre aspas, no intuito de enfatizar o caráter social e não biológico do termo. Quando não, temos a sua substituição pelo termo etnia, o qual supostamente teria um peso histórico muito menor do que o primeiro. Temos hoje na academia a formação de um verdadeiro “bloco” de intelectuais capitaneados pela antropóloga Yvonne Maggie, a qual vê na perpetuação da utilização do termo raça um perigo eminente que pode levar à bancarrota nossa pretensão de sociedade racialmente harmônica, muito embora nos comportemos de forma diferente (MAGGIE, 2001). Sob tal ótica, o discurso racializado se constituiria num essencialismo que, mesmo quando sendo usado como resposta, ainda assim, permanece como racismo (FRY, 2005), o que contribuiria para a manutenção do mesmo. A manutenção do racismo enquanto

consequência do discurso racializado é ainda sustentada por Kwame Anthony Appiah (1997) o qual afirma que os movimentos sociais negros acabam por fortalecer as bases do racismo, pois legitimariam uma categoria que foi criada para dominar. Nesse sentido, esses movimentos estão fazendo um desserviço a si próprios. Segundo Gilroy (2001) e Pinho (2004) deveríamos construir outras formas de combate à discriminação racial e pela promoção do negro que não “reifiquem” a raça sob uma perspectiva essencialista. Mas, qual seria mesmo esse caminho? Parece-nos que ambos não têm respostas.

Semelhante à linha de pensamento de Appiah é o que prega Antonio Flávio Pierucci (1999). Este vai dizer que o movimento negro acaba por aumentar as distâncias ao dar vazão a uma política da diferença, o que faz com que o mesmo se confunda com os agrupamentos burgueses que se beneficiam dessa diferenciação. O autor afirma que: “[...] Nas relações entre etnias, raças, gêneros, nacionalidades, tradições culturais etc., a via da afirmação da diferença comporta agora, mais do que nunca, o risco de o feitiço virar contra o feiticeiro [...]” (pp. 53-4).

Entretanto, não é outra coisa o que a ideologia racista tem experimentado, ou seja, agora, o movimento negro se apropria do discurso opressor para se libertar. Não é o negro que inaugura o discurso da diferença, como coloca Pierucci, pois o feitiço está se voltando para quem criou as raças e não o inverso. Mas, ele parece fazer vistas grossas a isso, na medida em que praticamente atribui a criação do negro a ele próprio, quando na verdade ele participa neste processo secundariamente. Com isso ele ignora o fato de que os grupos estigmatizados se utilizam do próprio discurso opressor para se libertarem, só que sob uma nova perspectiva.

A política da diferença é realizada por meio da utilização de traços diacríticos que permitem ao movimento negro formar seu discurso político. Para alguns teóricos, tal processo acaba por reeditar outros estereótipos, fazendo assim com que esse movimento tenha uma concepção estreita de como se libertar, pois este estaria formando uma identidade cada vez mais aprisionadora, o que seria o contrário de sua proposta (PINHO, 2004). Ainda aqui, temos a retomada do apelo pela não utilização da raça como fonte inspiradora das lutas sociais, pois fazer isso seria “conferir-lhe legitimidade”. Todavia, mais uma vez, ficamos sem propostas de intervenção, a não ser classificar aquele movimento de essencialista ou purista. Haveria outra forma de moldar o discurso da negritude, que não tomemos por base a aceção da raça? Alguns até tentaram, a exemplo de Rosero e Escobar (2000), mas o que propõem já é algo há muito

praticado pelo movimento negro, qual seja, reivindicações com base na territorialidade, ambiente, moradia etc.

Os teóricos que apresentamos até agora podem ter suas idéias e pretensões resumidas na seguinte afirmação de Appiah (1999): “A resposta correta ao eurocentrismo não é certamente um afrocentrismo reativo, mas uma nova compreensão que humanize todos nós, através do aprendizado de pensar além da raça”.

A resposta *correta* para Appiah e, por extensão, para os demais acima citados, é algo que nem eles mesmos sabem o que é ao certo. Pensar além da raça? Em que direção? Sob qual perspectiva? Como se não bastasse tal fato, o mesmo ainda reivindica o clássico apelo que povoou o anti-racismo pós-segunda guerra mundial, ainda hoje vivo, o qual adotara o discurso de que a raça é humana, no sentido de unicidade. Mas como pensar além da raça se é ela que define muito bem a forma sob a qual a população negra é vitimizada? Como constituir uma nova linguagem, esperando que essa venha a ter sucesso, quando seus atores se encontram nas camadas marginais da sociedade, e, por conseqüência, desprovidos de qualquer poder midiático significativo que possa institucionalizar seu discurso? Se o ser negro é uma invenção que se dá essencialmente pela idéia de raça, é como tal que ele deve se libertar (SARTRE, 1965; CASTELLS, 1999; GUIMARÃES, 2002). Do contrário estaríamos, agora sim, criando novas formas estereotipadas de negritude, como o quer Pinho (2004). A eliminação da noção de raça da base do discurso negro implica ainda no seu não sucesso no combate ao racismo, pois este seria combatido de forma totalmente desarticulada do discurso classificador (BOURDIEU, 2002). Pois, como disse Cardoso (1976), as identidades são contrastivas, ou seja, não partem do nada, tampouco, são fruto unicamente da vontade de seus portadores.

Sendo assim, acreditamos que o apelo dirigido ao movimento negro, para que não utilize a raça na sua política, deveria na verdade ser canalizado para quem oprime aquele segmento, mas isso seria irônico, muito embora mais coerente. Raças são aqui entendidas como definidas por Guimarães:

[...] construtos sociais, formas de identidades baseadas numa idéia biológica errônea, mas socialmente eficaz para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Se as raças não existem num sentido estrito e realista de ciência, [...] elas existem, contudo, de modo pleno, no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações humanas (GUIMARÃES, 1999, p. 64).

No processo de verbalização da raça, temos a etnicidade entendida como recurso mobilizável na conquista do poder político e dos bens econômicos, de modo a fornecer um idioma que favoreça a solidariedade de grupo e que, de uma certa maneira, dissimule os interesses específicos comuns pelos quais a luta é conduzida (GLAZER; MOYNIHAN, 1975).

Para responder às questões propostas como problema, na presente pesquisa, elegemos a noção de representações sociais como conceito analítico que norteará a análise interpretativa dos dados coletados. Apresentamos aqui nossa compreensão de representações sociais:

[...] processos de constituição simbólica, nos quais sujeitos sociais lutam para dar sentido ao mundo, entendê-lo e nele encontrar o seu lugar, através de uma identidade social. [...] as representações sociais [...] estão necessariamente radicadas no espaço público e nos processos através dos quais o ser humano desenvolve uma identidade, cria símbolos e se abre para a diversidade de um mundo de Outros (JOVCHELOVITCH, 1995, p.65).

O fato de pertencermos ao movimento negro alagoano, seja como coordenador do Fórum de Entidades Negras de Alagoas, seja compondo o grupo Quilombos, possibilitou-nos uma certa facilidade no que concerne ao acesso junto aos militantes para a realização de entrevistas⁴. Estas foram realizadas de forma semi-estruturada – por meio de um tópico guia – na medida em que nosso convívio com o referido movimento nos permitiu adquirir uma melhor apreensão da cosmovisão de nossos entrevistados⁵. No entanto, se por um lado tivemos livre acesso aos ativistas do movimento negro por conhecê-los, por outro, nos vimos muitas vezes na condição de estar intimidando os mesmos, ou seja, interferindo em seus depoimentos, pelo fato deles conhecerem nossa postura política. Muito embora seja praticamente impossível ocultar tal fato, tentei sempre me colocar na condição de pesquisador e não de militante. Creio que o teor das perguntas contribuiu para isso. Para a coleta dos dados foram realizadas entrevistas com dez militantes pertencentes a sete organizações do movimento negro de Alagoas, localizadas nas cidades de Maceió e União dos Palmares, quais sejam: Banda Afro Mandela, Banda Afro Revolução, Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê, Centro de Estudos Étnicos Anajô, Núcleo de Cultura Afro-Brasileira Iyá Ogun-Té, Orquestra de Tambores, Grupo Quilombos.

⁴ As entrevistas realizadas encontram-se transcritas no Apêndice A.

⁵ GASKELL, George. “Entrevistas individuais e grupais”. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução: Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2002.

Além das entrevistas, foram coletados documentos oficiais de algumas das referidas organizações, como letras de músicas e documentos políticos diversos, de forma a captar evidências de representações negras. A seleção dos referidos grupos foi feita de forma a contemplar a natureza das atividades desenvolvidas pelos mesmos.

Compondo o corpo de nosso trabalho, como primeiro capítulo, nos debruçaremos sobre o surgimento do movimento negro alagoano na contemporaneidade, ou seja, a partir do início da década de 1980, dialogando com a linguagem utilizada pelo mesmo no processo cultural e político de reivindicação da negritude. Tal exercício compreenderá um olhar sobre diferentes organizações do referido movimento, tanto do ponto de vista político como também no que diz respeito à natureza de sua atuação, sendo esta entendida como as atividades desenvolvidas pelas mesmas. Assim, buscaremos analisar ainda não só a verbalização da negritude no âmbito da dinâmica interna das próprias organizações como também, nos deteremos sobre a interferência de fatores externos, nesse caso, institucionais, na definição e formação de seu discurso. Sendo mais preciso, será levado em consideração o papel que leis como a 10.639/03 - a qual pretende ampliar o alcance da história do negro no âmbito escolar – desempenham na delimitação das práticas culturais daquele movimento. Da mesma forma nos voltaremos ao Programa de Ações Afirmativas da Universidade Federal de Alagoas, bem como para as leis de incentivo a cultura. Seja de forma específica ou não, tais intervenções institucionais acabam por se contaminar com a atual conjuntura de debate em torno dos assuntos negros, passando a contribuir, e muitas vezes de maneira decisiva, com a construção de representações de negritude.

No âmbito da dinâmica interna do movimento, dentre outros fatores, destacamos a função exercida pelo Estado da Bahia enquanto lugar fortemente recorrente no que pode ser entendido como sendo um exemplo a ser seguido no trato das questões negras e, principalmente, como o lugar legitimador do que se conceberia por negritude. Aqui, nos referimos fundamentalmente ao campo religioso, isto é, aos terreiros de candomblé, e, aos agrupamentos percussivos, quais sejam, as bandas afro. Em outro momento, de maneira mais breve, procuramos captar os símbolos locais de representação negra presentes nas organizações, de maneira a contemplar certas particularidades da região. Assim, objetivamos analisar as representações negras no que elas apresentam de referência ao local e ao global.

Nesse processo, percebemos que as manifestações da cultura afro-baiana nas quais as organizações do movimento negro alagoano parecem se espelhar são aquelas que se inserem no

mercado simbólico de circulação de bens culturais, o qual tem no Estado baiano sua principal alavanca propulsora, muito embora não seja a única. Aqui o turismo ocupa um papel fundamental na definição e propagação da cultura negra daquele Estado para as demais regiões brasileiras rotulada de autenticidade, construída numa estética afro-referenciada (PINHO, 2004). Junto ao empreendimento turístico também temos o desenvolvimento do mercado fonográfico enquanto setor impulsionador da musicalidade reverberada pelos blocos e bandas afro-percussivas de Salvador no final dos anos de 1980 e início da década de 1990, tais como Olodum, Timbalada, Ilê Aiê, etc. Apesar do fato de que em alguns momentos percebemos o estabelecimento de um diálogo entre a cultura afro-baiana e sua correspondente em Alagoas – uma vez existindo um fluxo de vai-e-vens de seus atores – o que constatamos em última análise é a predominância discursiva daquela baiana.

No segundo capítulo de nosso trabalho procuraremos estabelecer um diálogo entre os depoimentos cedidos pelos militantes do movimento negro alagoano e as perspectivas de alguns teóricos – principalmente os citados acima - que se aventuram no campo dos estudos da etnicidade e identidade negras. Nesse momento daremos ênfase ao que os agentes envolvidos no referido diálogo entendem e concebem como o que é ser negro, bem como a outras idéias de pertencimento étnico. Em outras palavras, confrontaremos as concepções de negritude expressadas por ambos os segmentos.

Por último, nas considerações finais, faremos um apanhado geral do que discutimos no corpo do texto, de forma a apontar possíveis caminhos na análise das representações de negritude.

1. Construindo representações de negritude: o movimento negro em Alagoas.

O Movimento Negro em Alagoas, Estado com uma população negra⁶ de mais de 64% de sua população total, dos quais mais de 25% residindo na capital, constitui assunto pouco estudado. Tal fato decorre a princípio da própria precariedade em que estão inseridos os militantes negros. Um deles diria, ironicamente, que ainda temos forte tradição oral, o que dificultaria a produção escrita. Por outro lado, nos deparamos com aqueles que não preferem “por o dedo na ferida”. Essa seria a problemática racial brasileira. Aqui estão incluídos também aqueles que reduzem esta problemática à “uma questão social” ou ainda, a uma “questão de luta de classes”. Sabemos que não podemos ignorar a conjuntura socioeconômica em que o afrodescendente está inserido. Não obstante, não podemos ignorar a particularidade na qual o racismo situa o negro em nossa sociedade, onde este deve ser abordado sob uma perspectiva em que a subjetividade seja posta em pauta.

Ao falarmos de movimento negro em Alagoas é importante que nos remetamos ao século XVII, mais precisamente ao Quilombo dos Palmares. Tal volta ao passado não deve se dar de forma a buscar uma genealogia do protesto negro, o qual estaria inserido em uma forçosa evolução linear, mas sim para estabelecer uma análise comparativa das circunstâncias e injunções que permeavam e permeiam o protesto negro de ontem e de hoje. Tal exercício careceria de um estudo mais demorado, que não será realizado neste trabalho.

É nesse sentido que a luta do afro-descendente por melhores condições de vida no Estado de Alagoas vem de longa data. O seu estudo nos leva à época colonial, quando o atual território alagoano fazia parte da província de Pernambuco. É aqui que vemos as primeiras manifestações de rebeldia negra, sejam elas as fugas individuais, sejam elas grupais como os quilombos. Podemos ainda considerar como focos de resistência negra, as várias instituições que o negro forjou no mundo colonial, sendo estas as manifestações culturais e religiosas, tais como o samba, a capoeira, o candomblé, dentre outras que mais tarde serviriam de inspiração à José Zumba⁷. Tais

⁶ Por população negra entendemos a junção dos pretos e pardos, assim como definido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Percentagem de acordo com o censo do IBGE de 2000. Nesse censo, Alagoas tem uma população total de 2.827.856 assim dividida: Brancos (964.919); Pretos (142.747); Pardos (1.681.391); Amarela (2.950); Indígena (9.074).

⁷ Pintor negro alagoano já falecido.

instituições constituíram fator fundamental no processo de libertação do negro brasileiro, a qual se consolidaria com a abolição da escravatura, que, no entanto, juntamente com as tendências eugenistas da época, relegaria ao negro o papel de pária em nossa sociedade.

É sob tal conjuntura, que se evidencia nas precárias e degradantes condições de vida dos negros brasileiros, que nós temos o aparecimento das primeiras expressões do movimento negro no Brasil, dentre as quais situam-se os jornais *O Clarim da Alvorada*, *O Progresso*, dentre outros, que se consolidariam mais tarde na Frente Negra Brasileira (FNB), em 1931. A FNB se constituiu como a primeira entidade negra com uma perspectiva nacional, abarcando alguns poucos estados no país. Apesar de ter criado uma contra-ideologia racial, a FNB incorporou muito do ideário branco-europeu em seus discursos, além de ter uma aproximação com o nacionalismo fascista da era Vargas, o que provocaria as primeiras cisões. Em 1937, com a ditadura que se instaurou no Estado Novo, a FNB foi dissolvida. Tais organizações, as primeiras do movimento negro, se concentraram principalmente na região sul e sudeste do país, não obstante a pretensão dessa última em se fazer presente por todo território nacional.

Na década de 1940, mais precisamente em 1944, nós temos o aparecimento do Teatro Experimental do Negro (TEN), liderado por Abdias do Nascimento no Estado do Rio de Janeiro, que se evidenciaria como a principal expressão negra à época, pois não se envolvia apenas com a formação de atores negros, mas com todas as questões que diziam respeito aos mesmos. Em 1964 o TEN seria desmobilizado pela ditadura militar.

A instauração do regime militar provocou a desmobilização de boa parte da sociedade civil organizada, sendo a mesma posta na clandestinidade com o intuito de se efetivar um modelo econômico desenvolvimentista que na verdade aprofundava as desigualdades sociais e raciais. Tal regime foi se tornando cada vez mais insustentável a partir da segunda metade da década de 1970, quando ocorreu a greve dos metalúrgicos do ABC paulista ao mesmo tempo em que iam ressurgindo os denominados Novos Movimentos Sociais.

É nesse período que os movimentos sociais incorporam uma nova caracterização, no que diz respeito à sua cultura política. Esta seria marcada, dentre outros aspectos, pela autonomia dos movimentos frente aos agentes externos (Estado, partidos políticos, clientelismos etc.) e pela compreensão das singularidades (raça, gênero etc.) que compõem o dito proletariado. Essa caracterização se evidenciaria em menor grau na região Nordeste.

No que concerne ao Movimento Negro, em nível nacional, é possível notar que algumas entidades, além dos aspectos acima, iriam incorporar a afirmação dos padrões culturais e valorativos do negro à construção de um discurso contestatório da ordem econômica vigente. A entidade negra que demonstrou tais características mais contundentemente foi o Movimento Negro Unificado (MNU), consolidado em 1978.

As organizações negras nesse período seriam influenciadas pelos movimentos de libertação nacional dos países africanos, junto com a luta dos afro-norte-americanos pelos direitos civis e a luta anti-Apartheid na África do Sul, assim como também pela emergência dos novos movimentos sociais no contexto da “abertura política” brasileira.

A esse contexto, se associam o coronelismo e a elevadíssima concentração de renda em Alagoas, finalizando assim o cenário para o surgimento de uma das primeiras, senão a primeira entidade que se propunha a discutir a problemática racial no Estado: a Associação Cultural Zumbi. Junto a ela nós teríamos ainda entidades como a União das Mulheres de Maceió (UMMA), representando a luta da mulher em Alagoas, e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que se voltaria à questão indígena.

A Associação Cultural Zumbi (ACZ) surge em 1979 enquanto organização do movimento negro alagoano que se propunha a lutar contra todas as formas de discriminação, principalmente a que recaía sobre a população negra, assim como definido em seu panfleto⁸. O mesmo ainda faz menção ao desenvolvimento da identidade negra e seus valores culturais junto à população. Tal identidade tinha na valorização de Zumbi e do Quilombo dos Palmares seu eixo central, o qual buscava ser trabalhado no dia 20 de novembro, dia da consciência negra. Além da ACZ, nós teríamos mais tarde a criação do grupo Filhos de Zumbi, que nasceu de uma dissidência da ACZ e tinha por objetivo trabalhar a identidade negra na periferia da cidade de Maceió. Na cidade de União dos Palmares nós teríamos ainda a Fundação Zumbi, órgão ligado à Prefeitura daquele município, que teve como um de seus principais projetos o Projeto União, o qual tinha por objetivo a construção de um espaço físico para a guarda da memória palmarina. O mesmo não se viu implementado.

O surgimento de organizações, no processo de abertura política, que reivindicavam a causa negra no Estado de Alagoas está diretamente ligado ao processo de discussão referente ao tombamento da Serra da Barriga, como afirma um de seus militantes: “[...] nos anos 80, quando o

⁸ O panfleto encontra-se no ANEXO I.

movimento se organizou, inclusive ele surgiu como resultado da presença de vários segmentos negros do Brasil aqui [...] pra discutir a Serra da Barriga [...]”. (Zezito – 15/ 01/ 2003)⁹.

Parece-nos que no desenrolar da atuação do movimento negro alagoano, em especial da Associação Cultural Zumbi, a abordagem da Serra da Barriga, seja no que concerne ao seu tombamento ou a atividades a se desenvolverem naquele local, será uma constante. É nesse sentido que podemos observar a realização de atividades organizadas nos flancos da Serra da Barriga tais como corridas, caminhadas, dentre outras, que vão cada vez mais consolidar esse espaço como símbolo representativo da negritude para o movimento negro nacional, e alagoano em particular. Junta-se a essas atividades a realização de diversos debates e encontros que passam a formular a possibilidade da construção de espaços físicos no topo da Serra (Platô). As idéias variavam desde a construção de parques temáticos a centros memoriais onde pudessem ser encontrados documentos referentes à questão negra. Todo esse processo, juntamente com os esforços de organizações do movimento negro em outros Estados, fez com que a Serra da Barriga, localizada no atual município de União dos Palmares, Alagoas, fosse tombada como patrimônio histórico nacional em 1984.

Com o tombamento da Serra, as atividades na mesma se intensificaram, especialmente as famosas peregrinações ao seu topo todos os dias 20 de novembro de cada ano. Essa atividade agrega pessoas, militantes, simpatizantes da causa negra no Brasil e mesmo no mundo – como atesta a vinda de negros norte-americanos para a cidade de União dos Palmares - passando a constituir atividade obrigatória em seus calendários, assim como no calendário do próprio governo do Estado. Atualmente, a Serra dispõe de uma construção física chamada Parque Memorial Zumbi dos Palmares, o qual é gerenciado por um conselho gestor composto por organizações governamentais e entidades da sociedade civil. O Parque dispõe de espaços para apresentações de grupos culturais negros assim como também oferece um acervo documental e bibliográfico para os interessados nos assuntos voltados para a população negra brasileira.

Com base no que até agora foi exposto, podemos afirmar que a Serra da Barriga, palco da luta negra contra o poder colonial, adquiriu um significado especial para aqueles agrupamentos que viam nela uma representação de negritude. Juntamente com a construção da Serra da Barriga, como ícone representativo de negritude, nós temos a figura de Zumbi dos Palmares como um dos

⁹ Trecho de entrevista realizada para o Trabalho de Conclusão de Curso de graduação (SILVA J, 2006).

elementos centrais na sua consolidação. Todavia, a despeito de tal referência à Zumbi e a Palmares, o que percebemos hoje é uma mera lembrança que, apesar de não esquecida, não se traduz numa postura de enfrentamento ao poder constituído como ocorrera no passado na República Negra. O que temos em seu lugar é exatamente o inverso, ou seja, um processo cada vez mais forte de cooptação e de subordinação do movimento negro alagoano ao poder constituído. Não queremos dizer com isso que Palmares não estabeleceu relações com a sociedade circundante – inclusive com o próprio poder colonial – mas que, naquele contexto, ele pode manter um certo nível de independência que o tornava um perigo a ser eliminado a qualquer custo. Não podemos dizer o mesmo do movimento negro contemporâneo. Dessa forma, a alusão aos acontecimentos da história negra alagoana muitas vezes não ultrapassa o batismo de praças públicas, como Ganga Zumba, e do aeroporto do Estado com o nome Zumbi dos Palmares.

Ainda nesse contexto, desta vez impulsionado pela explosão dos blocos afros em Salvador na década de 1970, teríamos o surgimento de bandas de percussão afro que buscavam por meio da musicalidade, resgatar a cultura negra com apresentações espalhadas pelos bairros periféricos de capital alagoana bem como da cidade de União dos Palmares. Por muito tempo, estas bandas seriam a representação maior do movimento negro em Alagoas, não só no que diz respeito à verbalização da cultura negra como também à formação de quadros para o movimento. Muitos percussionistas eram advindos, quando não, praticantes do candomblé na condição de Ogãs¹⁰, o que os tornava, por muitas vezes, fortemente vinculados àquela religião. Dentre os grupos de percussão podemos destacar: Banda Afro-Mandela, Banda Axé Zumbi, Banda Afro Revolução, Banda Arca de Zambo, Banda Afro Nação Dandara e, mais recentemente, a Orquestra de Tambores. Em suas letras musicais a exaltação da cultura negra se dá pelo enaltecimento, mais uma vez, de Zumbi e do Quilombo de Palmares de forma que o negro se orgulhe de sua história e de seu pertencimento étnico. Tudo isso sob a influência do ritmo e musicalidade baianos.

O nome que cada banda carregava consigo já nos dá um quadro de como e sob qual formato as representações negras se faziam presentes, traduzindo a concepção que cada grupo tinha de si. É nesse sentido que bandas como a Afro-Mandela faz menção a Nelson Mandela, líder negro sul-africano, o que evidencia, guardadas as devidas limitações, a influência exercida pelo contexto internacional enquanto um dos fatores que compõem a definição e concepção das

¹⁰ Segmento do candomblé responsável pela proteção e guarda do terreiro. No caso citado trata-se do Ogã Alabê, o qual é responsável pela percussão nos toques rituais.

mesmas. A banda Axé Zumbi, por sua vez, fará uma nítida menção ao líder negro Zumbi, destacando dessa forma, sua valorização pelos ícones negros locais. A Afro Revolução, trará tal nomenclatura devido ao envolvimento de seus líderes com as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) mostrando uma forte influência das ideias revolucionárias da Teologia da Libertação. Já a banda Afro Nação Dandara, assim como a Axé Zumbi, também reverenciam ícones negros locais, nesse caso, uma mulher negra guerreira, dentre as muitas que compunham o Quilombo dos Palmares. Esta banda em particular, se destaca pela explícita referência aos ritmos e temas do candomblé. Certamente devido ao envolvimento dos componentes do grupo com esta religião. Aliás, tal fato tem sido uma constante no interior das referidas bandas no Estado de Alagoas, muito embora sejam poucas as que tomam sua religiosidade como temática em seus repertórios musicais.

Os repertórios musicais das bandas afro alagoanas constituem campo importante para a apreensão das representações de negritude. Por meio deles podemos compreender como se dá o processo de construção de representações negras uma vez que nelas estão contidas as suas ideias e concepções sobre si e os ícones que elegem para designar suas aspirações e cosmovisão. Por muitas vezes, tais repertórios perfazem mera repetição das músicas baianas – ainda assim é importante, pois os mesmos ao cantarem assumem o seu conteúdo – o que se configuraria como a incorporação do ícone representativo. Por outro lado, a presença dos símbolos locais também se faz presente, seja enaltecendo Zumbi e a Serra da Barriga, seja mesclando a percussão afro alagoana com outros ritmos musicais, presentes no que se convencionou chamar de folclore.

Diferentemente do que poderíamos supor, alguns líderes dos agrupamentos negros alagoanos, viam outras manifestações culturais - consideradas como folclóricas em nosso Estado - como sendo de origem negra e, conseqüentemente, compondo o bolsão da cultura negra local. Falo isso, para não pensarmos que os grupos negros de Alagoas viam como sendo de origem negra, apenas o tipo de atividade que desenvolviam. No entanto, não se constata nenhum grupo folclórico que se declare de forma consciente enquanto um agrupamento negro. Com isso, podemos afirmar que o movimento negro alagoano possui uma ampla concepção do que viria a ser a cultura negra, se estendendo a manifestações que historicamente vêm sendo desprovidas de seu caráter étnico e dinâmico sob a alcunha de folclore. Aliás, a negação e ocultamento da cultura negra em Alagoas – assim como em outros estados – é algo que merece um capítulo à parte, na medida em que o mesmo é percebido não só na bibliografia local como nos próprios

acontecimentos históricos que envolvem esse segmento étnico, a exemplo da perseguição e destruição dos terreiros de candomblé no estado, em 1912, quando os restos dos mesmos ficaram guardados no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas sob o título de Coleção Perseverança do Xangô Alagoano¹¹.

A influência exercida pelas bandas percussivas de Salvador, assim como a importância a elas atribuída pelas bandas de Alagoas, iria torná-las símbolos de autenticidade ao ponto de fazer migrar para a capital baiana vários percussionistas alagoanos em busca tanto de aprimoramento de sua técnica como de prestígio, haja vista toda a tradição que cerca os blocos afros baianos. Tal fenômeno, qual seja, o prestígio conferido à cultura negra existente em Salvador, também se verificaria junto aos praticantes da religiosidade de matriz africana, mais precisamente, os pais e mães de santo. Ambos, religiosos e percussionistas, uma vez tendo freqüentado os nichos da afro-baianidade, voltam ao seu espaço de origem como que fortalecidos e legitimados para a execução de suas funções sócio-culturais ao mesmo tempo em que passam a ser mais respeitados por conta de seu convívio junto ao que se considera como o que há de melhor nos seus respectivos meios. Dessa forma, a assunção da Bahia como “o lugar” da negritude, passa a se constituir num dos aspectos fundamentais na manutenção de um sistema de prestígio, no qual, os que dispõem de meios para desfrutá-lo passam a se situar num patamar mais elevado em seu meio sócio-cultural. Esse “lugar” da negritude foi assim descrito por um dos principais percussionistas alagoanos, o que confirma o dito acima:

Então, a negritude na Bahia pelo que eu percebo ...acho que a grande maioria dos que tão ali no centro e tal tem uma auto-estima muito legal e que é interessante, coisa que a gente não vê aqui em Alagoas...entendeu. Acho que a estima da negritude baiana ela é bem elevada e quando penso em Bahia penso em resistência e auto-estima da negritude. (Wilson, 03/07/2007).

A valorização da cultura negra baiana se faz perceptível, por exemplo, por ocasião das comemorações que se dão durante a semana da consciência negra, todos os anos, quando os organizadores das atividades – alguns setores do movimento negro local com acesso a instâncias

¹¹ O catálogo dessa coleção pode ser visto em: LODY, Raul. *Coleção Perseverança: um documento de Xangô alagoano*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas; Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore, 1985.

federais – reivindicam a presença de bandas de percussão afro originárias de Salvador, tais como Timbalada, Olodum, Ilê Aiê, dentre outras já consagradas no *mainstream* musical. Embora tal reivindicação vá contra os anseios da grande maioria dos grupos percussivos afro-alagoanos - pois os mesmos compreendem tal atitude como uma desvalorização da cultura negra local da qual se vêm como portadores -, a referência àqueles grupos baianos também está presente nos movimentos corporais realizados pelos percussionistas alagoanos, assim como em boa parte de seus adereços como roupas e pinturas nos instrumentos, sem falar do próprio ritmo e letras musicais. A idéia de desvalorização da cultura negra local pode ser percebida no depoimento de um militante:

Nós temos nosso próprio jeito de fazer cultura. Eu creio que a Bahia ta em audiência por conta da mídia, por conta das expressões que lá são praticadas com mais ênfase, com mais intensidade. Mas eu não faço muita comparação assim:...isso é da Bahia isso é de Alagoas...não eu acho que a manifestação ela é geral...agora, lógico, é dado mais atenção ao que vem da Bahia, ao que é da Bahia porque não sabemos valorizar aquilo que também é nosso. Já é de nossa identidade cultural negra..aí preferimos muitas vezes priorizar aquilo que vem de fora sem perceber que ao nosso lado nós temos tudo...todo um potencial...todo um potencial humano principalmente que faz também arte tanto quanto os baianos. (Paulinha, 05/07/2007).

As letras musicais, por sua vez, possuem tanto um conteúdo diversionista como propriamente político-reivindicatório. Mesmo a primeira, por muitas vezes, tem por conteúdo as mais variadas referências à população negra. Por muitas vezes presenciamos mesmo um enaltecimento de bandas baianas - inscritas nas letras musicais -, tidas como precursoras das demais, o que reforça a referência à Bahia como lugar legítimo de verbalização da cultura negra. Nesse sentido, podemos afirmar que as bandas percussivas alagoanas recorrem à Bahia de forma sistemática, vendo essa como uma espécie de guardiã e depositária dos valores e atributos da cultura negra brasileira e mesmo mundial. Podemos afirmar, assim como demonstrado acima, que o mesmo se dá com os terreiros de candomblé, os quais vêm os terreiros de Salvador quase que na condição de ancestrais diretos.

Para além da referência à Bahia, enquanto lugar de legítima emanção e produção da cultura negra, nós teríamos também, uma forte referência ao continente africano, desempenhando o mesmo papel. Tal referência à África é facilmente constatada nos grupos do movimento negro alagoano que têm na dança afro, seu principal meio de verbalização de negritude. Dentre eles,

podemos destacar o grupo Ojú Omin Omorewá que, juntamente com o grupo Os Luenas desenvolvem em Alagoas o que os próprios chamam de dança afro-primitiva. Ainda dentro desta modalidade cultural, podemos citar o braço dançante do Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê. A alusão à África, ou ao que se entende como sendo de origem africana, constitui algo fundamental, uma vez que a idéia de ancestralidade e, por conseqüência, de descendência, está presente a todo o momento no discurso negro. Essa ancestralidade, na dança, é representada por meio da feitura de pinturas distribuídas por todo o corpo dos dançarinos, além da utilização de braceletes e poucas vestimentas. Alia-se a isto ainda, os próprios movimentos corporais, o que como um todo, resultam numa dança, que como o próprio nome diz, se compara às danças presentes em algumas comunidades africanas de tempos passados e mesmo atuais.

Cabe aqui uma reflexão a respeito do porque da dança denominada afro primitiva ter sido instituída como dança representativa da negritude, uma vez que o continente africano dispõe de inúmeras danças que não apenas esta. Tal dança se vê mais presente em sociedades de pequena escala, tidas como simples, as quais se caracterizam pela ausência, ou pouco desenvolvimento do Estado, assim como também pela ausência de urbanização e, mais recentemente de uma industrialização. Poderíamos atribuir este tipo particular de dança a uma concepção essencialista, congelada e mesmo deslocada do que viria a ser a dança africana, mas, por outro lado, poderíamos tê-la como uma reminiscência da vida cultural negra no período escravocrata. De uma forma ou de outra, os grupos de dança afro alagoanos passam a construir suas próprias imagens e idéias do que poderia ser entendido como uma dança de origem africana.

Nesse processo, percebemos uma coexistência entre o passado e o presente nas representações negras alagoanas. De forma que a dança afro-primitiva ocuparia o espaço do passado longínquo – não obstante o mesmo ser re-significado no presente –, os grupos percussivos como sendo o que nós teríamos de intermediário e, mais recentemente, as entidades que possuem um caráter mais político-reivindicatório na sua prática política. Estas últimas, ou seja, as entidades recém constituídas, têm impulsionado as atividades desenvolvidas pelas primeiras e, por conseqüência, sua cultura política, como é o caso do projeto *Mirante Cultural: um Quilombo chamado Jacintinho*, desenvolvido pelo grupo Quilombos, o qual veremos mais adiante. A partir de então podemos dizer que as organizações negras de Alagoas desenvolvem um exercício contínuo de alimentação e verbalização de novas e velhas maneiras de se manifestar a negritude,

passando a situar o que era “velho” num novo contexto, dotando-o com uma nova roupagem, ou ainda, re-atualizando sua linguagem.

Como representação dos setores da Igreja Católica nós tivemos os Agentes de Pastoral Negros – que também tinham um braço percussivo - que, sob a perspectiva da Teologia da Libertação desenvolveu o debate racial no interior da Igreja. Mais tarde, o principal líder dos APN's iria constituir o Centro de Cultura e Estudos Étnicos Anajô, o qual se mantém até a atualidade, estando principalmente envolvido com o conselho gestor do Parque Memorial Zumbi dos Palmares. Impulsionado pelo Anajô nós tivemos, mais recentemente, a criação da Comissão de Jornalistas Pela Igualdade Racial (Cojira-AL), que “tem como objetivo contribuir para o debate e a reflexão sobre a realidade dos cidadãos afro-brasileiros e os mecanismos utilizados pelos meios de comunicação ao abordar as temáticas relacionadas à causa negra¹²”. A primeira iniciativa dessa organização foi criar uma coluna num jornal impresso da capital intitulada *Coluna Axé*, por meio da qual pretende dar vazão aos objetivos acima mencionados, todas as terças-feiras.

A partir de meados dos anos de 1980, surgiram algumas organizações que, muito embora tivessem focos de intervenção e práticas diferenciadas, tinham e ainda continuam tendo a promoção da comunidade negra como principal tarefa. Uma delas é o Núcleo de Cultura Afro-Brasileira Iyá Ogun-Té, o qual se constitui num terreiro de candomblé. Tal Núcleo, extrapolando suas atividades religiosas, passam a intervir nas mais variadas instâncias que dizem respeito à situação do negro no Estado, assim como também a elevar sua religiosidade ao campo político sob a forma de constituição de uma frente em defesa das religiosidades de matriz africana ou contra a intolerância religiosa. Ainda dentre suas intervenções nós podemos citar seu envolvimento com a área da educação, propiciada pela implementação da Lei 10.639/03. Nesse Núcleo a representação de negritude em análise se verbaliza publicamente por meio do Afoxé – braço percussivo do terreiro – combinado com performances corporais.

Já nos anos 90 iria surgir o Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê no Bairro de Bebedouro, localizado na cidade de Maceió. Esse agrupamento tem por base social a juventude daquele bairro, realizando suas atividades no interior da escola Municipal Tavares Bastos. Tais atividades compreendem capoeira, percussão afro, dança afro, teatro, côco-de-roda dentre outras, de forma a desenvolver a elevação da auto-estima daquela população. Muito embora o Malungos tenha por base a referida escola, os mesmos não deixam de desenvolver trabalhos de valorização

¹² Tais termos podem ser encontrados no endereço eletrônico da organização: www.cojira-al.blogspot.com

da cultura negra no interior de várias escolas por todo o município. Sua intervenção social também não se circunscreve à sua base. Assim como o Núcleo Iyá Ogun-Té, já referido, vem participando de instâncias políticas concernentes à população negra, particularmente no Fórum Estadual da Diversidade Étnica na Educação, assim como também da Central de Movimentos Populares (CMP/AL) onde reivindica atenção aos assuntos da população negra. O Malungos se destaca por sua dança afro para a qual seus participantes adornam o corpo com pinturas afro-referenciadas e se mexem levados pelo som do atabaque, característico nos terreiros, de onde também retiram seus movimentos. Dentre os grupos que desenvolvem danças afro-referenciadas teríamos ainda o grupo Os Luenas, liderados por Edu Passos, como agrupamento mais antigo nesta modalidade cultural.

Os terreiros de candomblé, ou as casas religiosas de matriz africana, estão se configurando cada vez mais num espaço de verbalização da cultura negra, não se restringindo apenas ao culto aos orixás, mas, também, disponibilizando o seu espaço físico para a promoção de outras atividades que constituem o conjunto de práticas culturais negras como é o caso da capoeira, da dança afro, da percussão e mesmo como espaço para a realização de encontros, seminários e reuniões que têm a população negra como pauta. Tal configuração se vê reforçada tanto com o apoio do governo federal – como é o caso do terreiro/ Núcleo de Cultura Afro-brasileira Iyá Ogun-Té – por meio de projetos financiados pelo Ministério da Cultura, o qual dá suporte ao estabelecimento de “Pontos de Cultura” por todo o Brasil, quanto sem o apoio do mesmo, como é o caso da maioria dos terreiros.

É importante notar como a atual conjuntura de debate e promoção da igualdade racial vem se refletindo no desenvolvimento de tais atividades no interior dos terreiros de candomblé do estado de Alagoas. Em razão disso, os babalorixás e ialorixás passam a enxergar e redimensionar o espaço que até então era apenas considerado sob a ótica religiosa. Nesse momento podemos dizer que os terreiros têm a manifestação da cultura negra ampliada em “novos” horizontes, os quais cada vez mais reivindicam a necessidade de conservação desses espaços como espaços essencialmente negros, não obstante os mesmos serem freqüentados por pessoas não-negras.

Este processo de *enegrecimento* pelo qual os terreiros estão passando vai cada vez mais consolidando os mesmos como verdadeiros guardiões da cultura negra. Situação que se constrói e se alimenta por uma série de visitas realizadas por estudantes universitários e professores – principalmente da rede pública de ensino – e mesmo por praticantes de cultos de matriz africana vindos de fora do país, os quais vivenciam uma espécie de fortalecimento de seus valores e

crenças que termina com a subida à Serra da Barriga. Ainda dentro de tal processo, é possível perceber o aumento da participação de religiosos de matriz africana nos espaços de discussão e proposição de políticas para a comunidade negra local. Podemos mesmo dizer que os terreiros alagoanos passam por um momento de politização bastante acentuado o qual se evidencia não só na sua presença em espaços como os citados acima, mas também na exteriorização de sua politização por meio da realização de passeatas públicas e da constituição de coletivos de combate à intolerância religiosa. Dentre tais passeatas podemos destacar a que alude ao massacre impetrado contra os terreiros de candomblé ocorrido em 1912¹³, e que agora passa a fazer parte da agenda política anual do movimento negro local.

Tal politização dos terreiros de candomblé de Maceió, a qual se dá em meio a um ambiente de promoção da igualdade racial, na verdade, se traduz na afirmação pública de seu pertencimento étnico à comunidade afro-alagoana, o que se contrapõe a perspectivas que tentam ver no candomblé um espaço destituído de negritude, sendo essa dissolvida em mais um ambiente onde as identidades são as mais diversas, uma vez que os segmentos ali presentes não se restringem à população negra. Na medida em que os próprios terreiros se envolvem na proposição de políticas, em particular, para o seu próprio espaço religioso, eles se tornam agentes diretos de suas pretensões de *enegrecimento*. Não é nosso objetivo aqui buscar nenhum tipo de essência perdida no passado do candomblé, colocando este como cômico de sua constituição histórica a qual se torna visível na atualidade, mas sim, desenvolver uma análise do mesmo enquanto uma manifestação sujeita às injunções mais recentes que acabam por reconfigurá-lo. Essa reconfiguração se dá por meio da reivindicação de representações de negritude. Parece-nos que presenciamos agora um pouco do que Roger Bastide (1960) descreveu como sendo a constituição de duas civilizações no Brasil.

Os terreiros de candomblé não apenas se vêem reconfigurados em seu espaço interno, como tratamos acima, mas também, devido a atual conjuntura, passam a propagar suas representações até mesmo no interior das escolas públicas, como ocorrido numa escola da capital, por ocasião da semana da consciência negra, quando todos os orixás – representados por pessoas trajadas com os adereços correspondentes a cada uma deles - adentraram a escola no intuito de desmistificar todo o preconceito que envolve essa prática religiosa. Tal atividade deu lugar a

¹³ Para mais informações sobre o tema, sugerimos a leitura: RAFAEL, Ulisses Neves. Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de alagoas em 1912. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

alguns protestos por parte dos pais dos alunos. Ainda nessa esteira de manifestação externa da religiosidade de matriz africana, nós temos, anualmente realizada pelo terreiro Yιά Ogun-Té, a lavagem das escadarias da Igreja do Senhor do Bonfim, no bairro do Poço. O préstito sai do bairro do Jacintinho, largamente composto pela população negra, chegando mais tarde ao Poço, onde é desenvolvido todo o ritual na frente da referida igreja. Após a realização da lavagem, todos os religiosos e simpatizantes seguem em cortejo, até o bairro da Ponta da Terra, onde se localiza a sede do terreiro Yιά Ogun-Té, local no qual se dão outros rituais para o encerramento da lavagem. Essa atividade se assemelha muito à desenvolvida em Salvador-BA. Cabe a nós analisarmos se tal fato constitui uma influência baiana ou se de fato a lavagem da Igreja do Bonfim é uma atividade desenvolvida por terreiros de todo o país. Independente de nossa conclusão, o que não podemos ignorar é que, de fato, tal prática teve início no Estado da Bahia, desde os tempos coloniais. Ao desenvolver a mesma atividade religiosa podemos afirmar que o terreiro alagoano acaba reforçando a idéia da Bahia como referência e sinônimo de legitimidade nos assuntos negros. Como podemos observar nas fotos abaixo:



Figura 1: Lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bom-Fim de Maceió.

Foto de Hugo Galindo. Fonte: www.flickr.com



Figura 2: Lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bom-Fim de Salvador.

Fonte: www.flickr.com

Poderíamos encarar com certa estranheza o fato do candomblé desenvolvido em Alagoas estar voltado para o seu congênere na Bahia, uma vez que o primeiro está histórica e geograficamente ligado ao candomblé do Estado de Pernambuco, o qual passou a se denominar Xangô, o mesmo acontecendo em Alagoas. Por outro lado, talvez não seja estranho do ponto de vista de uma prática fortemente desqualificada ver a lavagem baiana ganhando repercussão e respeito nacional, até mesmo fora do país, atraindo turistas de todo o mundo, e passar a investir na mesma trilha no intuito de galgar uma posição de respeito no seio da sociedade alagoana. Tal fato não impediu que o segmento afro religioso alagoano adotasse manifestações de protesto contra a intolerância existente, o que se traduz no conjunto tanto numa tentativa de sensibilização da população como também numa crítica mais contundente à mesma. Assim como ocorre com os percussionistas das bandas afro-alagoanas, os Babalorixás e as Ialorixás, assim como os outros componentes do candomblé (Xangô), também realizam suas viagens às terras baianas num exercício de fortificação das energias. Com isso queremos dizer que a lavagem da Igreja do Bonfim em Maceió tem nessas viagens um importante fator de sua existência a qual se vê alimentada regularmente. Com isso podemos considerar que as representações de negritude verbalizadas pelos terreiros de candomblé de Alagoas se dão sob uma movimentação continua de

seus atores que, ao se prestarem a essas movimentações passam a constituir um campo representativo que transita dentro e fora do Estado, seguindo os interesses e entendimentos dos que se encontram à frente desse processo.

Sendo assim, podemos afirmar que não apenas a África, mas também a Bahia desempenha um papel de pólo emanador de representações negras. Esse papel se dá nos mais variados campos da cultura negra, seja no que diz respeito à religiosidade de matriz africana, seja no que concerne às outras manifestações culturais discutidas acima. Se formos um pouco mais além, veremos que o mesmo é constatado no meio militante. Aqui, também temos a Bahia como exemplo a ser seguido e, conseqüentemente, como portadora de experiências e práticas políticas com as quais os militantes do movimento negro alagoano teriam muito que aprender. Isso é perceptível quando da vinda de algum militante daquele estado, com o objetivo de proferir uma palestra ou mesmo contribuir junto a debates para formação de organizações etc, o que, por sua vez, curiosamente contrasta com a expectativa dos mesmos, haja vista que esperam que os ativistas alagoanos, estes sim, tenham muito o quê ensinar, devido ao seu passado histórico de lutas quilombolas, que tem no Quilombo dos Palmares sua significância maior.

Sob uma perspectiva mais politizada, ou ainda, fazendo do debate político o centro de sua atuação, vai aparecer no início deste século XXI o grupo Quilombos, o qual vai se definir como Centro de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiro. Segundo seus militantes, a caracterização do agrupamento como um centro de estudos foi feita para possibilitar a entrada de outras pessoas na organização. Ainda conforme seus militantes, a colocação do debate político no centro de sua atuação surgiu da necessidade de politização do movimento negro, uma vez que originalmente o centro seria entendido como um espaço essencialmente cultural e desprovido do debate político. Tal debate se daria a partir de um discurso de resgate da africanidade assim como evidenciado em seu manifesto intitulado *Pela Afro-Descendência*¹⁴, o qual traz no centro um punho cerrado sob a forma do mapa da África, como vemos a seguir:

¹⁴ Documento escrito no momento de fundação da organização em 2002 como ferramenta de diálogo e verbalização de sua postura política, encontra-se no ANEXO II.



Figura 3 – Punho cerrado em forma do mapa da África.

Atualmente, o grupo Quilombos mantém um projeto chamado *Mirante Cultural: um Quilombo chamado Jacintinho*. Este projeto consiste na apresentação de várias manifestações culturais negras - inclusive bumba-meu-boi – uma vez a cada mês num bairro da periferia da capital. Por meio deste projeto o grupo Quilombos passa a contribuir para a definição de uma agenda local de afirmação da negritude, juntamente com outras organizações. A referência aos quilombos em sua denominação evidencia o perfil adotado pela organização na medida em que os compreende como símbolos máximos da luta negra no país e mesmo localmente.

Como forma de aglutinar as entidades do movimento negro em Alagoas ocorreu, no início dos anos 90, a formação da Coordenação de Entidades Negras de Alagoas (CENAL), que durante muito tempo teria suas atividades restritas à organização das atividades que aludem ao dia da consciência negra, as quais se restringiam a apresentações de performances culturais dos grupos filiados. Para dizer a verdade, acreditamos que a mesma nasceu com tal objetivo, muito embora em sua natureza devesse extrapolar tais atividades. É nesse sentido, que a CENAL fará o papel de mantenedora do desenvolvimento daquelas atividades referentes ao dia da consciência negra tornando-se, conseqüentemente, um instrumento fundamental na manutenção e verbalização de tais representações de negritude levadas a cabo pelos grupos filiados. Com o passar do tempo, a mesma passou a se chamar Fórum de Entidades Negras de Alagoas (FENAL). Nesse momento, temos o desenvolvimento de uma postura mais político-reivindicatória por parte do Fórum que mais tarde se viu inserido no processo de implementação do Programa de Ações Afirmativas da Universidade Federal de Alagoas, assim como também na implementação da Lei 10.639/03 que dispõe sobre a obrigatoriedade do ensino da história e cultura da população afro-brasileira e

africana nas escolas públicas e privadas. Todavia, a função de guardiã e propagadora das representações negras permaneceria.

Algumas das reivindicações que o movimento negro traz historicamente consigo circunscreve-se ao campo da educação. É nesse sentido que nós temos a implementação do Programa de Ações Afirmativas da Universidade Federal de Alagoas (PAAF/UFAL) em 2004, e da Lei 10.639/03 como fruto de um processo de lutas. Tomadas do ponto de vista de portadoras e impulsionadoras de símbolos de negritude, é possível perceber como tais reivindicações não só trazem dentro de si uma concepção do que é ser negro, como também passam a criar um campo de possibilidades de consolidação e mesmo de criação de novas negritudes. O PAAF/UFAL – o qual dispõe de uma série de políticas a serem desenvolvidas no interior da UFAL, indo desde política editorial a cotas raciais - em vigor desde 2004, trouxe a reboque o programa do governo federal chamado Afroatitude, bem como também o Núcleo de Estudantes Negros da UFAL (NENUFAL).

O Programa Afroatitude, coordenado pelo Ministério da Saúde, fornece bolsas de estudo para alunos cotistas da UFAL e de outras universidades federais. Esses alunos, por intermédio do Programa, passaram a participar das instâncias locais e nacionais de debate sobre a população negra, passando a colocar sua postura e práticas políticas em disputa, a princípio com o foco na área da saúde, uma vez que o programa está atrelado à essa área mas, posteriormente, passariam a intervir sobre outras questões. Mas, ainda assim, a saúde seria uma tônica, definindo muito bem o campo de atuação daqueles jovens, bem como sua concepção de negritude, em dimensões mesmo nacionais como o encontro nacional da juventude negra ocorrido em 2007.

O ambiente de promoção da igualdade racial, juntamente com o PAAF e a iniciativa do Fórum de Entidades Negras de Alagoas, fez com que os estudantes da UFAL constituíssem um núcleo de estudantes negros (NENUFAL) que teria como um de seus principais objetivos o diálogo junto aos estudantes cotistas da universidade e mesmo junto às organizações tradicionais dos estudantes, de forma que suas reivindicações pudessem ter maior amplitude e representação. Dessa forma, intervindo junto às instancias universitárias – a priori -, dentre elas o Conselho Universitário, o Núcleo contribui com o delineamento e definições de políticas voltadas à comunidade negra, explicitando, conseqüentemente, seu projeto político. Nesse, fica nítida a necessidade do mesmo estar se voltando não só para os estudantes advindos do sistema de cotas, mas também para os estudantes originários de países africanos como Guiné Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, dentre outros. Percebe-se nesse momento que o Núcleo compreende a

necessidade de organização dos negros sob uma perspectiva internacional, conseqüentemente não circunscrita aos estudantes cotistas. Em seu discurso político o Núcleo vai adotar uma postura fortemente crítica ao sistema capitalista em sua fase neoliberal¹⁵ ao mesmo tempo em que aponta para a construção de uma nova sociedade na qual a população negra seja promovida por meio de políticas públicas.

Ainda na Universidade, temos a implantação de uma disciplina no curso de História, a qual deve voltar-se, também, para a formação de professores da rede pública de ensino para fazer frente às novas exigências curriculares da educação, ou seja, a Lei 10.639/03. Tal disciplina tem caráter eletivo, ou seja, não é obrigatória e está dentro das ações previstas pelo PAAF/UFAL.

A implementação da Lei 10.639/03 no currículo escolar vai desencadear dois processos no âmbito das representações negras: um no interior da própria escola, ou, se quiser, no interior da sala de aula; e outro, no incentivo à prática de atividades culturais fora dela tidas como de origem negra. É o que observamos em todo Estado e particularmente no município de União dos Palmares /AL. Como consequência da referida Lei, alguns municípios passaram a constituir no interior das secretarias de educação, núcleos que se voltassem especificamente para a questão negra, com o objetivo principal de formar e orientar os professores na aplicação da Lei. Alguns deles, como é o caso da cidade de União dos Palmares, passaram a constituir verdadeiros centros de promoção da cultura negra com a disponibilização de um espaço físico para realização de performances artístico-culturais tais como o Hip-Hop, capoeira, percussão afro, côco-de-roda, dentre outras manifestações. O que nós temos nesse momento é a verbalização da negritude sendo agenciada pelo poder público constituído, no momento em que ele dela se apropria, de tal forma que esse passa a poder definir o que deve ser tido como cultura negra e mesmo definir seu discurso.

¹⁵ Para maiores detalhes consultar: Núcleo de Estudantes Negros da UFAL. Quebrando grilhões, na luta pela organização da população negra. (Tese apresentada como contribuição ao V Congresso do DCE/UFAL ocorrido em junho de 2007).



Figura 4. Performance de Break Dance realizada no Espaço Cultural Acotirene (NIER).

Dentre as atividades citadas acima, podemos perceber um grande salto no desenvolvimento do Hip-Hop, o qual ocupa um papel quase que central no bojo das manifestações da cultura negra no município de União dos Palmares, com a organização de “batalhas” de *break dance*, as quais se traduzem em momentos onde alguns dos praticantes do Hip-Hop (B.Boys e B. Girls) exibem suas habilidades na dança num esquema de competição bastante amistoso. Junto a isso temos ainda a realização de oficinas tanto de *break dance* como de *graffiti*, o qual passa a tomar os muros de algumas escolas assim como de outras localidades com pinturas referentes ao líder negro Zumbi dos Palmares.

Por ser uma atividade que tem recebido o apoio logístico e financeiro do Núcleo de Identidade Étnico-Racial de União dos Palmares, órgão diretamente ligado à prefeitura municipal, o Hip-Hop palmarino se vê na condição de ter sua identidade negra cada vez mais ressaltada. Tal fato vai na contramão do que boa parte do movimento negro palmarino – majoritariamente constituído e dirigido por bandas percussivas – entende como o que pode e o que não pode ser considerado como cultura negra. Aqui me refiro à uma forte crítica por parte desse movimento ao Hip-Hop enquanto constituinte legítimo da cultura negra local. O fato de o movimento negro ter sido historicamente composto por um segmento majoritariamente percussivo fez com que outras manifestações culturais negras perdessem a autoridade de serem consideradas como tais. O

Núcleo de Identidade Étnico-Racial tem sua perspectiva de negritude evidenciada de antemão em seu próprio *slogan*, o qual consiste em dois traços esverdeados representando a Serra da Barriga, como podemos observar abaixo:



Figura 5 – Slogan do NIER de União dos Palmares/ AL.

Outra prática cultural negra que ganha um impulso considerável em sua manifestação é a capoeira. Tida como um dos principais ícones de representação negra, a capoeira passa a se difundir por diversos espaços, indo desde os terreiros de candomblé – como citado acima – aos pátios das escolas públicas. Nestas, até pouco tempo, a capoeira era praticada informalmente, muitas vezes sem mesmo o conhecimento por parte do diretor da escola. Atualmente, seus praticantes reivindicam um espaço oficial no seio da grade curricular escolar, como atesta a abertura de concurso para o provimento de professores dessa modalidade educacional no município de União dos Palmares. Tal fato não só se dá no campo da educação, mas também no campo da cultura, sendo esta entendida nos meandros institucionais da Secretaria Estadual da Educação e do Desporto. Esta secretaria dispõe de uma coordenadoria de ação cultural (CORAC), a qual desenvolve atividades por todo o estado. Dentre estas atividades está a capoeira, mas, sob o mesmo molde como é praticada nas escolas públicas. Com a organização de um novo ciclo de atividades a serem desenvolvidas pela referida coordenadoria, os capoeiristas – aqui representados pela Federação Alagoana de Capoeira (FALC) e o Fórum de Entidades Negras de Alagoas – passaram a também reivindicar a oficialização da atividade, por meio da contratação de seus professores, especificadas em edital. Tal postura por parte das organizações citadas acima se vê

fortemente embasada na sua legitimidade por meio da menção da Lei 10.639/03, como evidencia o documento expedido pelas mesmas¹⁶.

O surgimento e consolidação do movimento negro no estado de Alagoas têm, no dia 20 de novembro – dia nacional da consciência negra -, um importante fator de aglutinação e mesmo de criação de suas organizações. Tal fenômeno decorreu da necessidade de se estabelecer uma agenda mínima de debate sobre a situação do negro no estado – assim como em todo o país – e a conseqüente proposição de medidas de promoção para a igualdade racial. Nesse sentido, o dia 20 de novembro, por todos os anos, sempre foi repleto de atividades que pretendiam mostrar à sociedade alagoana a existência de uma cultura negra até então ignorada e mesmo sufocada sob a forma da construção negativa de seus atributos. A importância que tal data assumiu é tamanha que, muitas vezes, durante o transcorrer do ano, as entidades negras praticamente não se mobilizam, realizando apenas algumas atividades bastante pontuais. Uma vez que o dia 20 de novembro se aproxima, as organizações começam a se movimentar, ainda mais quando têm todo um apoio logístico e financeiro por detrás. Tal mobilização tem se restringido a apresentações públicas das manifestações culturais negras. Com isso, o movimento negro alagoano foi se consolidando num movimento essencialmente cultural. Dessa forma, podemos considerar as atividades ocorridas nos dias vinte de novembro como uma vitrine do nível organizacional do movimento negro alagoano.

O esforço de constituição e aglomeração dessas entidades negras sempre esteve fortemente vinculado tanto às instituições do governo estadual como às federais, nesse caso, a Fundação Cultural Palmares – uma vez que as atividades do dia vinte de novembro sempre foram patrocinadas pelo governo - o que resultou, por sua vez, num forte atrelamento do movimento a tais instituições e uma conseqüente limitação e padronização de seu discurso e representações. Durante muito tempo os debates no interior do movimento, principalmente na época do vinte de novembro, se restringiram ao valor a ser pago a cada grupo pelas atividades desenvolvidas na semana da consciência negra, o que acabava por deixar a discussão política escanteada.

Parece-nos que a institucionalização do movimento negro alagoano, ou de boa parte das organizações que o compõem, vem tendo continuidade com o que vem se desenrolando enquanto conseqüência da implementação da Lei 10.639/03. É bem verdade que a promoção das

¹⁶ Para maiores detalhes consultar: FALC E FENAL derrubam edital da SEE – CORAC/AL que excluiu a capoeira do processo seletivo para agentes culturais. (2008).

manifestações culturais negras por parte do governo, seja federal ou estadual, está dentro da dinâmica e do processo histórico de reivindicação do movimento junto ao poder constituído. Mas, também, por outro lado, nos cabe aqui analisar até que ponto tal promoção interfere nas verbalizações das representações de negritude levada à frente por esse movimento, pois queiramos ou não, tal promoção está imbuída de valores e percepções que acabam formatando e constituindo o que ela, a política de promoção, se propõe a promover. Para termos uma idéia de como o institucional está presente em algumas manifestações políticas, basta observarmos a manifestação pública (passeata) que se dá como alusão ao Quebra de 1912. Essa atividade, pelo menos em sua primeira versão, foi fortemente financiada pelo poder público constituído, neste caso, a Fundação Municipal de Ação Cultural de Maceió. Mas não é apenas essa atividade que tem sido patrocinada por esta Fundação. O projeto mensal intitulado *Mirante Cultural: um quilombo chamado Jacintinho*, também dispõe do apoio da referida Fundação.

Ao observarmos de forma mais detida o vínculo de organizações do movimento negro alagoano com o poder instituído, perceberemos que tal fato remonta à sua origem, passando a ser uma constante no decorrer de sua formação até a atualidade, o que, por sua vez, tende a comprometer consideravelmente a postura política do mesmo. Tal processo acabou por desenvolver um movimento cada vez mais cultural, no qual as bandas de percussão afro seriam seu carro chefe, consolidando dessa maneira o que viria a ser a imagem do movimento negro a partir de então. No que concerne a esse vínculo institucional, a diferença que observamos é que, se nos primórdios da formação do movimento, nós tínhamos uma ligação institucional temporária, ou seja, limitada apenas às atividades lúdicas desenvolvidas durante a semana da consciência negra, hoje, o que constatamos é um verdadeiro mar de iniciativas que, mais do que nunca, passa a interferir na configuração e no processo de construção das representações de negritude.

Tal interferência, em muitos momentos, tem contribuído para a perpetuação da cultura negra no campo do lúdico e do exótico, o que se coaduna com o esforço histórico do estado brasileiro em caricaturar e congelar – quando não obliterar – aquela cultura. Dessa forma, podemos afirmar que considerável parcela do incentivo que o estado brasileiro vem dando ao desenvolvimento da cultura negra alagoana, enquanto reivindicação do próprio movimento negro, acaba por dar continuidade à política que o mesmo tem levado a frente desde seus primórdios, no trato da cultura negra.

Por outro lado, essa política estatal tem contribuído também para a consolidação da população negra brasileira como um segmento dotado de particularidades e merecedor de um tratamento diferenciado, o que, por sua vez, vai de encontro ao modelo que compreende o povo brasileiro como miscigenado, desprovido de singularidades no seu estado atual. Neste caso, temos o desenvolvimento de uma política de delimitação de fronteiras que se vêem desenvolvidas pela promoção de manifestações culturais negras levadas a cabo pelo estado brasileiro, estando assim, de acordo com o projeto de nação que o movimento negro almeja construir. Parece-nos aqui que a manutenção da cultura negra como algo exótico e lúdico, como citado acima, também contribui para a construção do referido projeto, ou seja, acaba sendo interessante para o movimento negro, promover a representação do que é ser negro como algo diferente, mesmo que isso se dê no campo da excentricidade.

A promoção da excentricidade é algo muito presente em algumas atividades do meio negro. Dentre estas podemos destacar a capoeira. Como uma das principais representações da cultura negra¹⁷, a capoeira tem sido ininterruptamente solicitada enquanto baluarte do panteão afro-brasileiro. Suas performances podem ser esperadas nos mais variados – e mesmo inesperados - tipos de eventos que vão desde aberturas de congressos a “tapa-buracos” em situações de qualquer natureza. No entanto, apesar de sua suposta adaptabilidade ao bel prazer de quem por ela se interessa numa perspectiva de multi-utilidade, a capoeira é invariavelmente vista sob a ótica da atração. O mais interessante de tudo, é que tal lógica é mesmo percebida no interior do próprio movimento negro – e mesmo em outros movimentos sociais -, na medida em que estes passam a aceitar convites para participar de atividades sob a forma de apresentação de performances de capoeira, das quais os mesmos também fazem um meio para ganhar um soldo.

As atividades patrocinadas pelas instituições governamentais têm criado diversos espaços e momentos pontuais de expressão da cultura negra. Esses momentos se caracterizam pela apresentação dessa cultura nos mais variados espaços públicos do Estado, mas principalmente na capital alagoana. Tais eventos compreendem manifestações como capoeira, dança afro-primitiva, bandas de reggae, bandas percussivas, as quais evidenciam uma forte presença do caráter religioso. Todos se revezando num mesmo palco, passando a vivenciar algo que até então não haviam presenciado, qual seja, a troca de experiências negras que, apesar de serem produzidas de

¹⁷ Muito embora a capoeira seja aqui abordada como algo pertencente a cultura negra, é perceptível na atualidade, o exercício de des-etnicização que lhe é imposto, da mesma forma como aconteceu com o samba e com a feijoada.

uma forma diferente, provêm da mesma matriz cultural. O que queremos acrescentar, e mesmo problematizar com o dito acima, é o fato de que se os integrantes daqueles grupos culturais não percebiam sua prática cultural como sendo de origem negra, agora, mais do que nunca, eles passam a se dar conta do que têm feito por boa parte de suas vidas. Pois certamente, por vários momentos acredito que muitos capoeiristas e músicos de bandas de reggae, por exemplo, devem ficar se perguntando: porque eles sempre nos colocam junto com esses grupos quando nos chamam para jogar capoeira? O mesmo valendo para os músicos do reggae.

A partir de então, podemos afirmar que as atividades citadas acima passam a desempenhar um papel fundamental na construção e manutenção da identidade negra. Indo mais adiante, perceberemos que essas promoções de manifestações públicas – como demonstra o projeto desenvolvido pelo grupo Quilombos, por exemplo -, acabam mesmo por enquadrar manifestações outras que não são necessariamente percebidas do ponto de vista da expressão da negritude, mas, que, uma vez compartilhando o mesmo espaço de atuação, passam a se ver e a ser vistas como tais, ou seja, como compondo o bolsão da cultura afro-brasileira. Nesse sentido presenciamos uma (re)africanização de manifestações culturais escolhidas ao critério de quem está à frente, na concepção dessas atividades. Com isso, temos a ampliação do que estamos chamando de representações de negritude, tanto na sua concepção, por parte do movimento negro alagoano, como no imaginário de quem assiste. Em outras palavras, tal ampliação não estaria sujeita apenas às manifestações de real origem afro-brasileira, mas também ao que os promotores das referidas atividades entendem como tal. De acordo com o entendimento a que chegamos até então, temos que compreender as representações de negritude como um processo criativo que compreende tanto a legitimação do historicamente dado como a criação de novos conceitos e concepções que acabam por tornar afro-referenciado o que não o era ou o que não se via como tal.

2. A negritude no discurso do movimento negro alagoano

Até o momento, discutimos sob uma perspectiva macro como e em quais espaços as organizações do movimento negro alagoano produzem suas representações de negritude. Pretendemos agora nos deter sobre como alguns de seus atores entendem e expressam suas concepções acerca do que compreendem não só no que tange à cultura negra, mas ao ser negro em si. Para tanto, percorreremos o imaginário daqueles atores, recorrendo aos depoimentos a nós cedidos em diálogos que tiveram por eixo manifestações e concepções presentes de forma significativa na militância negra, as quais julgamos pertinentes em nosso trabalho. Por estas entendemos as idéias suscitadas quando abordamos o continente africano, o Estado da Bahia ou mesmo a cultura negra local e no mundo.

Apesar das atuais tendências e perspectivas sobre identidade - e identidade negra em particular - que se deleitam com a idéia de pluralidade sócio-cultural da população negra onde quer que essa se faça presente, das quais desde já afirmo ser partidário, aqui, nesse estudo, nos colocamos inicialmente assim como afirmou Martin Luther King, Jr: “Talvez tenhamos vindo em navios diferentes, mas hoje, estamos todos no mesmo barco” (1955)¹⁸. O que queremos dizer com isso é que, mesmo com o fato dos negros escravizados trazidos para o Brasil constituírem uma gama vasta e diversa de segmentos étnicos na época colonial e hoje, tais segmentos se verem inseridos nas mais variadas situações sociais que possamos imaginar, existe um fator que os unifica: a experiência escravocrata e o racismo, os quais ainda atuam como agente vitimizador de populações negras inteiras. Isso não implica no não reconhecimento da diversidade presente nesse segmento, mas sim, na preponderância do papel que joga o racismo na definição e unificação do mesmo.

Fazemos tais considerações, pois não nos enquadrados entre aqueles que se perguntam: Mas de que comunidade negra você está falando? Numa tentativa fraudulenta de pregar uma suposta não existência de uma unidade entre tal população. Se não há do ponto de vista da consciência, há do ponto de vista histórico e ideológico, ou seja, se os negros não se vêem como parte de uma mesma comunidade, não podemos negar que eles sejam vítimas da mesma ideologia racial que acaba por torná-los “irmãos”. O que é mais fraudulento do que isso é querer que o

¹⁸ Discurso público. Tradução nossa.

movimento negro abdique do discurso de base étnica pelo fato do mesmo historicamente não ter surtido muito efeito no seio daqueles. Uma coisa é um discurso pouco eficaz, outra é o ocultamento de um processo histórico demarcador de fronteiras. Esse quadro interpretativo vem se mantendo em grande parte devido ao casuísmo acadêmico que testemunhamos nos últimos tempos.

Passemos então à análise dos discursos negros. Estes serão postos em confronto e em concordância com teóricos que se debruçaram sobre a identidade negra e mesmo com a maneira pela qual o movimento negro organizado verbaliza seu discurso político. Dessa forma buscaremos estabelecer um diálogo no qual apontaremos as falhas e as ausências deliberadas de compreensão protagonizadas por boa parte dos teóricos a serem abordados.

Diferentemente do que pensávamos e do que usualmente se percebe no seio de movimentos que possuem a natureza do nosso, não foi constatada uma única forma de afirmação étnica ou de uma etnicidade negra. Entre os depoimentos fornecidos a nós pela militância negra, percebemos que as falas variavam desde uma ligação da negritude com a apresentação de traços físicos (pele, cabelo, determinadas posturas etc) e mesmo comportamentos instintivos, os quais seriam pertencentes ao segmento negro, até o privilegiamento da consciência do que é ser negro antes de qualquer coisa, ou mesmo sobrepondo-se às outras características. Em outro momento tivemos ainda a menção de manifestações culturais que não são freqüentes no discurso quando se quer evidenciar a presença da cultura negra, as quais discutiremos mais adiante. Nesse sentido, percebemos que o discurso se modificava de acordo com o amadurecimento político de seu portador. Ainda entre os mais politicamente maduros foi possível constatar a presença da convivência de múltiplas vertentes no trato da afirmação negra que, por sua vez, denunciavam a existência concomitante do que poderíamos considerar como sendo o “velho” e o “novo” na verbalização da negritude.

Vimos no capítulo anterior, qual o lugar ocupado pela cultura negra baiana no imaginário dos ativistas negros alagoanos. Tal lugar se constitui num exemplo a ser seguido, uma vez que aquele estado é tido como a “Meca” da cultura negra nacional e mesmo no mundo. Como resultado, tivemos o aparecimento de bandas afro em Alagoas enquanto conseqüência do surgimento das mesmas em Salvador. Essa proximidade da Bahia dava às organizações negras alagoanas uma evidência máxima e correta de negritude. Podemos mesmo afirmar que todo esse movimento se traduziu numa padronização de formas e concepções de afirmação étnica, que

acabou por anular a contribuição que manifestações culturais locais poderiam jogar nesse processo, como reclamam alguns de seus militantes ao reivindicarem que aquelas organizações deveriam se valer da riqueza cultural que o estado oferece. Tal padronização pode ser percebida não só pelo desenvolvimento da prática percussiva em si, como também no próprio interior desta no que concerne aos movimentos do corpo, às letras musicais – tanto no seu conteúdo como no tom – e algumas vezes nas vestimentas e desenhos e cores gravados nos instrumentos, tudo *à la* Bahia.

Essa padronização era fortemente constituída e alimentada por meio de canais midiáticos como a TV, facilmente acessível nas camadas pobres da população e, também, por meio de vai-e-vens de percussionistas alagoanos em diversas oficinas de percussão realizadas com certa regularidade em Salvador. Dessa forma, a percussão baiana passou a ser o limite do que era e do que não era permitido sob a ótica da negritude nesse campo cultural. Por outro lado, presenciamos ainda a perspectiva, por parte de alguns militantes, de que aquele processo de espelhamento nas bandas afro baianas foi fundamental para a quebra do silêncio da cultura negra alagoana, de que serve como testemunho, o desenvolvimento do xangô rezado baixo, resultante das perseguições aos terreiros de candomblé do Estado que culminaram com o episódio do “Quebra” de 1912. Seria então sob a publicização de um dos elementos daquela religião, qual seja a percussão, que se daria tal rompimento.

A invocação à Bahia como sinônimo de autenticidade no âmbito da cultura negra se encontra fortemente presente no ideário negro alagoano. No entanto, ainda assim, a reivindicação de símbolos locais também povoa o imaginário daqueles militantes. Tal imaginário se evidencia na presença discursiva do líder negro Zumbi e do próprio Quilombo dos Palmares, os quais alimentam uma idéia de Alagoas como sendo o lugar original da luta negra no país. Aqui, podemos dizer que convive um paradoxo entre o local e o “global”, ou, se preferir, entre o Estado da Bahia e o de Alagoas, uma vez que percebemos em vários momentos o enaltecimento tanto de um como o de outro. Por outro lado, a idéia de Alagoas como local original da luta negra no país é verbalizada sob uma perspectiva histórica, pois há um grande reconhecimento e mesmo enaltecimento da militância negra baiana. Em outro momento, tivemos os terreiros de candomblé como componente dos símbolos locais. Nesse processo, os bairros da capital alagoana ocupam um lugar fundamental enquanto palco de atuação e desenvolvimento daquela cultura. Dessa forma podemos afirmar que os ativistas negros alagoanos não reduzem a manifestação de sua

cultura a um local ou espaço determinados, mas sim, as vêm como estando disseminadas por toda a capital e por extensão em todo o Estado.

Como vimos mais acima, o alcance da compreensão do que se entende por cultura negra, por parte da militância, vai além do que tradicionalmente se entende como tal, sendo o folclore o seu mais novo baluarte. A despeito disto, não é fácil presenciar a utilização das práticas “folclóricas” no interior das organizações do movimento negro alagoano – embora exista – o que reforça, por sua vez, o papel jogado pelas manifestações negras baianas na construção das representações negras alagoanas. Um daqueles militantes diria que o movimento negro alagoano optou por buscar na Bahia o que ele já tinha, e de forma singular, em Alagoas. Poderíamos mesmo dizer que as manifestações negras não só foram silenciadas com a perseguição implacável aos terreiros, mas também na medida em que foram reduzidas a folclore, o que acabou por congelar e mesmo ridicularizar a cultura negra local dada a sua manipulação unilateral com fins academicistas por parte de intelectuais alagoanos, desejosos de ocupar seu tempo por meio da criação de um hobby que custou caro à população negra.

Talvez devamos compreender a utilização da cultura negra baiana, por parte dos grupos negros que desenvolvem manifestações folclóricas, como uma releitura daquelas práticas folclóricas. Mas não só uma releitura, como também um meio de redefinir o lugar do que até então era visto como folclore, pois é isso o que nos demonstra o desenvolvimento de algumas modalidades do folclore alagoano no interior de grupos percussivos como o Axé Zumbi. A princípio podemos dizer que essa suposta tentativa de redefinição foi malograda, na medida em que o auge das bandas afro percussivas da Bahia tiveram seu término há muito tempo – o que conseqüentemente levou à queda de suas irmãs em Alagoas – e pelo fato daquelas práticas tidas como folclóricas não terem saído de tal condição, uma vez que não criaram meios próprios para se manterem.

É curioso notar que hoje são os terreiros que, outrora silenciados pelo preconceito e discriminação racial reinantes no país e de forma particular em Alagoas, se colocam na posição de canais de veiculação das demais modalidades da cultura negra no Estado, na medida em que cada vez mais passam a se constituir em verdadeiros centros repositórios de atividades como a capoeira, a percussão, a dança afro, o bumba-meu-boi e mesmo de reuniões do movimento negro organizado. Não tenhamos dúvida de que tal reviravolta se desenha sob o anseio das casas religiosas de se afirmarem e se fortalecerem no interior da sociedade, nesse caso por meio do

acolhimento de práticas já aceitas pela mesma, sob o signo da desetnicização, ou seja, da conformação daquelas atividades em cultura brasileira. Nesse sentido, concebemos a atual conjuntura da cultura negra alagoana e em particular no que concerne aos terreiros, como um momento no qual estes últimos tentam se promover à medida que também promovem a cultura negra local.

Passemos então, agora sim, em definitivo, à análise de como os militantes negros verbalizaram sua negritude ao mesmo tempo em que dialogaremos com o que se tem discutido até então sobre etnicidade e identidade negra em particular. Iniciemos a análise focando o que se convencionou denominar de “política do corpo” ou “bio-política”, ou seja, a utilização do corpo como forma de se afirmar socialmente. Começemos pela fala de uma ativista negra ao ser perguntada sobre o que é ser negra:

Ser negra é ser tudo né. É conhecer a minha raiz e botar o pé no chão mesmo...não esticar os cabelos. Ser negro é o que eu sou, sabe, é dizer assim, ser negro e assumir mesmo a negritude. Tem gente que tem medo né...eu não sou negra...porque eu sou negra. Demorou um pouco pra assumir...na época da escola eu não gostava muito que me chamasse de negra porque eu não aceitava ser negra mas depois veio a minha religião e aí ver mesmo que eu era negra. E assumi até hoje que sou negra e aí meus cabelos é trançado, minha pele, o jeito de me vestir..e eu me sinto feliz por ser negra. (Nany, 11/07/2007).

No trecho acima, percebemos que ser negra está diretamente ligado aos traços fenotípicos do portador, ou seja, a um conjunto de características físicas que evidenciam o pertencimento étnico de quem as carrega. Vejamos como Pinho (2004) compreende essa perspectiva:

[...] As políticas de identidade têm sido muitas vezes reduzidas a uma bio-política, que restaura a ‘raça’ como o centro gerador de definições, permitindo que a cor da pele continue ocupando um lugar central não apenas para a construção das identidades sociais, mas também para o processo político que define ‘aliados’ e ‘inimigos’ e confunde a diferença com desigualdade. (p. 152).

A discriminação racial tem na classificação do corpo do negro um de seus principais meios de atuação. É por meio da estigmatização simbólica dos atributos físicos da população negra que se estabelece a fronteira do que é tido como normal ou não, ou ainda, e conseqüentemente, do que deve ser aceito ou não pela sociedade. Tal perspectiva nos leva ao que se consagrou na literatura sobre relações raciais no Brasil como sendo “racismo de marca”,

alcunhado dessa forma por Oracy Nogueira (1985), diferenciando-se de outro padrão, qual seja, o “racismo de origem”, que teria na sociedade norte americana sua base de atuação. Mas, antes de entrarmos na discussão levantada por Pinho, gostaríamos de precisar sobre o que estamos tratando exatamente. Sem mais delongas, queremos dizer que às partes do corpo negro (nariz, boca, cabelo, a própria pele etc) são atribuídos sentidos negativos, que acabam por depreciar e inferiorizar o segmento em questão, o que faz com que os portadores destes atributos sejam alvo de uma classificação negativa sistemática e cotidiana no seio da sociedade. Poderíamos dizer que, é a partir desse momento, e só desse momento, que o segmento negro é compreendido e perceptível socialmente. Em outras palavras, temos a criação do indivíduo negro, ou seja, um indivíduo negativamente construído. Nos demoramos nessa breve explicação porque o que parece ser obvio para nós, não o foi para Pinho. O que desejamos precisar, agora sim nos dirigindo mais diretamente à autora citada, é que uma vez que o negro tem seus atributos físicos estigmatizados, ele não tem outra saída a não ser recorrer aos mesmos, numa espécie de resposta automática à agressão recebida. Sendo mais preciso, ele recorre ao corpo porque foi e é este o vitimizado. Não se trata de uma “redução”, mas sim de uma contra partida a uma política reducionista. É uma resposta na mesma moeda.

A crítica de Pinho não se dá apenas à política do corpo em si, mas também e principalmente ao fato desta incorporar a raça em seu repertório discursivo, ou seja, o problema para ela está na manutenção do discurso de base étnica, senão vejamos:

[...] Ao contrário daqueles que defendem que esta noção deve ser usada como meio de mobilização e unificação dos grupos que têm sido historicamente oprimidos, defendo aqui que a luta anti-racista deve incluir a superação da idéia de ‘raça’. Quanto mais percebermos o papel da cultura e da política na construção da negritude, mais fácil será reconhecer o quanto esta não é determinada por características fixadas pela ‘raça’ ou pela natureza (p. 20).

Mas qual seria o problema em verbalizar tal discurso? Porque é que a idéia de raça lhe provoca um incomodo? Não estariam os “pobres negros” apenas rebatendo uma ideologia da qual têm sido vítimas por toda a história? Afinal, o que há de errado com isso? Continuemos então com a autora:

Defender a continuidade do uso do termo ‘raça’, portanto, significa conferir-lhe legitimidade e contribuir para a perpetuação de sua existência. Não seria inadequado, e mesmo perigoso, fazer isso diante de todos os sofrimentos provocados ao longo da história da humanidade em nome da ‘raça’? Será que a estratégia mais eficiente para combater o racismo e todos os males cometidos em nome da ‘raça’ não seria através da superação desse termo? (pp. 182-183).

Como vemos em seu argumento, Pinho faz alusão à como a expressão raça tem sido utilizada para a destruição de populações inteiras, o que naturalmente foi motivo de sofrimento e mesmo genocídio das mesmas. Aqui podemos situar as populações indígenas, negras, e a “mais recente” delas, os judeus. Não temos opinião contrária à explicitada pela autora neste particular, aliás, isso é de conhecimento público. No entanto, o que parece estranho para nós, é o fato da mesma colocar a menção à raça no campo de uma suposta escolha. É como se o movimento negro tivesse um amplo repertório em sua cultura política a partir do qual ele escolheria os termos que melhor se adequassem às suas necessidades. Afirmar isso é ainda pressupor que tal segmento étnico seja dotado de um poder capaz de manipular suas práticas identitárias a ponto de ser ouvido de forma massiva, o que constitui um equívoco, pois uma suposta forma ideal e bem sucedida de afirmação étnica de sua parte estaria sujeita ao poder que esse mesmo segmento teria de se fazer ouvir. E esse poder, apenas as classes que têm historicamente se mantido no mais alto patamar da hierarquia social o detem, seja sob a forma dos meios de comunicação ou mesmo sob o controle das instituições públicas e privadas de ensino. O que as populações negras e indígenas podem minimamente fazer é se utilizar do próprio discurso que as classificam para se contrapor à ideologia vigente. Sob esse aspecto, vejamos o que nos diz Bourdieu (2005):

O estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema – segundo o paradigma ‘black is beautiful’ – e que termina na institucionalização do grupo produzido (mais ou menos totalmente) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização. É, com efeito, o estigma que dá a revolta regionalista ou nacionalista, não só as suas determinantes simbólicas mas também com seus fundamentos econômicos e sociais, princípios de unificação do grupo e pontos de apoio objetivos da ação de mobilização. (p. 125).

O que queremos defender com a citação acima é que os grupos historicamente discriminados se utilizam da própria ideologia que os oprime para construir seu caminho de libertação. Em outras palavras, os elementos presentes no contra-discurso estão contidos na fala

opressora, sendo que dessa vez com os valores invertidos. Se o negro foi criado sob o estigma da raça, é como tal que ele deve trilhar os caminhos de sua elevação social. Não conduzir o discurso sob este prisma implica na não consideração do papel jogado pelo racismo na exclusão do negro, é “dar um tiro no escuro”. Considerando o não domínio dos meios de comunicação e informação por parte do negro, a este não resta alternativa que rebater a “ofensa” que lhe é infligida. Qualquer coisa que vá em outra direção será consagrado como algo novo, sem qualquer nexo com a realidade e por isso mesmo completamente desmobilizador. O uso dessa estratégia não se limita ao movimento negro organizado, mas a todos os segmentos que são vítimas da classificação negativa.

Prosseguindo com o argumento de Pinho, veremos que logo mais adiante em seu trabalho intitulado “Reinvenções da África na Bahia” ela falaria de sua proposta ao dizer que “o discurso que prega a defesa da expressão ‘raça’ justificando-a pelo fato de que os negros foram vitimizados em nome da ‘raça’ e que, portanto, é este signo que deve também servir para libertá-los, torna impossível pensar numa forma alternativa de modernidade [...]” (2004, p. 184). Eis aqui explicitado o objetivo e a tarefa maior, por assim dizer, para Pinho: a criação de uma forma alternativa de modernidade. Sendo assim, o movimento negro deveria abdicar de lhe dar diretamente com a chaga que lhe é imposta há quase seiscentos anos para ser ele o paladino na construção de uma nova era. Estamos certos de que o movimento negro, queira ou não, está, com sua política, desenvolvendo um novo panorama socioeconômico, mas partindo do presente, partindo da atual conjuntura, sendo que sob um outro prisma, o qual Pinho parece não enxergar. A proposta apresentada pelo movimento negro é nova porque ainda hoje não é vivida em sua plenitude, ou seja, ainda não nos vemos como seres portadores de diferenças as quais devem ser respeitadas. No final das contas, podemos afirmar que a autora não entendeu a perspectiva do referido movimento, a qual de fato se constitui numa forma alternativa de modernidade.

Acompanhando os dizeres de Pinho, conseguimos localizar a sua verdadeira intenção a qual segue abaixo:

[...] Muito mais do que a auto-estima, é a condição de humanidade que é dilacerada em um contexto marcado por escravidão e racismo. Portanto, defendi aqui que é a dignidade humana que precisa ser restaurada. E para isso, me parece que ler a ‘Revista Raça’ ou consumir os variados produtos do multiculturalismo não seriam estratégias suficientemente transformadoras (p. 247).

Nesse momento percebemos ser a autora adepta do movimento anti-racista do pós-guerra, além de cometer alguns equívocos de interpretação. Mas vamos por partes. O referido movimento veio à tona principalmente como consequência do holocausto sofrido pela comunidade judaica que se viu jogada aos “caprichos” de Hitler. Este, como todos devem saber, construiu seu exército e mobilizou seu povo sob a idéia do arianismo que pressupunha uma suposta superioridade racial, ou seja, os alemães brancos constituiriam o que havia de mais evoluído em todos os aspectos e em todo o planeta. Com a queda do nazismo passamos a viver um período onde a idéia de raça passou a ser cada vez mais hostilizada. Tal hostilização culminou com uma declaração das Organizações das Nações Unidas (ONU) bastante emblemática desse período histórico. Dessa forma, a idéia de raças, enquanto representação de particularidades sejam elas biológicas ou morais, deu lugar à idéia de uma única raça, qual seja, a raça humana. Nesse momento, a raça perde o seu caráter biológico, passando não mais a ser sinônimo de diferenças, mas sim, de homogeneidade, uma vez que se reveste de humanidade. Nada mais equivoco, pensamos nós. Uma vez institucionalizada a raça, seja sob que forma for, ela adquire uma realidade que lhe é particular, ou seja, agora, mais do que nunca, é preciso voltar-se às idiosincrasias, pois, o que nós chamamos de humanidade é composto por uma teia bastante complexa de relações sociais as quais também se utilizam de práticas classificatórias a respeito das quais não podemos fazer vistas grossas. A negação dessas relações se traduz numa perspectiva empobrecedora de compreensão do social que, em nosso debate, acaba por pecar, tornando populações inteiras invisíveis.

Em outro momento do trecho citado acima, a autora surpreendentemente ignora a componente psicológica do ser humano enquanto dimensão fortemente afetada pela ideologia racial brasileira, separando-a do que considera como “humanidade”. Poderíamos dizer que temos aqui uma idéia de humanidade supra-humana. Talvez a autora tenha uma compreensão diferenciada do que se concebe como componentes de humanidade, ou até mesmo nunca tenha passado pela experiência de auto-negação. Quando se refere à auto-estima, Pinho está falando sobre o trabalho desenvolvido por organizações do movimento negro baiano e por extensão brasileiro, pois se trata de prática amplamente difundida nos movimentos sociais do país. Mas aqui, a autora, mais do que ignorar o papel jogado pela baixa auto-estima do negro considera essa

última e a idéia de humanidade como duas coisas completamente diferentes na medida em que afirma não se tratar da primeira, mas da segunda, o que ela elege como prioridade a ser debatida.

A perspectiva de Pinho e de outros teóricos se vêem alicerçada nas atuais tendências do que se convencionou chamar de diáspora negra. Os menos avisados pensariam que tal perspectiva viria para ressaltar o caráter internacionalista da luta do negro onde quer que este esteja, mas, por ironia do destino, ou não, é exatamente o contrário do que nós esperávamos. Deixe-nos ilustrar melhor o que queremos evidenciar – ainda discutindo a raça a partir de um discurso de base étnica – por meio de um trecho do livro de Paul Gilroy (2001) chamado “O Atlântico Negro”, no qual se refere ao que seria uma das contribuições de sua obra:

Existe aqui, por exemplo, uma contribuição potencialmente importante rumo à política de um novo século no qual o eixo central do conflito não será mais a linha da cor, mas o desafio do desenvolvimento justo e sustentável e as fronteiras que separarão as áreas super-desenvolvidas do mundo [...] da pobreza intratável que já as circunda. Nessas circunstâncias, pode ser mais fácil considerar a utilidade de uma resposta ao racismo que não reifique o conceito de raça e premiar a sabedoria gerada pelo desenvolvimento de uma série de respostas ao poder do absolutismo étnico, que não tente fixar absolutamente a etnia mas, sim, a veja como um processo infinito de construção da identidade (p. 415).

Gilroy faz uma proposta impossível de se implementar na prática. Como podemos combater o racismo sem considerar o conceito de raça? Se o racismo pressupõe a existência de raças, ou, de pelo menos uma, como podemos ignorar esse dado? Quem reifica a raça não são os movimentos anti-racismo, mas os próprios racistas. O combate ao racismo não é nada mais do que a medida da discriminação. Gilroy faz uma previsão de nossas relações futuras e, de pronto, nos dá um conselho de como devemos enfrentar nossas adversidades. Infelizmente em sua previsão o racismo continua sendo uma realidade. No entanto, como se tratará de um novo século, temos que automaticamente nos ocupar na busca de uma nova resposta à persistente chaga. Mas qual seria essa resposta? Nos parece que nem ele mesmo sabe o que poderia substituir um discurso “reificador”, senão, quais seriam as numerosas respostas as quais deveríamos “premiar”? Não esqueçamos de que quando o mesmo fala em “absolutismo étnico”, está se referindo a líderes pan-africanistas como Du Bois e Richard Wright. É interessante perceber como esse argumento passa a culpabilizar as próprias vítimas da ideologia racial, uma vez que

são reduzidas à absolutistas étnicos. Só resta agora a Gilroy fazer do negro vítima de uma ideologia que ele próprio criou, o que seria inaceitável. A verdade é que não poderíamos esperar outra postura de alguém que tem um livro chamado *Against Race*. Parece-nos que sua tarefa é muito mais política do que de análise social, pois o mais importante seria ser, acima de tudo, contra a idéia de raça.

No Brasil, a negação do conceito de raça tem cada vez mais aumentado o número de seus adeptos. Tal fato se deve, principalmente, à atual conjuntura de promoção de políticas que têm no fator raça a base de sua implementação. Aqui podemos citar como exemplo a política de reserva de vagas (cotas) nos vestibulares das universidades públicas. Como se não bastassem os argumentos já conhecidos do “senso comum”, os quais geralmente recorrem à idéia de miscigenação do povo brasileiro como forma de negar tal política, agora, temos também, verdadeiros agrupamentos de intelectuais, professores universitários, dentre outros segmentos, que não têm medido esforços no sentido de obstruir ações que visam a promoção socioeconômica da população afro-brasileira e indígena. Muitos deles já estiveram participando ativamente nas instâncias do movimento negro organizado, no entanto, quando perceberam que o segmento étnico a que pertencem estava sendo ameaçado, e não só esse como seu próprio objeto de pesquisa, quase que automaticamente se voltaram contra seus antigos “companheiros de luta”, passando a publicar inúmeros artigos, livros e mesmo abaixo-assinados¹⁹ aos parlamentares brasileiros no intuito de não permitir a continuidade de políticas de ação afirmativa.

A perspectiva de “respeito às diferenças” tem posto em cheque o mito de formação da sociedade brasileira que tem no cruzamento das três raças (índio, branco e negro) seu pilar de sustentação. O resultado desse cruzamento é o desenvolvimento de um tipo único, o povo brasileiro. Na medida em que este é compreendido a partir da mistura de raças passa a tornar invisíveis ou mesmo inexistentes os segmentos iniciais. De tal forma que se esses se levantarem pregando sua particularidade, serão sumariamente ignorados pela sociedade e taxados de racistas, pois no Brasil, tais cruzamentos se dariam de maneira harmônica, sem conflito de qualquer natureza. Qualquer atitude que se estabeleça nesse sentido será logo classificada como modismo norte-americano. A idéia de respeito às diferenças, incorporada no contra-discurso por vários movimentos sociais, também tem no Brasil encontrado fortes opositores, como é o caso de

¹⁹ O abaixo-assinado contra a política de cotas encontra-se no ANEXO III.

Pierucci (1999), professor da Universidade de São Paulo (USP). Vejamos o que ele tem a dizer sobre o que estamos abordando:

[...] o pavilhão da defesa das diferenças, hoje empunhado à esquerda com ares de recém-chegada inocência pelos “novos” movimentos sociais (o das mulheres, o dos negros, o dos índios, o dos homossexuais, os das minorias étnicas ou lingüísticas ou regionais, etc.), foi na origem – e permanece fundamentalmente – o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou moderadas (p. 19).

Pierucci não faz o mínimo esforço para desenvolver uma crítica mais acurada e pormenorizada para designar a forma como os movimentos sociais têm construído seu discurso. Sua crítica pode ser resumida e está mesmo rebaixada à percepção do senso comum - claro, não ingenuamente – pois simples e fraudulentamente tenta equiparar o discurso dos movimentos sociais ao dos seus respectivos opressores, numa espécie de raciocínio denunciante e pouco analítico, que pode ser traduzido no jargão popular, qual seja, “o negro é tão racista quanto o branco”. Pierucci não faz mais do que constatar que a base de ambos os discursos – opressores e oprimidos – é idêntica. Mas é exatamente aqui que ele peca, pois a base pode ser a mesma – idéia de diferenças – no entanto, as formas como são verbalizadas diferem em muito, na medida em que a classificação negativa que vitimiza o negro é absorvida e re-significada por este sob uma nova ótica. Mas disso Pierucci não fala, preferindo se esconder na vala comum de um raciocínio imediatista.

Em outro momento de seu livro intitulado “Ciladas da Diferença”, Pierucci faz a crítica ao movimento negro nos seguintes termos:

[...] Que venha o movimento negro em suas falas e em seus escritos bradar para uma sociedade como a nossa, que nasceu escravocrata e assim permaneceu durante séculos, e preconizar no cotidiano agressivo desta metrópole que ‘negro é diferente’, *quid novi?* Isto é o que todo mundo já sabe desde sempre, não choca ouvido algum, apenas confirma o já sabido e, pior ainda, legitima que a diferença seja enfocada e as distâncias, alargadas (1999, p. 28).

Mais uma vez, o autor ignora a prática dos movimentos estigmatizados de transformar o estigma em carisma. Como exemplo dessa transformação, temos o movimento negro norte-americano com o seu “*black is beautiful*”, o qual se viu difundido por todo o mundo. Com isso,

queremos dizer que o discurso da diferença criado pelo movimento negro não se confunde com o que lhe incute a pecha de pária da sociedade, como o quer Pierucci. Pois o que “todo mundo já sabe” não é outra coisa senão toda a associação de atributos negativos a esse segmento étnico, o que nos faz concluir que o negro só existe na sociedade brasileira enquanto um ser negativamente criado. Em outras palavras, negro e infortúnio são sinônimos. Pierucci não evidencia o que falamos acima porque não é a isso que quer dar ênfase. Mas então, o que seria mesmo? Está logo no fim, na última linha do trecho citado, ou seja, para o autor, o que o movimento faz ao utilizar a pregação da diferença em seu discurso político, é exatamente legitimar a ideologia que foi constituída para depreciá-lo, o que por sua vez, acaba por aumentar o hiato existente entre negros e brancos.

Os autores que abordam o discurso dos movimentos sociais parecem esquecer que o estigma a eles infligido acaba por criá-los, inventá-los, concebê-los socialmente assim como o querem os segmentos que detêm o poder de manipulá-los. A partir de então, aqueles segmentos sociais passam a sofrer as conseqüências socioeconômicas de sua depreciação, o que conseqüentemente termina por defini-los na sociedade, ou seja, eles não existem fora desse esquema ideológico. Por outro lado, temos que reconhecer que os mesmos também participam do seu próprio processo de criação, na medida em que verbalizam seu discurso, o qual evidencia a concepção que eles têm de si próprios, no entanto, isso se dá apenas num segundo momento – e mesmo assim vinculado ao discurso classificador - e de forma bastante limitada, uma vez que o alcance do contra-discurso dos movimentos sociais está muitas vezes restrito à seus adeptos e ainda pelo fato dos mesmos não disporem dos meios midiáticos e institucionais aos quais os opressores não só têm acesso como na maioria dos casos são deles proprietários.

Dialogando com Pierucci fica bem claro que, não resta outra saída aos movimentos sociais, e ao movimento negro em particular, a não ser partir de sua condição de pária – mas com os valores invertidos – para fazer frente à ideologia opressora. O que para Pierucci se trata de legitimação, para o movimento negro se traduz na adoção de uma política e de um viés que parte de sua condição atual como preceito básico para sua redenção na sociedade. O uso de uma outra política que não essa implicaria, aqui sim, na criação de um outro problema até então inexistente, o que não se configura como prática dos referidos movimentos. Entretanto, ao invés de reconhecer, e agora sim, dar legitimidade à política levada a cabo pelo movimento negro, Pierucci simplesmente diz que esse movimento fortifica sua própria opressão ao imprimir certas

posturas. Em outros termos, para o autor, tais segmentos sociais acabam por praticar um exercício de auto-flagelo. Muito embora Pierucci demonstre preocupação com a forma como o movimento negro constrói seu discurso, ele acaba por não fazer sugestão alguma ao referido movimento, a não ser tentar – quase que heroicamente – impedir que nós sejamos “de repente capturados no turbilhão diabólico da *‘spiralling diversity’* [...]”. Por esse turbilhão certamente ele deve se referir às identidades cada vez mais hifenizadas. Entretanto, o que devemos fazer, se infelizmente é dessa forma que também são constituídos os segmentos sociais em nosso meio?

A resposta à pergunta acima é apenas uma: resta-nos continuarmos persistindo no apelo a nossos atributos físicos como marcadores de diferença e de nosso pertencimento étnico, assim como o faz uma ativista negra alagoana ao ser perguntada como ela manifesta sua negritude:

[...] em tudo, desde vestimentas, cabelo mesmo, então assim, não tenho o habito de fazer trancinha constantemente no meu cabelo, até porque não sei, mas quando eu faço me sinto bem, vejo vestimenta assim...Passo a incorporar a negritude [...] me sinto mais influente, mais participativa [...]. (Helciane, 07/07/2007).

Teríamos ainda em outro momento na fala de um militante:

Por exemplo, tocar tambor pra mim é manifestar a negritude né...a resistência...Quando você utiliza um colar, um brajá do teu santo, por exemplo...Isso pra mim é manifestar a negritude...Isso é manifestar a negritude. O cabelo, por exemplo...Quando o cara deixa o cabelo da forma como quer deixar...Acho que se permitir ser quem é [...] (Wilson, 03/07/2007).

Diferentemente da perspectiva do último autor tratado acima, Manuel Castells (1999) se refere ao nosso debate da seguinte maneira, abordando o movimento feminista:

[...] Ao aceitar a especificidade de seu corpo, a mulher não se atém à biologia, pelo contrário, livra-se da definição dada pelo homem [...] Somente com a reconstrução de suas identidades com base em sua especificidade biológica e cultural as mulheres conseguirão tornar-se elas mesmas (p. 233).

Nesse momento, Castells reconhece que o machismo constrói a mulher socialmente sob o arquétipo da biologização, e que essa é afirmada pelo movimento como forma de negar o estigma

a ela impetrado, uma vez que tal ideologia é o principal mecanismo de sua opressão na sociedade. O que o movimento feminista minimamente faz é negar a idéia de mulher construída pelo machismo invertendo os pólos simbólicos. Se o machismo as define biologicamente, é como tal que elas se libertarão. O que para os movimentos sociais parece ser algo bastante natural, para a crítica acadêmica soa como um perigo numa sociedade onde as diferenças devem sempre passar desapercibidas, quando não, carnavalizadas sob a égide do medo às identidades “à moda norte-americana”. Permanecendo no terreno das afirmações étnicas, constatamos que a idéia de uma “identidade essencialista” também se faz presente na crítica acadêmica. É nesse sentido, que os grupos historicamente marginalizados são muitas vezes compreendidos no seu fazer político, como construtores e propagadores de um “essencialismo inato”, aliás, são muitos os adjetivos alcunhados por quem julga fazer uma análise *correta* de manifestações identitárias. Tal essencialismo, no que concerne à cultura negra em particular, seria identificado na fala dos militantes negros como se os mesmos se dissessem portadores, por um lado, de uma origem comum e, por outro, como guardiões únicos de uma dada cultura, a sua própria. Tudo isso desembocaria na constituição de uma idéia errônea do que viria a ser a África. Vejamos então, como um destes militantes se expressa ao ser questionado sobre seu entendimento de África:

[...] tudo é lá cara. Tudo é África. Então eu acho...África é um sonho. Um sonho que eu antes de morrer ainda pretendo conhecer. Eu pretendo ir a África, eu pretendo sentir as minhas origens, pisar naquele solo e senti de onde eu vim, onde eu estou chegando [...] meus ancestrais. Eu chego até a me emocionar quando eu falo em África. A África é fonte de inspiração para as minhas músicas. É aquela coisa...é tipo uma musa...você idealiza e você trabalha, faz musica, produz pensando naquilo ali. (Arnaldo, 22/07/2007).

Eis o depoimento de um ativista do movimento negro alagoano ao ser questionado sobre o continente africano. Na sua fala, a idéia de origem e ancestralidade está fortemente presente. Vejamos agora como Pinho a interpreta:

[...] é preciso considerar que a defesa de identidades negras localizadas tem contribuído para perpetuar a fantasia da existência de uma cultura africana fixa [...] Esta resposta inadequada ao medo de se perder a identidade reduz tradições culturais a obrigação da repetição, colaborando para assegurar noções conservadoras que proporcionam conforto em tempos difíceis, mas que pouco fazem de efetivo para transformar as injustiças pelas quais passam hoje os descendentes de escravos [...] reforçar uma idéia de ‘África’ enquanto entidade

mágica e emanadora de autenticidade tem representado um reducionismo da diversidade interna da experiência e mesmo da particularidade negra (p. 104).

Percebemos a busca da África no discurso militante como sendo constituída basicamente por dois fatores: um deles é a própria trajetória histórica do segmento afro-descendente brasileiro. O outro se refere à forma como o continente africano tem sido abordado na linguagem simbólica. Ao referir-se a esse último, a autora compreende a verbalização da identidade negra com base na África como sendo uma identidade localizada, e que isso contribuiria com a idéia de “uma cultura africana fixa”. O problema posto por Pinho nos leva a retomar o debate que percorre este trabalho. O movimento negro não pode abordar a África sob uma nova perspectiva porque ela só existe enquanto criação do imaginário simbólico europeu. Quando o movimento negro comporta a África em seu discurso isso não implica numa negação de sua diversidade cultural, mas ele está se dirigindo à uma construto social que passou a se constituir como realidade, na medida em que sofreu com a política colonial, seja ela na sua vertente econômica ou simbólica. Em outros termos, tratar a África como tal é, antes de qualquer coisa, reconhecê-la como fruto de um processo no qual a estigmatização simbólica e depreciação econômica jogam um papel fundamental na sua definição.

Em outro momento a autora afirma que tal reivindicação da África se deve ao medo de que o referido movimento tem de perder sua identidade. Na verdade o que temos não é o medo de uma possível perda de identidade, mas a afirmação dessa enquanto consequência de uma construção negativa da qual aquele continente e suas populações foram vítimas de forma ininterrupta. Nesse processo, o que está em jogo não é a perpetuação ou mesmo reforço de uma idéia supostamente errônea, mas a criação de signos identitários capazes de construir uma noção de pertencimento étnico emanada das relações raciais brasileiras, assim como entendido por Castells ao se debruçar sobre o feminismo: “[...] Assim, a autoconstrução da identidade não é a expressão de uma essência, mas uma afirmação de poder pela qual mulheres se mobilizam para mudar de como são para como querem ser. Reivindicar uma identidade é construir poder.” (1999, p. 235). Apesar dos dizeres de Castells, dos quais somos signatários, a perspectiva por nós questionada se manifestaria ainda nas palavras de Appiah (1999):

[...] a realidade é que a própria categoria do negro é, no fundo, um produto europeu, pois os “brancos” inventaram os negros a fim de dominá-los. Dito de maneira simples, o curso do nacionalismo cultural na África tem consistido em tornar reais as identidades imaginárias a que a Europa nos submeteu. (p. 96).

Para Appiah, assim como também para Pinho, o movimento negro – compreendido aqui por Appiah como os movimentos nacionalistas africanos – ao incorporar os signos do imaginário Europeu no seu discurso, passa a de fato criar, a “tornar real”, o negro assim como outras instâncias a ele relacionadas. O que ambos não dizem é como e sob a incorporação de quais valores esse discurso é manifestado pelo movimento negro. É como se tais movimentos praticassem um exercício meramente repetitivo ao desenvolver sua cultura política, quando na verdade o que nós temos é a efetivação do exercício mencionado por Castells logo acima, qual seja, mudar de como foram concebidos para como querem ser constituídos. Nessa nova constituição do segmento negro a alusão à “história” e à “herança social de escravidão”, destacadas por Du Bois, não seriam o bastante para a formação desse novo negro, pois “[...] as referências à ‘história comum’ [...] à ‘herança social de escravidão’ [...] só fazem substituir a concepção biológica da raça por uma concepção sócio-histórica e isso [...] é simplesmente sepultar a concepção biológica, e não transcendê-la” (p. 70). Aonde Appiah quer chegar em seu movimento transcendente? Seria nesse planeta? O que há aqui além de história? Deixemos então o próprio continuar com suas divagações: “[...] compartilhar uma história grupal comum não pode ser um critério para sermos membros de um mesmo grupo, pois teríamos de ser capazes de identificar o grupo para identificar sua história” (p. 58).

Temos nesse momento negada toda a trajetória das populações negras no novo mundo. Toda sua vivencia no interior do sistema capitalista de produção, personificada principalmente no trabalho escravizado para a produção da cana-de-açúcar, assim como a ideologia produzida para sua manutenção, tudo isso é reduzido à “simples história” para Appiah. Essa é entendida pelo mesmo, ao que nos parece, como sendo desprovida, portanto, de qualquer consequência em sociedade. O autor afirma que só é possível conceber uma história grupal se primeiro, elegermos o grupo. Entretanto, a verdade é que esse grupo já fora eleito, não pelos pesquisadores e estudiosos das culturas negras no mundo, tampouco pelo movimento negro organizado, mas sim, pelas principais potências européias de nossos tempos. Eis aqui os reais inventores do negro, assim como o próprio Appiah os reconhece. Não satisfeito em suas acepções, Appiah vai além,

condenando tudo que tiver relação ao negro enquanto segmento étnico, senão vejamos: “[...] a filosofia negra tem que ser rejeitada, pois defendê-la depende dos pressupostos essencialmente racistas da filosofia branca da qual ela é a antítese” (p. 136). Uma vez que o negro se constituiria numa invenção imaginária do branco, qualquer abordagem, sob qualquer instância dessa população estaria fadada ao fracasso e à fraude.

Ainda no debate acerca do suposto essencialismo manifestado pelas organizações negras, entendendo o mesmo como o papel que o negro desempenharia como guardião e portador natural de sua cultura, citamos agora a fala de um de seus militantes:

Acho que essas atividades ela transcende a prática e passa pro campo espiritual mesmo, pro campo até...Eu acho que algumas lembranças tão no campo do subconsciente nosso entendeu. É uma herança genética que...Sei lá [...] Pra explicar é meio complicado, mas eu acho que transcende a pratica ta entendendo. Não somente pratica, não é somente tocar o tambor por tocar entendeu. Tem uma coisa interessante que é uma filosofia popular que um amigo falou há uns dias atrás [...] Que quando você ta aprendendo, por exemplo, a tocar um tambor, quando você ta aprendendo a dançar um passo afro [...] ou coisa desse tipo, você não ta simplesmente aprendendo, você ta relembrando. Isso é muito interessante porque é como se você já tivesse aqui...já tivesse em vida aqui. Então pra mim é mais ou menos por aí entendeu. É uma coisa que ta impregnada e não tem nem como fugir. (Wilson, 03/07/2007).

Agora vejamos o que Pinho tem a dizer sobre isso:

Ao considerar o desempenho dos jovens para a dança e a música como sendo ‘tendências naturais’ do negro, termina-se por repetir as mesmas crenças defendidas pelas teorias raciais do século 19, que consideravam que, entre os brancos, a cultura estaria em oposição à natureza, e que, entre os negros, a cultura coincidiria com a natureza. Além disso, estas naturalizações contribuem para cristalizar estereótipos acerca da imagem do negro, servindo, em última instância para fazer o contrário daquilo que inicialmente se propunha, isto é, aprisionando aqueles a quem se desejava libertar [...] as pessoas são induzidas a uma forma ‘apropriada’ de identidade, tendo então que ser ensinadas a ‘se tornarem negras’. Elas devem ser treinadas para que seus corpos automaticamente reproduzam aquilo que estaria inscrito em suas células, como os hábitos de dançar, tocar instrumentos, vestir-se desta ou daquela maneira, ‘recuperando’ e ‘relembrando’ o potencial da melanina existente em seus corpos (p. 161).

A fala do ativista negro evidencia uma noção de pertencimento que, como ele mesmo afirma, transcende a prática cotidiana, quase que existindo independente dessa como algo inscrito nos corpos negros. Na verdade, o mesmo julga ser herdeiro de uma prática passada que se perpetua no presente. Quando Wilson se manifesta dessa forma, ele está reivindicando o “fazer parte” da cultura negra por meio de manifestações que têm testemunhado uma perseguição atroz desde quando pôs os pés nessas terras, sendo estas infligidas principalmente sobre os terreiros de candomblé (percussão), do qual Wilson é Ogã. No Estado de Alagoas em particular, além da discriminação cotidiana existente em todo o país, nós tivemos o episódio do Quebra, já citado acima, o qual evidencia o nível de violência praticada contra o povo de santo. O que queremos dizer com isso é que a reivindicação da negritude se dá num contexto extremamente hostil, diante do qual os segmentos vitimizados passam a se apegar precisamente onde são tocados.

Quando o movimento negro se apropria de sua cultura, mesmo que para tanto ele utilize termos que identificariam uma concepção biologicista, o que ele está levando em conta é sua experiência de vida e não uma crença intransponível em diferenças raciais biologicamente determinadas como o quer Pinho. De uma forma ou de outra, as populações negras devem ser vistas também, como o resultado da implementação das teorias raciais do século XIX. Dito de outra forma, podemos afirmar que o negro parte de sua construção negativa para afirmar-se a sua maneira. É o ponto de partida de sua reconstrução no mundo. Tal prática não cristaliza estereótipos, ela os resignifica, como nós já comentamos em vários momentos de nosso trabalho. É nesse momento que o negro se liberta de sua prisão ao se voltar para e contra o estigma. A mesma compreensão serve para nos dirigirmos às atividades de formação desenvolvidas pelo movimento. O que ele quer é preparar os seus irmãos de infortúnio para o enfrentamento da realidade. Essa tem na melanina do negro não um “potencial”, mas um marcador bastante preciso e certo de demarcação sócio-espacial que delimita a forma do mesmo definir sua política. Tal política não parte do vazio, tampouco é fruto da imaginação fértil da militância negra. Ela é sim, o reflexo de sua realidade social.

A estratégia discursiva adotada pelo movimento negro também iria sofrer as críticas de um dos estudiosos que tem, na maioria das vezes, sido aceito de forma casuística pela academia brasileira. Estamos falando de Stuart Hall. Transcrevemos aqui, a crítica feita por ele:

O problema da estratégia positiva/negativa é que, ao adicionar imagens positivas ao repertório amplamente negativo do regime dominante de

representações, amplia a diversidade de formas pelas quais ‘ser negro’ é representada, mas ela não necessariamente substitui as representações negativas. Se os pares binários são mantidos, os significados continuam sendo forjados por eles. É uma estratégia que desafia os pares binários, mas que não os supera (HALL, 1997, p.274).

Hall parece preocupado com as variadas formas através das quais o “ser negro” é representado. As representações de quaisquer segmentos que sejam nunca deixarão de existir. O que queremos afirmar é que ao movimento negro não interessa se à ele for incutida variadas formas representacionais, certamente o movimento há de preferir as que tiverem um caráter positivo. Dito de outra forma, o problema não está na possibilidade de multiplicação das representações negras, mas sim, na maneira como o racismo classifica o negro. Os atuais estudiosos da identidade negra julgam ser o movimento negro capaz de criar uma resposta ao racismo que suplante a maneira como esse constrói o negro. Deveria o negro então se classificar de uma outra maneira que não partisse do racismo a ele dirigido. Não partir do estigma implica não só na negação de como o negro se configura na atualidade, mas também, resulta na criação de um ser inteiramente novo, o que ainda “ampliaria a diversidade de formas pelas quais ser negro é representada”, com a qual parece Hall estar preocupado. Parece-nos que Hall não atentou para isso. Mas não é com isso que Hall está preocupado. Ele está interessado na manutenção ou não do que chama de “pares binários”, ou seja, a tudo que seja definido não só como oposição entre si, como também ao compreendido como algo puro em oposição a um outro. Vejamos o que Hall (2003) ainda tem a nos dizer nesse debate:

Tenho a impressão de que, historicamente, nada poderia ter sido feito para intervir no campo dominado da cultura popular *mainstream*, para tentar conquistar algum espaço lá, sem o uso de estratégias através das quais aquelas dimensões fossem condensadas no significante ‘negro’. Onde estaríamos, conforme Bell Hooks comentou certa vez, sem um toque de essencialismo ou sem o que Gayatri Spivak chama de essencialismo estratégico, um momento necessário? A questão é se ainda estamos nesse momento, se esse constitui ainda uma base suficiente para as estratégias das novas intervenções (p. 344).

Nesse momento Hall questiona a necessidade de continuarmos utilizando o “significante negro” em nossas intervenções. Perguntamos a Hall se este “negro” deixou de ser classificado como tal na atualidade. Se sim, ele estaria certo em questionar a suficiência ou não de tal jargão.

No entanto, o que temos é a manutenção secular da discriminação racial em todo o planeta. Então porque o movimento negro mudaria seu discurso? É exatamente essa a proposta desse autor e de outros citados acima. Hall parece pretender abolir o termo negro, enquanto categoria aglutinadora de um segmento, quase que por decreto, senão, pelo menos à sua vontade. O problema é que seu desejo não condiz com a realidade dos fatos. Então sugerimos ao autor que primeiro tente convencer os propagadores do racismo da insuficiência do termo, para só depois o mesmo poder se dirigir aos segmentos diretamente afetados. Por motivos óbvios, acreditamos ser essa uma tarefa vã, porém, mais coerente.

Mais adiante em seu livro, seguindo o trecho citado acima, Hall vai classificar tal perspectiva como sendo “essencializante”. Vejamos como ele se expressa:

O momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético. No momento em que o significante “negro” é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir (p. 345).

Para Hall, referir-se ao termo “negro” só é possível no campo do “natural”, do “biológico”, do “genético”. O autor ignora que o racismo enquanto ideologia de estigmatização do outro, tem na idéia de inferioridade biológica seu pilar central sob a qual se dá sua construção social (GUIMARÃES, 1999). Não é o que Hall considera como sendo essencializante – o discurso com base na raça levado a cabo pelo movimento negro – que confunde o cultural com o natural, mas a própria ideologia racista. O autor acusa o movimento negro de arrancar o significante “negro” do campo “histórico”, “cultural” e “político”, quando na verdade é o contrário que ocorre, pois se de um lado os propagadores do racismo o naturalizam, é apenas o movimento negro que vai politizá-lo. Em outras palavras, o negro politiza o que o racismo lhe inculca como sendo biológico/natural. Contudo, para o autor, realizar tal exercício implica na valorização da “base” do racismo. De que ponto então nós devemos partir para o combate ao racismo se não de sua base? Como já discutimos em outro momento, é partindo da perspectiva na qual o negro é concebido que se deve basear a luta do negro para sua emancipação, uma vez que o mesmo não existe em sociedade senão dessa forma, como negro.

Stuart Hall se insere num momento do debate acerca da identidade negra, o qual caracterizamos como um momento de pregação de um individuo deslocado. Não é por acaso que facilmente localizamos em seus textos termos como “hibridismo”, “ambigüidade” e falas como a que segue: “Mas é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente a nossa atenção criativa agora” (p. 346). O exercício que Hall sugere não é algo ao qual o movimento negro organizado possa se dar ao luxo de realizar, mas, ainda assim, o autor não hesita em tecer suas criticas ao mesmo. Tudo isso é consequência do que o autor denomina de pós-modernismo. Esse seria o culpado de todos os deslocamentos identitários, não permitindo que os segmentos sociais se “agarrem” a qualquer tipo de identidade. Essa seria composta por um sem número de pertencimentos que faria do seu portador uma “metamorfose ambulante”, incapaz de se situar no meio em que vive. Não é apenas Hall que assume tal perspectiva de análise. Além dele teríamos ainda um estudioso chamado Homi K. Bhabha (1998), o qual parece também mergulhar nas mesmas águas daquele.

[...] A linguagem da critica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo [...] onde a construção de um objeto político que é novo, *nem um e nem outro* [...] (p. 51).

Assim como Hall, Bhabha parece criticar a perspectiva que compreende as categorias historicamente consagradas como sendo algo puro, separado, antagônicas entre si. No seu lugar ele propõe um modelo interpretativo que considere aquelas e outras categorias como participes de um processo de “hibridismo”, de “entre-tempo”, o qual vai desembocar na construção de um sujeito que poderíamos chamar de “nem um e nem outro”. Eis aqui o sujeito “novo” proposto por Bhabha. Traduzindo para a análise da cultura política, o que o autor propõe é que os segmentos que têm sido vitimas de ideologias discriminadoras e classificatórias se afirmem como “nem um e nem outro” ou, se preferir, como “entre-lugar”. Do que Bhabha está falando mesmo? Seria isso possível na prática? Acreditamos que não, pois as práticas de classificação negativa são muito bem precisas e definidas, não permitindo espaço, dessa forma, para algo que se paute na imprecisão, na indefinição. Dito de outra forma, para infelicidade de Bhabha, para tais ideologias ou se é ou não é.

No Brasil, assim como dito na introdução deste trabalho, tal perspectiva “caiu como uma luva” na tão apregoada idéia de ambigüidade de nossas relações raciais. Nesse sentido, percebemos um reforço na idéia e concepção presente no jargão popular brasileiro, qual seja, “quem é negro mesmo no Brasil?”. Isso sendo válido não apenas para o segmento afro-brasileiro, mas também para os demais. Temos aqui reforçado o culto à miscigenação enquanto fenômeno presente em nossa particularidade como nação e, conseqüentemente, gritada aos quatro cantos do mundo como exemplo a ser seguido, senão vejamos o que Maggie (2001) tem a nos dizer, referindo-se aos trabalhos contidos no livro por ela organizado:

Embora os trabalhos aqui apresentados não se refiram de forma direta ao problema das políticas públicas ante as desigualdades raciais, são úteis para pensar essa difícil questão no Brasil. É possível copiar soluções? Há formas mais brasileiras de enfrentar essa desigualdades? Por que a nossa ambigüidade não pode ser tomada como um sinal de ausência de ódio racial? Por que não tomar como legítimo o desejo de harmonia? Diante de um mundo onde os conflitos étnicos dilaceram pessoas e grupos de forma tão desumana, por que o Brasil não pode ser, apesar de tudo, um exemplo de uma utopia humanista desejada? (p. 21).

É bem verdade que nós brasileiros possuímos um desejo de harmonia entre os segmentos étnicos constitutivos de nosso povo. Não é outra coisa o que comprovam as pesquisas²⁰ feitas nessa área na medida em que a população se manifesta contrária às práticas discriminatórias muito embora também as pratique. Poderíamos dizer, porém, que termina aqui o que se convencionou chamar de ambigüidade em nossas relações raciais, uma vez que o ato discriminador nada tem de ambíguo, muito pelo contrário, é bastante eficaz em sua atuação, não permitindo nenhum tipo de “entre-lugar”, mas sim, definindo o lugar que cada contingente étnico deve ocupar. Ainda no trecho citado acima, a autora parece querer retomar as intenções do projeto da UNESCO da década de 1950, quando elegeu o Brasil como exemplo de convívio harmônico entre as raças. O mais interessante no argumento de Maggie é exatamente isso, o querer eleger o Brasil como um “exemplo de utopia humanista desejada”. Sob o seu ponto de vista, não acreditamos ser o Brasil o país supostamente mais habilitado para a conquista de tal posição. Talvez a França com toda sua história da Revolução Francesa, a qual influenciou um

²⁰ Para maiores informações consultar DATA FOLHA. *Racismo cordial*. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

sem número de movimentos, possa ser merecedora da alcunha de nação exemplo de utopia humanista, ainda assim, com fortíssimas controvérsias. Quanto às políticas públicas de ação afirmativa, a população negra espera até hoje uma resposta da autora para a resolução das desigualdades raciais.

Considerações Finais

A análise das representações de negritude verbalizadas pelo movimento negro de Alagoas nos permitiu realizar um exercício de problematização de seu discurso, o qual evidenciou a imagem, ou ainda, a idéia de negritude que aquele movimento manifesta em suas atividades e cosmologia. Tais representações foram obtidas por meio da investigação das manifestações políticas-culturais do movimento negro alagoano, bem como também, por meio de entrevistas a nós cedidas por seus militantes. Esses foram abordados tanto em sua singularidade como na protagonização conjunta da cultura negra no Estado, o que nos permitiu extrair as concepções daqueles em dois momentos que poderíamos classificar como sendo a idéia de seus pares e sua conformação no conjunto. Junto a esse processo adicionamos, sob a forma de diálogo, as perspectivas defendidas por alguns estudiosos que se debruçaram sobre a temática, de forma a obter uma conversação dialógica da qual depreendemos nossas conclusões.

Em nosso primeiro capítulo discutimos o papel exercido pelas organizações negras do Estado da Bahia, seja enquanto impulsionadoras de segmentos da cultura negra em Alagoas, seja como ideário presente no imaginário de seus militantes. Com relação à primeira situação, vimos como o surgimento das bandas percussivas baianas foi de fundamental importância para o aparecimento de suas irmãs em terras alagoanas. Tal fato é compreendido não só como a multiplicação de segmentos do gênero pelo país, mas também a utilização do mesmo como uma forma, ou mesmo um canal de redenção e libertação da cultura negra alagoana, aprisionada em séculos de perseguição ininterrupta, principalmente aos terreiros de candomblé do Estado. Com isso temos o aproveitamento de uma situação histórica dada para romper grilhões, sob o que se construía como sendo algo pertencente à cultura nacional. O mesmo podemos aferir da adoção da prática já tradicional entre os baianos, qual seja, a lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bomfim, por parte de alguns terreiros do Xangô alagoano, como forma de se inserir no campo do nacionalmente aceito, enquanto constitutivo da cultura brasileira.

Além desse aspecto, percebemos também a alusão à Bahia, por parte dos agentes negros alagoanos, como sendo sinônimo de legitimidade e mesmo título a ser ostentado, o que desembocou na institucionalização de um padrão do que deveria ser tido como de origem negra no seio das organizações negras alagoanas. Embora criticada por alguns, tal perspectiva foi

fortemente percebida como presente na maioria dos entrevistados. Apenas um ou outro afirmava estarmos depreciando a cultura local seja ela negra ou não. A despeito de tal fato, muitas foram as organizações que fizeram daquele momento de explosão das bandas afro um meio para trazer o que até então era visto e tido como folclórico para o campo da cultura negra, realizando dessa forma uma espécie de resgate junto às antigas tradições, por meio de um exercício renovador e atualizador de antigas práticas. É nesse sentido que temos o desenvolvimento de atividades culturais tais como o coco-de-roda, o pastoril, a taieira, o bumba-meu-boi, dentre outros, que são abrigados no teto de algumas bandas afro-alagoanas ainda existentes. Ainda nessa esteira, vimos o papel desempenhado por iniciativas capitaneadas por instituições estatais e mesmo do próprio movimento negro, criando atividades que situavam organizações culturais sob um mesmo terreno, o que, por sua vez, acabava por inculcar nos mesmos a insígnia de cultura negra.

Num outro momento, ensaiamos uma análise de como a atual conjuntura de promoção de igualdade racial, a qual se vê personificada na implementação da Lei 10.639/03 e do Programa de Ações Afirmativas da UFAL além das iniciativas estatais citadas acima, passam a interferir na disposição e conformação da dinâmica de atuação dos atores e instituições negras no Estado. Tal interferência muitas vezes acaba por também definir modelos e padrões de negritude segundo suas concepções e conceitos, seja no âmbito da definição do campo de atuação de um novo corpo de estudantes gradativamente inseridos no debate sobre as questões da população negra, seja na própria padronização das organizações negras já existentes. Percebemos ainda como tal conjuntura tem influenciado e até mesmo (re)configurado o interior de boa parte dos terreiros de Xangô, principalmente os da capital, de forma que esses passam a reivindicar de forma mais incisiva o seu pertencimento étnico, na medida em que intensificam sua participação nas instâncias deliberativas do movimento negro organizado, assim como também passam a querer desenvolver sob o teto de seu barracão manifestações culturais de origem afro-brasileira. É sobre esse assunto em particular que pretendemos dar continuidade em nossos estudos futuros.

Em nosso segundo capítulo, nos detivemos sobre o diálogo que estabelecemos entre as falas da militância negra alagoana e a perspectiva defendida por alguns dos estudiosos que abordaram a temática da identidade negra. Esses últimos foram divididos entre aqueles que se aproximavam da compreensão incorporada por aquela militância e os que têm uma posição divergente da mesma. No transcorrer de nossa análise ficou latente que as idéias, bem como as propostas feitas pelos estudiosos divergentes da política negra, não apenas não tinham base de

sustentação como muitas vezes se constituíam em simples crítica àquela política, completamente destituída de qualquer possibilidade de proposição de um novo fazer político junto àquele movimento. Quando isso não se dá, o que temos é uma proposição há muito já adotada pelo movimento negro²¹. A não sustentação de suas proposições se deve ao fato dos mesmos não considerarem ou ainda, reprovarem o discurso de base étnico-racial sob a justificativa de que fazê-lo implicaria na valorização do racismo por inversão. Entretanto, concluímos pela necessidade inarredável da manutenção daquele discurso uma vez que as populações negras no mundo não existem no mesmo senão como tais, ou seja, como negras. Disso decorre a manutenção do racismo enquanto mecanismo de marginalização socioeconômica do segmento negro, o qual, por sua vez, define quem pertence ou não a tal segmento.

²¹ GRUESO, Lúbia; ROSERO, Carlos; ESCOBAR, Arturo. O processo de organização da comunidade negra na costa meridional do pacífico da Colômbia. In: ALVAREZ, Sonia E. DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

Referências Bibliográficas

ANDREWS, George Reid. “O protesto político negro em São Paulo – 1888-1988”, In: *Estudos Afro-Ásiáticos* 21: 27-48, 1991.

_____. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Tradução: Magda Lopes. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

ANJOS, José Carlos dos. Etnia, Raça e Saúde: sob uma perspectiva nominalista. In: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Lívio (Orgs.). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2004.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Zezito de. Folclorização e significado cultural do negro. In: BARROS, Rachel R. de A.; CAVALCANTI, Bruno César; SUASSUNA, Clara (Orgs.). *Kulé-Kulé II: Visibilidades Negras*. Maceió: NEAB/ EDUFAL, 2006, pp. 106-109.

BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe: les identites ambiguës*. Paris: Decouverte, 1990.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares, 1994.

BASTIDE, Roger. *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

BERND, Zilé. *O que é negritude*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1988.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico; Dominação simbólica e lutas regionais, In: *O poder simbólico*. 5ª ed. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Editora Paralelo 15, 2006.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Tradução: Klauss B. Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: DIFEL, 1972.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, v. 1 e 2, 1978.

_____. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1954.

FRY, Peter. “As Aparências que Enganam: reflexões sobre ‘raça’ e saúde no Brasil.” In: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Lívio (Orgs.). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2004.

GASKELL, George. “Entrevistas individuais e grupais”. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução: Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2002.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOFFMAN, Ervin. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução: Márcia Bandeira de M. Leite. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

GRINKER, Roy Richard. “Houses in the Rainforest: gender and ethnicity among the Lese and Efe in Zaire”. In: GRINKER, Roy Richard; STEINER, Christopher (Eds.). *Perspectives on Africa: a reader in culture, history and representations*. Oxford, Blackwell, 1996, pp. 228-245.

GRUESO, Líbia; ROSERO, Carlos; ESCOBAR, Arturo. O processo de organização da comunidade negra na costa meridional do pacífico da Colômbia. In: ALVAREZ, Sonia E.

DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

_____. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 8ª ed. Rio de Janeiro:DP&A, 2003.

_____. “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?”, In: SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

_____. The Spectacle of the Other. In: HALL, Stuart (ed.). *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, 1997.

HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o Poder: O Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcelos (Orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MAUÉS, M^a Angélica Motta. Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial. *Estudos Afro-Asiáticos* 21: 119–129, 1991.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Editora Atica, 1986.

NÚCLEO DE ESTUDANTES NEGROS DA UFAL. *Quebrando grilhões, na luta pela organização da população negra*. (Tese apresentada como contribuição ao V Congresso do DCE/UFAL ocorrido em junho de 2007).

PIERUCCI, Antonio Flavio. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 1999.

PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de alagoas em 1912*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

RIBEIRO, Darcy. Assimilação ou segregação. In: RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SÁ, Celso Pereira de. Representações Sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane (Org.). *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

SADER, Èder. Idéias e questões. In: SADER, Èder. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANSONE, Livio. Nem somente preto ou negro. O sistema de classificação da cor no Brasil que muda. In: *Afro-Ásia* 18: 165-188, 1996.

_____. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

_____. Raça, Etnicidade e Saúde Reprodutiva: o caso afro-latino-americano. In: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Lívio (Orgs.). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2004.

SANTOS, Joel Rufino dos. *O que é racismo*, 12ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. 4ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, J. Paulo. (Orgs.). *Uma Revolução no Cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SILVA, Jeferson Santos da. Um movimento negro em Alagoas: A Associação Cultural Zumbi. In: BARROS, Rachel R. de A.; CAVALCANTI, Bruno César; SUASSUNA, Clara (Orgs.). *Kulé-Kulé II: Visibilidades Negras*. Maceió: NEAB/ EDUFAL, 2006, pp. 96-105.

SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994.

SILVA, Nádia Rodrigues da.; MOURA, Tereza Cristina Vidal de N. *Organizações não-governamentais e movimentos sociais populares em Alagoas*. Maceió: EDUFAL, 1997.

SOUZA FILHO, Edson Alves de. Análise de Representações Sociais. In: SPINK, Mary Jane (Org.). *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

SPINK, M. J. P. Representações sociais: questionando o estado da arte. *Psicologia & Sociedade*; 8 (2): 166-186; jul./dez. 1996.

TRAVASSOS, Sonia Duarte. Negros de todas as cores: capoeira e mobilidade social. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (Orgs.). *Brasil, um país de negros?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

APÊNDICE A

TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

ENTREVISTADA: PAULINHA

Jeferson: Paulinha, o que é ser negro pra você, ou negra?

Paulinha: É lembrar de meus familiares que [trecho inaudível] minha mãe, por exemplo, que com o seu jeito de nos tratar fazia com que nós assumíssemos nossa própria identidade, nosso próprio jeito de ser, jeito negro de ser, como nosso penteado, nos chamando de bonitas, os filhos todos de bonitos. Ser negro pra mim e viver na essência, na pele a minha negritude.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negra?

Paulinha: Eu sempre me senti negra porque lá em casa era costume dizer que negra é linda, que negro lindo [trecho inaudível] sempre tivemos essa vivência na família.

Jeferson: Como você manifesta a negritude ou o que é manifestar a negritude pra você?

Paulinha: Lutar pela garantia dos direitos. É dizer não ao sistema opressor que discrimina, que exclui, que separa.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra o que é que vem a sua cabeça?

Paulinha: Vem um apanhado de coisas, por exemplo: manifestações, além do jeito de ser vem manifestações que podem ser representadas em diversas esferas: artística, religioso, a própria cultura.

Jeferson: Quando falamos em Bahia o que é que vem a sua cabeça?

Paulinha: Uma comunidade semelhante a nossa não faço muita diferença que lugar de negro é na Bahia não, lugar de negro é em todo canto, em todas as esferas. Aqui em Alagoas nos temos uma comunidade negra identificada muito grande, muito numerosa. Agora, poucos buscam ocupar o seu espaço. Na Bahia é dada uma ênfase maior a questão da negritude porque eles buscam, eles correm mais. Mas nós aqui também corremos e aqui também tem negra e tem negro. É lugar de negro aqui também.

Jeferson: Quando falamos em África o que é que vem a sua cabeça?

Paulinha: Nossos antepassados. É bom pensar na África como nosso berço realmente da humanidade. Eu vejo a África como a mãezona.

Jeferson: Por que a escolha. Porque você optou a fazer esse trabalho que você desenvolve com jovens. O que foi que te levou a desenvolver esse trabalho com a juventude lá em Bebedouro?

Paulinha: Em primeiro [trecho inaudível] pelo assumir de minha própria identidade e um segundo plano por perceber que parte da nossa população é de fato excluída da sociedade. Então, foi uma forma de trazê-los pra essa luta com tantos companheiros e companheiras foi provocá-los pra que assumissem como eu assumo e gosto de me identificar como negra desenvolvendo primeiro ações, ações socio-educativas e a partir dessas ações sócio-educativas surgiu a necessidade de desenvolvermos ações culturais.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra em Alagoas o que é que vem a sua cabeça?

Paulinha: Serra da barriga. Serra da Barriga porque foi sem dúvida nenhuma o referencial maior de luta de toda nossa comunidade através da organização das negras e dos negros que antes de nos deram os primeiros passos em prol dessa liberdade que ainda almejamos de fato e de direito.

Jeferson: Quais os espaços mais importantes de manifestação da negritude em Alagoas, na sua opinião? Espaços físicos, ou como você quiser.

Paulinha: São poucos. São poucos porque a temática ela é desafiante, mas nos temos um berço, que é a Serra também e temos conseguido ocupar outras instâncias pra manifestar essa cultura, a exemplo da própria universidade, a partir de muitos esforços a universidade tem aberto esse espaço que é de direito da população negra também.

Jeferson: O que você consideraria como sendo de origem baiana e sendo de origem local? Você faz essa diferença como é que você vê isso? Assim, sendo de origem, no que diz respeito a cultura negra, claro. Você vê alguma coisa de influência da Bahia em relação a Alagoas no que diz respeito às manifestações culturais negras? Como é que você vê isso?

Paulinha: Nós temos nosso próprio jeito de fazer cultura. Eu creio que a Bahia tá em audiência por conta da mídia, por conta das expressões que lá são praticadas com mais ênfase, com mais intensidade. Mas eu não faço muita comparação assim, isso é da Bahia isso é de Alagoas, não, eu acho que a manifestação ela é geral. Agora, lógico, é dado mais atenção ao que vem da Bahia, ao que é da Bahia porque não sabemos valorizar aquilo que também é nosso. Já é de nossa identidade cultural negra, aí preferimos muitas vezes priorizar aquilo que vem de fora sem perceber que ao nosso lado nós temos tudo, todo um potencial, todo um potencial humano principalmente, que faz também arte tanto quanto os baianos.

Jeferson: Fique a vontade pra você falar o que você quiser a mais.

Paulinha: Seria interessante que houvesse espaços como esses de entrevistas nas comunidades para que nós pudéssemos a partir de questionários, indagações, de argumentos trazer toda população que continua lá no anonimato, mas que de uma forma ou de outra ta fazendo a arte, tá fazendo cultura negra, ta militando como afrodescendente na sua instância, na sua base, na sua comunidade e sem perceber que pode dá uma contribuição maior. Eu acho que a gente enquanto militante negro e negra a gente tem que correr mais pras comunidades, levar mais trabalho semelhante a essa entrevista, levar um pouco da nossa manifestação pra despertar neles esse potencial que eles tem.

Jeferson: Então tá ótimo. Obrigado, Paulinha.

Paulinha: Obrigado você Jeferson e eu, assim, quero sem dúvida nenhuma que você desenvolva um bom trabalho, continue desenvolvendo um bom trabalho e volta pra tua terra viu. Alagoas te espera de braços abertos. (risos).

Paulinha: É importante, Jeferson, também que eu ressalve que eu lembrei, agora após ter terminado a entrevista, é que momentos fortes, assim, que me fez também sentir negro era a forma das histórias em que meus pais contavam quando crianças, falando dos pais deles. Era muito interessante saber de como foi a vivência de meus pais enquanto crianças com os pais deles. E só trazia a presença do ser negro dentro de nossa família. Então, assim, começou muito cedo a minha identificação com o meu ser negra por conta de ter um laço familiar forte, presente na nossa vivencia de casa. Outro momento, assim, de espaço de manifestação da cultura negra, sem dúvida nenhuma, são as nossas comunidades. Nós temos bairros históricos aqui de aglomerações de negras e negros com um potencial imenso e que não são descobertos, ficam no anonimato, o governo não investe. Nós que somos movimento negro organizado é que estamos na medida do possível presentes nessas comunidades, mas falta muito, falta recursos pra nós chegarmos. Não temos muitas vezes condições financeiras de estarmos em determinadas comunidades porque são tantas comunidades que fica difícil. Se fizermos um mapeamento a gente vai descobrir. Bairro do jacintinho, bairro do bebedouro, bairro do trapiche. São comunidades que a gente pode considerar remanescentes dentro da nossa cidade e que o trabalho de incentivo ao desenvolvimento da cultura negra é super fraco. Mas eu acho que um dos lugares importantíssimo onde existe manifestação cultural é a própria comunidade, cada um fazendo do seu jeito de ser a cultura e a identidade negra acontecer, com diversas manifestações. Valeu!

ENTREVISTADO: WILSON

Jeferson: Wilson, o que é ser negro pra você?

Wilson: Ser negro pra mim é além de tudo consciência, mesmo porque muita gente acha que negritude é apenas pigmentação e tal, eu acho que independente de pigmentação ser negro é ter consciência negra. Eu absorvi consciência negra eu acho que 1993 mais ou menos, até aí eu achava que era branco, eu achava que era branco. Foi nessa época que eu vim absorver a consciência, a base da negritude. Eu conheço pessoas brancas em tese, né, de pigmentação clara que tem a consciência negra e tem uma consciência muito mais forte do que alguns negros, isso é interessante.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negro?

Wilson: Justamente, era uma aula de dança afro-primitiva onde eu tocava percussão e nessa aula essa aula foi pra um pessoal de classe média alta numa academia de dança, onde fui eu e o professor de dança e aí eu sentava e botava o atabaquezinho lá pra tocar e na frente do espelho o povo todo da classe media e tal e eu lá no meio. Aí eu senti mesmo a diferença de cor, foi nesse momento, 1993, foi quando eu falei: caramba eu sou preto, negro, né? Isso foi pra mim uma descoberta fenomenal.

Jeferson: Como você manifesta a negritude? Ou, o que é manifestar a negritude pra você?

Wilson: Rapaz olhe, veja bem, o que é manifestar a negritude, né? Só o fato da gente tá trabalhando com cultura, nossa cultura afro que aqui no Brasil é uma cultura de resistência eu acho que não tem representatividade melhor do que você tá trabalhando com sua própria cultura ta entendendo? O que é manifestar a negritude? Por exemplo, tocar tambor pra mim é manifestar a negritude, né? A resistência, quando você utiliza um colar, um brajá do teu santo, por exemplo, isso pra mim é manifestar a negritude, isso é manifestar a negritude. O cabelo, por exemplo, quando o cara deixa o cabelo da forma como quer deixar, acho que se permitir ser quem é, isso aí é manifestar, não só manifestar a negritude mas seja lá, de repente você é índio ou branco entendeu? Manifestar a tua personalidade.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra o que vem a sua cabeça?

Wilson: Cultura negra, quando falamos em cultura negra o que é que vem a minha cabeça? Meu irmão, vem mil coisas a minha cabeça, principalmente cores, diversidade, o colorido, alegria e tal, o multicolorido acho que é a primeira coisa que vem a cabeça quando se fala em cultura negra pra mim. O multicolorido e som de tambores. Isso é a primeira coisa, alegria, isso é o que vem a minha cabeça quando se fala em cultura negra.

Jeferson: Quando falamos em Bahia o que é que vem a sua cabeça?

Wilson: Bahia pra mim simboliza resistência, né? Resistência pura, né? Enfim, tem muita gente que fala que a Bahia é a Meca, no Brasil, é a Meca da cultura negra e, enfim, eu acredito que seja

mesmo sabe. Tem uma historinha interessante que se tu quiser eu conto, ela é curta e diz o seguinte: tem um colega nosso aqui, aqui de Maceió, que trabalha com teatro, né? E o camarada foi passar um tempo na Bahia, um cara branco e tal, gente boa, tudo, foi passar um tempo na Bahia trabalhando, né? E queria morar na Bahia, só que quando chegou lá o cara passou três meses e voltou, e aí veio trocar uma idéia comigo: bicho, cara, a galera na Bahia é complicada, a negritude na Bahia, aqueles negros de nariz empinado e tal. Então, a negritude na Bahia pelo que eu percebo, acho que a grande maioria dos que tão ali no centro e tal tem uma auto-estima muito legal e que é interessante, coisa que a gente não vê aqui em Alagoas, entendeu? Acho que a estima da negritude baiana ela é bem elevada e quando penso em Bahia penso em resistência e auto-estima da negritude.

Jeferson: Quando falamos em África o que vem a sua cabeça?

Wilson: Casa, quando a gente fala em África, eu sempre imagino, é até complicado falar em África porque é dor mesmo, a gente imagina os nossos ancestrais indo de lá pra cá nos navios negreiros. Isso aí é o que remete quando se fala em África. E África, até hoje, é sofrimento, né? Meu irmão, quer queira quer não é um povo sofrido pra caramba. Mas, a primeira imagem que vem na cabeça quando se fala em África é o nosso povo vindo dela pra cá nos navios negreiros, forçados a trabalhar como escravos aqui. É isso o que me vem à cabeça quando se fala em África.

Jeferson: E qual a relação que você faz entre, tipo, África e o que você pratica hoje?

Wilson: Rapaz olhe é, eu acho que essa relação é uma relação que ela transcende a prática, tá entendendo? Não que eu sou apenas o que eu faço hoje, como percussionista no estado, entendeu? Mas o grande número de negros que trabalham com cultura afro no Brasil, acho que essas atividades elas transcendem a prática e passa pro campo espiritual mesmo, pro campo até, eu acho que algumas lembranças tão no campo do subconsciente nosso, entendeu? É uma herança genética que, sei lá, pra explicar é meio complicado, mas eu acho que transcende a prática, tá entendendo? Não somente prática, não é somente tocar o tambor por tocar entendeu? Tem uma coisa interessante que é uma filosofia popular que um amigo falou há uns dias atrás, que quando você tá aprendendo, por exemplo, a tocar um tambor, quando você tá aprendendo a dançar um passo afro, ou coisa desse tipo, você não tá simplesmente aprendendo, você tá relembrando. Isso é muito interessante porque é como se você já tivesse aqui, já tivesse em vida aqui. Então, pra mim é mais ou menos por aí entendeu. É uma coisa que tá impregnada e não tem nem como fugir.

Jeferson: Wilson, porque a percussão como forma de manifestar a cultura negra?

Wilson: Eu acho que a percussão, o som dos tambores, eu acho que é o símbolo, na minha concepção, é o símbolo maior de manifestação da cultura afro, não só afro-brasileira, mas da cultura afro no mundo inteiro, porque a gente sabe que o negro, a cultura afro, foi disseminada em boa parte do mundo, Cuba, enfim, em boa parte do mundo essa cultura foi disseminada e o tambor como eu já falei agora pouco é o símbolo maior, na minha concepção, é o símbolo maior, porque é o símbolo que representa comunicação, né? É um símbolo de comunicação, tá

totalmente ligado a comunicação, né? Fala-se de Aian, Aian que é o deus do tambor, a divindade que vive dentro do tambor. Então na nossa religiosidade o tambor, tem um tambor que é como se ele fosse vivo, como se fosse um orixá, uma entidade, tá entendendo? E a força disso aí é fenomenal, você vê que acompanha todas as tradições, dança, seja ela religiosa ou profana de origem negra, o tambor tá lá presente sempre. É uma forma de comunicar mesmo. A gente sabe que a história do tambor nas tribos africanas, ainda hoje utilizam o tambor como elemento de comunicação, né? E, pra a gente atualmente, na época contemporânea, né velho? Pra a gente o tambor tem um significado fortíssimo na representação da cultura afro.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra em Alagoas o que vem a sua cabeça?

Wilson: Tem que falar o seguinte, a gente tem consciência que Alagoas, meu irmão, é um dos estados brasileiros que tem uma tradição, uma das tradições mais fortes em se tratando de cultura afro, né? Só que essa tradição ela vem sendo bombardeada como em outros lugares também ela tem sido bombardeada, mas aqui parece que a nossa resistência não foi tão forte como em outros lugares, como na Bahia, por exemplo, ou em Pernambuco, tá entendendo? Nós temos, poxa, nós temos Zumbi dos Palmares, nós temos uma série de heróis aí, de figuras representativas nesse segmento, nesse segmento de luta pela liberdade e tudo, temos tia Marcelina e uma série de outros babalaôs que representaram, na sua época, uma força tremenda na religiosidade afro no Brasil, que tem uma simbologia fortíssima, essas figura, são figuras respeitadas e tal, e hoje em dia eu acho que nós perdemos muito, sabe? Nós perdemos muito. Temos a historia, né? Temos a história, mas a prática mesmo acho que só alguns negros, existem alguns negros, alguns grupos isolados que fazem um trabalho, faz um trabalho sério, que fazem um trabalho de resgate mesmo, se é possível usar essa palavra, mas a organização de movimento negro em nosso estado ainda tá muito falha, ainda peca muito, tá entendendo? Quando se fala em movimento negro no estado de Alagoas se fala em grupos, em pequenos grupos trabalhando em suas áreas, é uma coisa meio isolada, são grupos pequenos, não existe um movimento unificado, ainda, e a nossa luta é justamente pra tentar unificar isso. Eu acho que a gente vai conseguir, né? Só basta tentar.

Jeferson: Quais os espaços mais importantes de manifestação da negritude em Alagoas?

Wilson: Meu irmão, ainda hoje não deixa de ser a periferia, não deixa de ser a periferia os espaços mais importantes. Por exemplo, o Vergel do Lago, o Jacintinho, Bebedouro, eu falo de Maceió, da cidade de Maceió que é onde eu transito mais. Eu lembro que na década de 80, por exemplo, entendeu? Esse movimento, eles eram bem mais fortes, eles eram bem mais fortes. No Vergel do Lago, tipo, não sendo exagerado, mas a cada dois quarteirões você tinha um terreiro de candomblé, entendeu? Um terreiro tocando tambor. Se você saía na noite você, geralmente, a gente saía e como eu falei da questão do tambor, da comunicação, a gente saía procurando os batuque, né? Meu irmão, ouvi os batuques, entendeu? Geralmente tinha, quase todo dia tinha, batuque pra ir, capoeira, hoje em dia já tá mais enfraquecido. Isso aí é uma questão que a gente, uma coisa que a gente já conhece, essa coisa da atração, né velho? A cultura do colonizador ela vem sendo sempre a cada dia mais ela vem sendo injetada na comunidade que tá ainda inconsciente, tá entendendo? Tá ainda inconsciente, aquela coisa do subconsciente que eu te falei. Acho que manifestação dentro da periferia do nosso estado ela é muito mais subconsciente do que consciente, tá entendendo? É uma coisa natural, assim, ainda. É uma coisa natural que tá dando lugar até por conta da falta de consciência, tá dando lugar pra cultura do colonizador, pra

essa cultura de massa que tá massacrando a cultura negra no estado, entendeu? E pelo fato de a gente não ter uma organização ainda que cuide desses pontos e tal, a gente não tem, quer dizer, a gente tem uma organização no papel na verdade. A gente não tem uma organização que, como é que eu posso dizer, que se comprometa com essa coisa de tentativa de conscientização da negritude da periferia. Se a gente tivesse isso a gente tem consciência que a gente teria um “bum” mesmo da cultura afro-alagoana que é fortíssima, só tem, eu acho que ainda tá encubado, né? velho...isso aí por conta de uma seqüência de fatos que aconteceram durante a história. 1912 pra Cá, por exemplo, como eu falei, essa cultura vem sendo bombardeada e ser negro no estado de Alagoas (tá acabando nosso tempo é?) ser negro no estado de Alagoas, o que é que acontece? Antes a gente sabe que ser negro, ter a pigmentação com, ter a pigmentação avantajada de melanina, né? Velho, no estado de Alagoas ou em qualquer lugar do Brasil, né velho, é complicado. Agora imagine o que é você ser negro e além de ser negro ter a tua cultura bombardeada o tempo todo, neguinho dizendo que a tua cultura é uma cultura inferior, é uma cultura ruim, que o coco de roda não é legal, que a capoeira é coisa de maloqueiro, que o terreiro é coisa do diabo. Imagine o que é isso. Chega um ponto que você começa a negar isso, essa cultura não é minha, você começa a negar. É o que acontece na periferia, a rapaziada nega. Ainda hoje nega porque não tem essa coisa da, de uma organização mesmo do movimento que leve essa estima pros camarada, assim como acontece em Salvador, por exemplo, como acontece em Recife e em outros lugares do Brasil, e vamos pra frente. Espero que a gente consiga um dia, né velho, montar essa organização. Esse é meu sonho.

Jeferson: Quais lugares o movimento negro tem trabalhado como espaço de manifestação dessa negritude?

Wilson: Olhe, espaço físico cara, que a gente pode enumerar alguns espaços físicos, por exemplo, o pessoal do afoxé Odoia na ponta da terra que é um terreiro lá que um terreiro de candomblé e tal, no estado. Bom, temos lá o pessoal do Odoia, temos o pessoal da Paulinha, os Malungos do Ilê, deixa ver outro espaço importante que a rapaziada também manifesta isso, né? Em Viçosa a gente conhece o trabalho do Sandro que é um trabalho super interessante com percussão que abrange uns 60 adolescentes de uma comunidade lá de Viçosa, um trabalho voltado também pra conscientização porque não é somente a percussão em si ou a atividade artística, afro artística que vai, sabe, conscientizar ou livrar, não, ela tem que vir acompanhada de uma filosofia mesmo, de um discurso, entendeu? Ela tem que vir acompanhada disso. Por exemplo, o tambor hoje em dia é uma coisa que atrai muito, né? A percussão ela atrai muito, até porque tá na moda, o maracatu é moda, o samba é moda, a capoeira hoje em dia é moda, hoje em dia, por exemplo, uma coisa que quer queira quer não ta se transformando em esporte de elite, então isso atrai entendeu. Isso é um chamariz muito legal e a gente, a rapaziada, tem utilizado os espaços que eu conheço como isca mesmo, ta entendendo? Pra tentar conscientizar, e quando o cara tenta conscientizar não apenas conscientizar o negro de pigmentação mais avantajada, não é isso, é tentar conscientizar também o branco que vem. Por exemplo, a gente tem aula de maracatu aqui no nosso espaço no centro belas artes, aqui no centro de Maceió e a maioria das pessoas que procuram essas aulas são pessoas de elite, ta entendendo? O pessoal da burguesia alagoana ta procurando essas aulas. Então, a gente tem aqui uma gama de pessoas brancas, em tese, e pra gente tem sido perfeito, porque a gente tem a possibilidade de levantar um discurso bem interessante nesse sentido, tá entendendo? No sentido, uma vez me perguntaram: poxa, a gente vai levantar a bandeira do movimento negro é? Tudo bem, a gente tem consciência que a gente tem um pouquinho de

sangue, mas não é a gente que vai levantar a bandeira do movimento negro. Eu falei, não, a gente não vai levantar a bandeira do movimento negro, a gente vai levantar a bandeira da diversidade. Porque se é pra democratizar cultura, porque tambor, vamos supor que tambor seja cultura de negro e aí agora o outro lado lá ta querendo democratizar, ta querendo participar porque diz que é cultura brasileira e ele também é brasileiro e sendo brasileira a cultura, a cultura também é dele. Tudo bem se a cultura é sua vamos democratizar a cultura. Se a gente vai democratizar a cultura vamos democratizar os outros bens, vamos democratizar a educação, vamos democratizar os espaços mais abastados, Ponta Verde, Pajuçara e coisa e tal. Vamos democratizar o conhecimento, e esse tipo de diálogo a gente tem estabelecido nos espaços onde essa [trecho inaudível] e eu faço questão de criar multiplicadores no nosso espaço, ta entendendo? O Sandro faz parte do nosso espaço, do nosso grupo, a orquestra de tambores e ta lá em Viçosa fazendo um trabalho e esse vírus já foi passado pra ele, ta entendendo? E a gente tenta passar pra outros e tal, e tentando ramificar esse discurso porque eu acho que é importante.

Jeferson: O que você considera como sendo de origem baiana e o que você considera como sendo de origem local na cultura negra?

Wilson: Local que você fala é de Alagoas? Olhe veja só, falar sobre esse tema é um pouquinho complexo porque há quem diga que a capoeira, por exemplo, é uma tradição de origem local certo, é uma tradição de origem alagoana, há quem diga. Há pessoas que falam que a capoeira surgiu como forma de contrapor a opressão e tal, e provavelmente nos quilombos, né? É uma luta de guerra, de auto-defesa e tal, há quem diga que começou nos quilombos. Só que na Bahia a capoeira é muito mais acentuada, na Bahia a capoeira é super acentuada. Há quem diga também que, por exemplo, o maracatu também aconteceu aqui em Alagoas, também aconteceu muita manifestação de maracatu por volta de 1900, tanto em Alagoas quanto em Pernambuco, só que em Alagoas era super forte. Há quem diga que o coco de roda é nosso, é de Alagoas e tal, mas em Pernambuco ele também existe, entendeu. Então é muito complexo falar dessa questão. Eu acho que essas manifestações tipo coco de roda, maracatu, capoeira, maculêlê, essas manifestações dessa região eu gostaria mais de falar da questão regional mesmo entendeu, da questão regional. Acontece em todos esses estados, tanto em Pernambuco quanto em Salvador ou em Alagoas, mas em alguns estados algumas se sobressaem mais, como no caso da capoeira em Salvador, como no caso do maracatu em Pernambuco. A gente não quer dizer que a gente também não tenha capoeira por exemplo. Né? Isso também não quer dizer que a gente não tenha samba por exemplo. Então, fica complicado de você dizer aonde surgiu de fato, né? Aonde surgiu de fato. O que a gente pode dizer é o seguinte: quais são as que se sobressaem aqui no estado e porque, porque é que a capoeira se sobressai, por exemplo, em Salvador. De repente, tem alguns fatores que, como é que eu posso dizer, existem alguns fatores que facilitaram, tá entendendo? A propagação da capoeira em Salvador. Tem alguns fatores que facilitaram a propagação do coco de roda em Alagoas, no caso da tapagem da casa de taipa, não sei o quê, da dança e tal, aí vira tradição, né? Isso não quer dizer que o coco de roda, por exemplo, aí eu vou ser meio polêmico, ele tenha surgido de fato em Alagoas, ta entendendo? Isso não quer dizer que a capoeira tenha surgido de fato em Salvador.

Jeferson: Com relação especificamente as bandas de percussão afro daqui do estado de Alagoas, qual a relação que você faz entre essas bandas, esse fenômeno das bandas de percussão, né?

Essas bandas históricas: Afro Mandela e as outras, o seu grupo mesmo com as bandas de percussão de Salvador que existe na Bahia como Timbalada, Ilê?

Wilson: Esse fenômeno desses grupos aconteceu na década de 90, no começo da década de 90 quando teve aquele “bum” do Olodum, e por conta da nossa identidade ter sido tão surrada, né meu irmão? Porque a gente tem uma identidade cultural fortíssima, sim, tá entendendo? Só que a nossa identidade foi surrada ao ponto do alagoano ele ficar meio sem nexos mesmo, ele tá meio, ainda tá um pouco perdido, a gente tá começando a rever e a fazer releituras de algumas coisas hoje, tá entendendo? Com essa consciência. Essas bandas começaram a surgir, esses blocos afro, como a rapaziada chamava, por conta do fenômeno Olodum e isso foi bom de certa forma, o samba reggae do neguinho do samba, o samba do ile aie, aí veio pra cá e tal e a rapaziada se juntou, em alguns bairros a galera se juntava e fazia uns instrumentos e tal e criava um bloco afro. Então a cada semana você via um bloco afro surgir na cidade, entendeu. A gente tinha uns 60 blocos afro aqui na cidade. Era muita coisa na década de 90. Foi um fenômeno danado, uma coisa muito doida. Isso foi uma certa invasão da cultura, permitida, da cultura baiana, afro-baiana, no nosso território, uma invasão permitida, né? Até por falta, né? Qual era o tambor que a gente ia tocar, a gente tocava o tambor do candomblé, entendeu, e o tambor do candomblé ele tinha que ser tocado dentro do terreiro. Ele não ia pra praça, até pelo fato da gente não querer profanar o tambor mesmo, profanar os toques, os ritmos dos orixás, não era permitido, né velho, colocar isso na rua. Mas tem uma coisa aqui que a gente pode botar na rua que é o que o Olodum tá fazendo lá, então vamos botar na rua, aí surgiram, quer dizer, era uma manifestação, uma possibilidade de manifestação que tava reprimida na época e o Olodum deu a possibilidade do cara falar: vamos por os tambor na rua e tal. Isso foi bom porque criou de certa forma uma rede e um elo de discussão, entendeu? Aí você pode juntar percussionistas, né, que tavam parados e formar outros percussionistas. Então, foi uma possibilidade fomentar uma coisa que tava um pouco incubada de certa forma, tá entendendo? Essa coisa da percussão no estado de Alagoas, entendeu. E aí tal, lá vai, só que aí com o tempo o Olodum foi descendo e com o Olodum descendo, em tese, o sucesso do Olodum foi parando um pouco mais e tal, aquela coisa dos shows, na televisão toda hora, na mídia pesada. Com isso, os nossos blocos afro também foram, até porque era uma coisa de momento, não era uma coisa de tradição nossa. E aí esses blocos afros foram se desfazendo, entendeu? E com esses blocos afros se desfazendo, tipo o afro Mandela, Axé Zumbi, Afro Zumbi, são dezenas de blocos que a gente pode tá enumerando. Com esses blocos afros se desfazendo, esses blocos formaram muitos percussionistas que ficaram sem fazer nada, entendeu. Os caras não tinham mais o que fazer. Vai tocar com o que? Aonde? Pra quem? Não tem, entendeu? Não tem mais bloco afro, então vende os tambores, se desfaz, tem muito tambor que tá parado ainda na sede dos blocos e tudo, só que paramos os blocos e de 90, eu acho que 2000, 2001, começou a acontecer um outro movimento percussivo. A gente tá começando a criar, tá buscando, através de alguns percussionistas, uma identidade mesmo, uma identidade baseada nos ritmos afro tradicionais, os ritmos do candomblé, entendeu? Então, não é pegar o ritmo de candomblé e profanar e tal. Não é bem isso. É tentar fazer uma releitura de uma coisa que a gente já tem e tem muito que é uma diversidade incrível, né velho? Se você for falar de ritmos de candomblé, por exemplo, é uma diversidade incrível que a gente tem dentro dos terreiros. E se você for falar de ritmos dos folguedos alagoanos, pô, só de folguedos a gente deve ter uns vinte e nove ritmos distintos, tá entendendo? Então, a possibilidade, a gente tem possibilidade de criar muito grande, entendeu? Uma possibilidade de criar muito grande. E agora a gente tá começando a fazer isso, por exemplo, no caso da orquestra de tambores que a gente

pega algumas coisas do candomblé e traz pra nossa realidade atual, pro contexto atual e faz releitura desse ritmo, porque aí é coisa que a gente conhece, porque a gente conhece desde menino, a gente nasceu e se criou escutando isso, ta entendendo? A grande maioria dos percussionistas da orquestra de tambores são ogãs, são pessoas que tocam no candomblé e tal, e os outros, grupos de percussão como no caso do pessoal do Odoia que já citei agora pouco e outros blocos que tão surgindo, outros grupos de percussão que tão surgindo na cidade. Eu acho que é um momento novo que a gente ta vivendo, um momento de descoberta mesmo, artística, né velho? Baseado na realidade afro-alagoana. Acho que é um momento muito interessante que a gente tem vivido com relação a percussão.

Jeferson: Você teria mais alguma coisa pra colocar irmão?

Wilson: Veja bem, eu acho que uma das coisas que a gente tem que martelar, minha cabeça, que eu já falei e gostaria de enfatizar é a questão da possibilidade de a gente tentar, inclusive através do Fórum de Entidades Negras, a gente vem tentando e tal, vê se a gente consegue, né velho, unificar essa rapaziada, tentar unificar porque a gente sabe, né velho, que tanto a negritude ou qualquer outro movimento que queira se afirmar de fato, entendeu, tem que ta junto, entendeu meu irmão? Não adianta, um tambor só não faz essa zuada toda não entendeu? A rapaziada tem que ta junto mesmo, tem que ta utilizando o tambor, utilizando a dança, utilizando as cores ta entendendo? A diversidade de cores que é próprio da nossa cultura, né velho? O colorido, utilizando esses artifícios pra conquistar as pessoas pro diálogo, você ta me entendendo? Porque é importante o diálogo. A gente vê quem é negro, tem consciência, sabe disso, né velho, da dor que a gente vive no dia-a-dia, ta entendendo? E, principalmente no Brasil, e é necessário se discutir isso, ta entendendo velho? Utilizar a arte negra que é uma arte maravilhosa, todo mundo sabe disso, utilizar nossa arte como um chamariz mesmo pro diálogo pra possibilidade, não é a possibilidade de ascensão de uma etnia em detrimento da outra não, é a possibilidade de a gente pelo menos tentar promover a diversidade de fato, sem balela ta entendendo? Promover isso de fato sem balela. Porque essa coisa da violência, porra, todo mundo já sabe, né velho? Essa história da violência que a gente vive no nosso país, essa coisa da fome, do cara que é assaltado na rua e geralmente é um irmão, ta entendendo? Geralmente é preto, né velho, que assalta na rua ta entendendo? Tudo isso, meu irmão, ainda é decorrente da desigualdade que a gente vive, dessa desigualdade que a gente passa. Isso não é discurso da boca pra fora não, porque a gente vive isso o dia inteiro, todo dia ta entendendo? Isso é filosofia de quem vive isso, que ta na seqüência que ta na batalha o dia todo. Mas só que a gente só vai conseguir mover uma pedra, ou outra né velho, e a gente já viu que é possível, em alguns lugares as pessoas conseguem fazer, pelo menos andar um pouco, né? A gente só vai conseguir se a gente tiver junto. Há quem diga que em alguns lugares não existe movimento negro, existe negro em movimento. Mas a gente tem mudar essa realidade, juntar as pessoas porque uma coisa que tem que começar a acabar no movimento negro e não é só no movimento negro em Alagoas não, se a gente for analisar é no movimento negro no Brasil, não sou eu que falo, isso aí é uma constatação, uma coisa que tem que acabar é o negro intelectual, sabe, tem acabar essa coisa de alguns negros intelectuais, sabe, usar a cultura afro-brasileira, usar a dor dos irmãos pra auto-promoção, sabe velho, isso tem que acabar de fato, essa coisa, essa palavra que foi tão utilizada nos últimos dias aqui em Alagoas, essa coisa da cooptação. O cara ser cooptado pelo poder. Uma coisa é você tentar andar em paralelo, andar junto, tentar reivindicar e tal, criar projetos e dialogar, outra coisa é você se vender utilizando o discurso da negritude, isso é meio complicado. Isso aí tem que acabar e a gente tem que ta tentando detectar essas figuras e tentar anular essas figuras da possibilidade de um movimento.

ENTREVISTADO: ARI.

Jeferson: Ari, o que é ser negro pra você?

ARI: ser negro, não é se classificar só pela cor ou pelo uso de um cabelo ou por ta dançando reggae ou cantando, mas sim é você ter uma consciência ampla de ser um ser humano, de assumir os seus costumes, de buscar as suas origens, as suas historias e começar a praticar pra que as coisas não fique realmente só no discurso, enfim, fique na pratica. E o que falta de muitas pessoas é assumir essa coisa mesmo de ser negro né. O cara é negro mas ele não busca sua historia, não busca cultuar as suas origens e ele começa a praticar tudo que é do sistema, tudo que é do racista, do branco que ele vê bonito ele começa a usar e deixar de usar a camiseta que fica legal nele que é a camiseta da África, uma camiseta que tem tudo haver de zumbi. Então, assim, ser negro pra mim é ter consciência independente de cor.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negro?

Ari: Em 87, em 1987 o governo federal começou a investir na campanha da abolição, dos cem anos da abolição. Um ano antes de 1988...uma coisa assim. E se falava em cem anos de abolição...que caramba é esse,o que é que ta acontecendo né. Minha família era uma família pobre e uma família posso dizer assim meio desarticulada e muito voadores. Existem pessoas com cabelo crespo de trança mas se você chamar ele de negro ele vai querer te agredir e aí foi que eu comecei a buscar na época... existia a secretaria de cultura aqui próximo do centro e eu fui até lá. Existia uma biblioteca, na época ainda era Zezito Araújo que tava ainda na associação e eu peguei um monte de dados e comecei a ler e comecei a ver o que realmente tava acontecendo e aí busquei a historia da minha mãe né...que a minha mãe foi uma das pessoas que participou da construção da escola de samba unidos do poço. Então minha mãe tocava violão, uma negra bonita, tal...foi aí que eu disse...eu tenho que assumir minhas origens, eu não posso ficar mais nessa de que eu sou moreninho, diz que moreno negro é, e aí eu assumi. Mas no momento que eu assumi você sabe que tem o impacto né. Aí a rejeição familiar começa a colocar você como um louco, um doido....que não existe isso....você é que ta fazendo isso, isso não existe. Então é uma falta de informação e uma grande desinformação dentro da família que eles começam a perpetuar todo esse processo. Então assim, nessa época dos cem anos de abolição eu comecei a me sentir muito negro e comecei realmente a buscar minhas origens, começar a buscar realmente assumir o que eu era e o que eu sou.

Jeferson: Como você manifesta a negritude ou o que é manifestar a negritude pra você?

Ari: Existe a manifestação da batucada que todo mundo assim...eu acho que pra mim o movimento negro vai acontecer em todo o mundo. Uma semana eu tava lá na Ufal dando uma palestra sobre cultura popular e eu disse que o reggae ele é muito universal. Enquanto existir negro no mundo existirá reggae. Enquanto existir negros no mundo encontrará samba reggae e todo o processo da batida do negro...porque um cidadão falava assim: o reggae é jamaicano...eu digo sim ele foi criado pelos escravos jamaicanos que saíram da África pra Jamaica, certo, e no

Brasil não é diferente, em todo nordeste muitos negros cultuam samba, reggae e assim vai. Agora existe a batucada...Eu acho que a manifestação pra mim ela tem que ser política e de conscientização. A batucada ela serve pra chamar a atenção mas o que o movimento ta precisando hoje aqui em Alagoas ele ta meio que esfarelado, você sabe muito bem disso...existe mais de 80 entidades negras entre religiões, grupos de teatros, bandas de reggae, bandas afro, mas cada um na sua, cada um fazendo um pouquinho e ao mesmo tempo entrando num processo de individualismo. E esquece de fazer uma junção coletiva, de trabalhar a conscientização e aí eu volto a te dizer que se existe um estado mais preconceituoso, mais racista é o estado de Alagoas.

Jeferson: Quando a gente fala em cultura negra o que vem a sua cabeça?

Ari: Cultura negra pra mim é o coco, é o samba de coco que foi criado no quilombo dos palmares e com a destruição do quilombo ela passa a ser cultuada na colônia de pescadores tanto na zona norte como na zona sul, ta entendendo, e eu acho que aí a cultura negra ela tem assim tudo que é batucada, tudo que envolve batuque é cultura negra. Do Hip Hop ao samba de enredo ao samba de raiz do morro, ta entendendo, o baião...tudo pra mim é cultura negra. A religião afro é universalmente, 80 por cento da cultura negra ta no mundo, ta no mundo.

Jeferson: Quando falamos em Bahia o que é que vem a sua cabeça?

Ari: Tem que tirar o chapéu pra Bahia...a Bahia existe existem pessoas ousadas...certo, mas eu sou anti-bahia. Não tenho nada contra os baianos...eu tenho amigos do Ilê Aiê, amigos do olodum, amigos profissionais que vivem no mercado... agora assim, o que o movimento negro tem que passar pra sociedade alagoana que quando se trata de cultura afro, ta entendendo, é uma cultura universal. Existe o afro-americano nos estados unidos, existe o afro-brasileiro, o Rio de Janeiro tem os afrodescendentes, em são Paulo. Em Alagoas o pessoal ta muito visado de quando se fala de afro se classifica Bahia. Quando vê uma batida, às vezes até de um musico alagoano pensa logo que o cara é baiano. Então assim, a Bahia é a Bahia e ta na hora dos alagoanos começarem a fazer a sua própria arte, a sua própria criatividade e assim, em 91 eu participei do movimento Hip Hop que chegou a ir até 97 e teve uma discussão porque eu não queria o movimento Hip Hop copiado pelos estados unidos. O movimento Hip Hop que eu queria era o movimento Hip Hop regional com o intuito d valorizar o samba de coco, o coco bolar...a rima tirada do improvisado. Então ia ser muito pratico, ia ter um dj que é ainda uma criação dos estados unidos, dos afrodescendentes dos estados unidos, mas ia ter tambores, ia ter pandeiro e ia ter berimbau e nisso ia ter as pessoas cantando rimas. E as pessoas não aceitaram isso, quer dizer, hoje, uma banda muito conhecido no recife com o nome de faces do subúrbio que tem um líder como Zé Brown ta fazendo esse processo, fazendo sucesso na Europa porque ele faz a diferença entre racionais, faz a diferença de Rundee MC's, faz a diferença de Public Enemy. O Hip Hop ele vai se tornar universal enquanto existir negro no mundo, agora você deve ser criativo. Você deve inovar. Então ta faltando isso. Então aqui em Alagoas tem muito essa coisa: quando vê uma batidazinha, uma batida afro, o pessoal classifica como a Bahia. Então ta faltando um estímulo, uma conscientização, uma formação mais ampla pra diferencia que a Bahia é a Bahia...parabéns

pra Bahia...é um pólo musical muito forte, ta na mídia mas a gente tem que procura r a fazer o que é nosso.

Jeferson: Quando a gente fala em África o que é que vem a sua cabeça?

Ari: África é tudo. África é a origem de toda a historia. Eu acho que foi muito chato e uma coisa assim ruim pro povo africano ter vindo ao Brasil do jeito que vieram, não vieram pra fazer turismo nem pra fazer pesquisas, vieram amarrados como...já com donos. A partir do momento em que entraram no navio...navio negreiro já tinham seu dono. Então assim, beneficiou muito a fortalecer uma historia, ta entendendo, a deixar pessoas conscientes de buscar sua liberdade...então existe Ari, existe vários outros e outras amigas de luta que estão aí por conta de também ver a historia da África como uma história importante.

Jeferson: Por quê a escolha da percussão como forma de manifestar a cultura negra? Por quê a percussão?

Ari: Porque a percussão. Eu acho que tudo vem de uma origem africana né. Eu acho que ainda temos essa herança. É uma herança cultural. Os africanos eles tocavam no nascimento e tocavam no falecimento. Então quando morriam faziam festa, quando nasciam choravam mas também tinha todo o processo do batuque pra mostrar que tava vindo mais um guerreiro, até porque eram guerreiros de tribo, tribos diferentes que quando chegaram ao Brasil cada um foi pro seus lugares, se perderam mas ainda eu acho que é a herança muito forte do povo africano.

Jeferson: Quando a gente fala em cultura negra em Alagoas o que é que vem a sua cabeça?

Ari: a cultura negra em Alagoas eu vejo zumbi, Ganga Zumba, eu vejo Quilombo dos Palmares, ta entendendo, e fico muito estarecido por dois milhões de habitantes em Alagoas não ter esse mesmo pensamento. Eu posso dizer assim que muitas pessoas não sabem nem aonde é a serra da barriga e também não sabem a historia de zumbi. Incrível que existem pessoas, cantores e compositores de reggae que cantam musica de zumbi mas que ainda não se aprofundou historicamente o que é Zumbi dos Palmares, o que foi Zumbi dos Palmares. E quanto ele é importante pra nossa comunidade afro. Como líder guerreiro, como estratégico...eles não tem ainda esse pensamento. Então pra mim a originalidade da cultura negra, serra da barriga, Quilombo dos Palmares, Zumbi, Ganga Zumba.

Jeferson: Quais os espaços mais importantes da manifestação da negritude em alagoas que você acha? Espaços físicos.

Ari: Acho que no momento eu posso ta equivocado mas eu acho que o único espaço físico pra se manifestar a cultura negra em Alagoas ainda são os centros de umbanda e de candomblés que são resistências de verdade. Existem candomblés de 50, 60 anos de existência que ainda continua na

mesma rua, no mesmo bairro, ta entendendo. Outros já mudaram, deixaram de ser uma casinha pra ser um barracão mas a não ser isso não existe nenhuma casa, não existe nenhum teatro. Posso dizer assim, que forme esse segmento da cultura negra, não tem...boites...é meio complicado. O único espaço físico que eu acho ainda são os terreiros da religião afro em alagoas, que são muitos.

Jeferson: O que você considera como sendo de origem baiana e o que você considera como sendo de origem local no que diz respeito a cultura negra e aí fazendo uma discussão um pouco dessa relação das bandas afro lá e cá?

Ari: É muito complicado..eu digo pra você que sou anti-Bahia ...e assim, nós podemos tocar a batida do samba reggae que ela é muito universal, se na fosse universal Paul Simon não tinha viajado com o Olodum nem Michael Jackson teria vindo até salvador e pra o rio de Janeiro pra gravar uma batida do samba reggae. Mas o que falta ainda no artista negro aqui, que às vezes esse que ta cantando nem se acha negro, é a pesquisa né, é você cantar a musica local com a batida universal, ta entendendo, então falta muito isso. Então assim, o que tem hoje nos grupos é eles cantarem um repertorio 95 por cento Bahia. Eu sou muito contra essa questão certo. O que eu sou a favor da cultura negra alagoana é o reggae. O reggae ele é muito bem original, existem três, quatro bandas de mais de vinte bandas tem umas cinco que trabalha muito essa questão de reverenciar Zumbi dos Palmares. Tem algumas bandas afro que trabalham com a batida regional que é levando a historia do coco, do guerreiro. Isso aí eu acho muito cultura negra alagoana. Ta certo, quando se trata da Bahia...de cantar axé music, de cantar só Ilê e Olodum, aí eu acho que ele não ta nem se originalizando cultura afro-alagoana e sim ta valorizando a cultura afro-baiana.

Jeferson: Você quer colocar mais alguma coisa?

Ari: eu vou colocar que esse tcc seja de grande importância pra todos os paulistas, pra todos os brasileiros e assim, talvez protestando pra que o movimento negro eu acho que é em todo o Brasil existe uma deficiência muito grande que os negros enquanto estão na luta, enquanto estão nas bases eles são muito humildes e depois eles perdem a personalidade...no momento em que ganha um cargo político, no momento que passa realmente a ser mais uma personalidade ilustre, ta entendendo, e esquece das suas origens, então assim.... eu acho que essa deficiência é em todo o Brasil mas aqui em alagoas a coisa é tão séria, tão séria que fica difícil de dizer se existe realmente movimento negro. Então valeu fica aqui o meu protesto, esperando que as pessoas se conscientizem, que cresçam, que sejam juizes, que sejam deputados e eu quero até dizer que já deveria existir um partido afro-brasileiro em Brasília porque enquanto existir negros trabalhando pra políticos brancos o negro nunca vai ser parlamentar. Valeu.

Jeferson: Obrigado Ari...

ENTREVISTADO: JADIEL.

Jeferson: Jadiel, o que é ser negro pra você?

Jadiel: Ser negro...eu vejo dois contextos sendo negro nesse país, ser negro na comunidade onde eu moro, no estado onde eu moro. Ser negro é não ser...como eu poderia dizer...é não ter...ser negro é não ter a pigmentação tão escura, ser negro é ter as características de negro. E a sociedade ela sabe identificar muito bem isso, quando você é negro, porque a gente cresce escutando: venta de “porronte”, cabelo de bombril, alguns sentidos comuns..não tem nenhum fundamento lógico, mas quando você me pergunta ser negro...eu me pego muito a isso, as minhas características, porque é algo que me remete muito, é algo que fala, que é visível, é algo que transpassa muito pras pessoas isso. As pessoas identificam isso de alguma forma. Muitos de forma preconceituosa. Então essa negritude ela vem muito além da conscientização que é um processo lento pra mim e pra qualquer negro, se conscientizar enquanto negro e o papel que o negro exerce na sociedade....essa questão das características. Então ser negro pra mim é ter as características de negro, por isso que eu me sinto negro.

Jeferson: E quais seriam essas características?

Jadiel: É como eu disse, as características são bem visíveis, a sociedade sabe identificar bem de alguma forma, ou pra zombar ou pra criticar.

Jeferson: Você se refere a categorias...características físicas?

Jadiel: Principalmente nariz, boca, olho, levando em consideração a influencia de negros e negras que a gente teve de tanta parte da África, lógico, tudo ficou misturado mas é tudo é comum, é tudo muito parecido...o negro é parecido, então sempre há essa referencia ou com algum outro negro ou com algum outro personagem de televisão, enfim, a questão da característica é muito forte, corpo, cabelo.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negro?

Jadiel: Cara...eu achava que...eu não tinha muita noção não da coisa, dessa dimensão do preconceito, então a minha negritude ela veio a ser assumida, reforçada, amada depois que a ficha caiu da....depois que eu tive um processo de conscientização, de política é que eu percebi que aqueles termos, aquelas piadinhas, tudo tinha fundamento e antes passava despercebido, eu não....criança, adolescente não...então assim, eu me descobri como negro quando me....quando foram preconceituosos comigo, quando eu percebi que os meus colegas na infância alguns não brincavam comigo porque a mãe não deixava porque eu era negro. Quando eu percebi que eu não...nunca dancei em papeis destaques quando criança porque eu era negro. Nunca fui tido como

o inteligente da turma, sempre como negro metido ou amostrado, exibido porque eu era negro. Então quando você passa por um processo de conscientização e que você vai assimilando, você vai...aí nesse momento é que você descobre essa questão...de seu âmago dessa questão da negritude começa a fazer um trabalho a partir disso. Assim, quando eu entrei pro Malungos, o Malungos, o Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê foi essa ponte que me deu esse trabalho feito pra comunidade voltado pra comunidade negra, que me deu essa base, que a partir dele eu fui percebendo, associando, descobrindo o quanto era catastrófica a coisa, que eu devia ter uma outra postura. Eu descobri infelizmente dessa forma.

Jeferson: Como você manifestaria sua negritude ou o que é manifestar a negritude pra você?

Jadiel: O negro por si só já é uma grande manifestação. Não querendo fazer acepção das outras etnias, das outras pessoas, mas o negro ele trás de berço uma coisa muito transcendental, uma coisa muito...um astral...uma coisa muito forte, não falo só na pigmentação... a energia, a base nossa, não sei. O negro por si só ele tem uma capacidade tão grande de criatividade... lógico isso não é genérico... todos os negros tem... é porque eu sou negro que todo o negro é bom já dizia o poeta, não é porque eu sou branco que todo o branco é bom e não é porque eu sou índio que todo índio é bom, lógico, mas no geral assim...acontece....o negro por si já é uma grande manifestação. Então assim, eu não me procuro influenciar em alguma...em modo de algum outro povo...americana, enfim, jamaicana, lógico, eu curto aquilo que me identifica mas acho a forma de vestir a maneira parecida de nós negros porque a gente tem esse elo voltado pra África, essa referência, como a gente é meio que um resultado desse processo então tudo o que você veste o que você usa é muito voltado pra África e pra essa mistura né, Brasil...povo indígena, então essa questão...eu me manifesto muito dessa forma isso eu diria rústica...muito rústico de ser. Eu vivo de uma forma muito rústica e talvez isso seja o diferencial na sociedade.

Jeferson: Quando a gente fala em cultura negra o que é que vem a sua cabeça?

Jadiel: Cultura negra...eu não gosto da separação. Lógico, dentro da cultura brasileira, os folguedos, as danças de influência ou de descendência africana, mas eu identificaria como cultura brasileira. Eu não me vejo como cultura negra, agora lógico, estudando a parte a parte não, especificamente a cultura de descendência africana...eu acho que cultura negra cara...eu não sei...tudo me remete a ao continente africano, a essa mistura que os povos fizeram com culturas indígenas e com culturas...então tem coisas que são muito misturadas, então se a pergunta for especificamente cultura negra sem influência, aliás, sem mistura alguma.

Jeferson: Na verdade é quando se fala em cultura negra o que é que você identifica como cultura negra, por exemplo?

Jadiel: Tem umas coisa muito pontilhadas em relação com a cultura negra, mesmo que ainda misturada, passada por um processo de, enfim, eu vejo cultura...cara eu vou muito além, alguns iriam muito por essa questão estereotipada da música, do corpo, do suingue, da...não, eu

sempre...hoje quando falam em cultura negra eu lembro sempre do povo que desenvolveu a matemática, que contribuiu pra medicina, sabe...pra arquitetura, então quando penso em cultura negra eu sempre procuro um elo no que esses povos africanos que vieram pra aqui trazem na sua historia, assim, a sabedoria, cultura eu lembro sempre de grandes sabedorias, sabe, Egito...sempre me vem Egito, assim, a grande sabedoria desse povo. Isso é o que me vem a cabeça. Cultura eu já lembro toda influencia da arquitetura, literatura, eu vejo sempre por esse lado.

Jeferson: E quando falamos em Bahia o que é que vem a sua cabeça Jadiel?

Jadiel: Bahia... eu tenho...assim como os africanos tem o Brasil como um pais fora do continente africano, eu tenho a Bahia como um irmão, os elos que lá foram feitos foram bem mais fortes, bem mais marcantes, não no sentido, tanto no sentido catastrófico da coisa, de massacre quanto no sentido de absorção da cultura desse povo africano. Foi algo muito mais compacto, muito mais forte. Então, eu não vejo a Bahia com certo privilegio, eu vejo como um povo que culturalmente tinha mais maturidade, eu vejo sempre isso, um povo que culturalmente falando tem um pouco mais de maturidade e isso reflete até hoje. Eu sinto que eles sempre tão um pouquinho a frente, o processo neles começaram muito cedo e hoje já está num resultado legal, comparando-se a outros lugares. Eu tenho sempre essa referencia. Salvador eles tem um processo, uma historia antiga hoje a negrada conseguiu deixar algo compacto ali e que talvez sirva de exemplo. Eu posso ter a Bahia como exemplo pra mim, exemplo. Eu vejo ela como exemplo.

Jeferson: Quando a gente fala em África o que é que vem a sua cabeça?

Jadiel: África... eu não diria que seria minha essência na integra, mas parte dela, grande parte dela...eu comungo da opinião que diz que o individuo ele melhor desempenha seu papel na sociedade, melhor se aceita, melhor vive quando ele sabe sua origem, da onde veio, quem ele é. Quando ele se compreende porque tem o corpo daquele jeito, cabelo daquele jeito, e convive com isso, se aceita com isso. Então eu tenho a África como grande parte de minha essência mas, falar assim só África eu...como é que se diz...não é compaixão, a palavra é cumplicidade, eu me sinto...não sei eu queria contribuir mais com esse povo porque eu sou resultado de algo mas eu sei que a situação lá não é as melhores com não é a daqui nossa mas eu vejo que lá o sistema é mais cruel, impede o desenvolvimento, então assim, eu vejo que eles tem a gente como...se o sistema não fosse assim, fosse mais ou menos, eu acho que a gente chegaria a fazer tanto igual como nossos irmãos brasileiros. Então sinto meio que cumplicidade. A África me lembra muita cumplicidade.

Jeferson: Jadiel, porque a escolha da dança como forma de manifestar a cultura negra? Porque a dança? Já que você também desenvolve um trabalho nessa perspectiva, ou manifesta a cultura negra também dessa forma.

Jadiel: É...é justamente aquilo que eu tinha dito antes. Na comunidade pra maioria que não tem essa base que hoje eu tenho e antes não tinha no mesmo patamar que ele, vivendo de uma forma, e pouco estudada ou descompromissada, não compreende a falta de estrutura do sistema publico e mesmo assim vive e brinca. De uma forma compromissada achando que vai terminar o terceiro ano, que vai arrumar um emprego e que vai entrar numa faculdade e a gente sabe que não é dessa forma...vai ser excluído e vai viver a deus dará. Então a dança, como essa questão da dança é forte, a questão do corpo é tão forte no nosso país, eu acho que a dança é o meio mais acessível...o ritmo né, o Brasil por si só...tem a questão do ritmo, só temos a questão do ritmos do nosso corpo. E principalmente essa galera de periferia. Então é algo que a galera já cresce com isso. O que é que a gente faz? Só não pega essa questão do corpo, da dança e canaliza pra um outro caminho, não pra questão da exploração do corpo sexualmente, essa questão da vulgarização. A priori muitos vão por que achando que vão abafar, usando roupa curta, principalmente menina..vão mexer genitálias e tal. Só que a gente leva pra um outro contexto...você mexe, mexe sabendo que a dança tem uma força muito grande, não só a dança como a arte em geral tem uma força muito grande de transformação cultural, social. Então é só por conta disso..só por conta...se não fosse a dança seria o teatro mas como a gente trabalho com aquilo que a gente predomina, no caso a dança, é um meio da gente mostrar visualmente, encanta, chama a atenção e impressiona mais. O retorno é mais rápido do que a gente subir num palco e ficar em casa com um discurso político. As pessoas não estão preparadas pra isso. Então a gente usa a dança como meio de chamar a atenção de conscientizar mas, de fundo a gente quer depois sabe...politizando, conscientizando.

Jeferson: E quando falamos em cultura negra em alagoas o que vem a sua cabeça?

Jadiel: Cultura negra...cultura negra em Alagoas. A gente não tem como não falar, não citar esse fato histórico que a gente tem, que teve na nossa historia do estado, da questão do quilombo dos palmares...acho que é a evidencia maior, marcante, porque ta lá até hoje, é algo que existia, verídico, não foi uma historia d carochinha assim. Então a ...União dos Palmares é algo material, tem algo material, realmente existiu. E é incrível como essa matéria com o passar do tempo foi se desvaindo, se perdendo porque um elo tão forte era desse...desse ponto se abria um leque para as outras coisas. É por isso que eu digo que a Bahia ela tem um pouco mais de maturidade com relação a isso. Existiu algo lá, vamos usar o exemplo pelourinho mas daquele ponto ali se abriu leques, entendeu, com o passar do tempo e se forma firmando coisas. Nós alagoanos tivemos esse ponto marcante e foi como água não mão, foi se escorregando e ficando tudo muito disperso, as coisas muito aquém, isoladas distante. Então cultura alagoana, cultura negra alagoana eu acho ela muito dispersa apesar do esforço dos movimentos populares voltado pra negritude, pra cultura negra que concentra suas periferias pra manter viva essas manifestações ou esse prolongamento desse leque cultural mas eu veja a cultura negra alagoana de uma forma muito dispersa, isolada.

Jeferson: Porque você citaria a serra da barriga?

Jadiel: Cara a Serra da Barriga é um acontecimento muito marcante pra uma sociedade, pra uma nação, entendeu. É algo muito marcante, não tem como...por mais que o país ignorasse com o passar do tempo mas o estado, a cidade jamais, é algo muito forte. Então não tem como as coisas simplesmente aconteceram e passaram o tempo e ta só lá como um enfeite de geladeira. Não é

assim, existem povos, existiu...e aquele povo e todo aquele povo foi para onde. A descendência daquele povo, os parentes, o que eles faziam. Então assim, ainda tem lá né Muquem, o pessoal lá os remanescentes mas assim, tudo muito isolado, tudo muito disperso. Não existe política que trabalhe nas escolas. A gente nas escolas não tem nada, nem um livro didático que tenha especificamente pra esse assunto cultural, sabe. Quando a gente fala de Recife a gente tem um referencial, tem um frevo, vamos supor, Salvador, Bahia, Ilê Aiê, enfim, tem algo. Alagoas sabe..sol e mar. Insistem nesse discurso de sol e mar, só mar, praias, muito sol, aí fica aquém os folguedos. Alias nem...os folguedos. Fica aquém sabe, como é que uma praia, uma paisagem pode tomar dimensão maior do que a serra da barriga...não existe. Agora lógico, tudo é politicagem. Então a cultura vai ficando dessa forma, isolada.

Jeferson: Jadiel, quais seriam os espaços que você consideraria como espaço de manifestação da negritude em Alagoas?

Jadiel: Espaços conquistados ou simplesmente espaço?

Jeferson: Espaços que a cultura negra se manifesta.

Jadiel: Tem...

Jeferson: Quais seriam eles?

Jadiel: Bebedouro, Chã de Bebedouro, é incrível sabe, nós temos ainda viva mestra Ilda, vizinha minha, moramos próximo. A pioneira responsável por trazer e cultivar até hoje o coco de roda pagode, não o coco de roda saltado como é o de hoje. Então bebedouro eu vejo, Chã de Bebedouro eu vejo como uma manifestação muito grande dessa cultura negra. O próprio Malungos do Ilê tem um trabalho muito forte lá. Lá é muito forte. A juventude de lá é muito ligada ao coco de roda. É muito forte essa questão do coco. A questão da pesca né, tem um lago que corta o bairro, uma lagoa, o riacho silva. Essa questão da pesca, de ir lá, de pescar, de botar as quitandas, vender...no final ainda existe a colônia. Essa questão dos pescadores, a pesca. Então é muito forte isso, essa questão de vender verdura, a questão das quitandas, é muito forte, quitanda, pesca. A questão de como a comunidade é envolvida com o coco de roda, com a dança afro. Na Chã de Bebedouro tem as bandas né, o pessoal que desenvolve banda afro. É muito forte assim. Bebedouro e Chã de Bebedouro é muito forte. Eu diria brejal, o pessoal da brejal é muito forte essa questão da pesca também, essa questão da banda, desse trabalho voltado pra cultura africana, pra cultura negra. Bebedouro, Vergel...deixe-me ver....essa região do poço com os bumba meu boi é muito forte. Essa região, Pajuçara, poço. Não a ponta da terra essa parte mais periférica, muito forte. No momento só.

Jeferson: Jadiel, como é que você vê essa relação entre Bahia e Alagoas no que diz respeito a cultura negra você já comentou alguma coisa mas como é que você vê essa relação de influência entre Bahia e Alagoas no que diz respeito a cultura negra em particular? Você acha que existe

algo que é muito particular de alagoas, algo que é muito particular da Bahia. O que é que você diria que isso aqui é de alagoas e isso aqui é da Bahia, ou você não vê isso? Como é que você vê essa relação de influencia? Como é que você vê esse processo?

Jadiel: É aquilo que eu te disse no início. Um indivíduo, ele melhor se compreende quando ele sabe da sua essência, de suas origens e de repente algumas pessoas, alguns grupos não pegam essa origem lá na África, pega em Salvador que tem a mesma origem. Então, essa baianidade, eu não diria que é algo específico porque a gente comunga de uma mesma origem. O caminho só foi encurtado inconscientemente. Invés de lá voltar pro passado...a galera...como já disse os baianos eles tem essa maturidade culturalmente, então quando eles se apresentam mostram de alguma forma aquilo que é tido como exemplo. As vezes a gente identifica a é da Bahia...não é da cultura negra, não é da Bahia. Então, banda afro ta imitando as bandas afro de Salvador... não eu sambo e não to imitando o samba do Rio de Janeiro, o samba de Salvador, eu sambo. Então assim, mas isso se deve muito porque a gente alagoano não tem essa referência. A serra da barriga foi ignorada, então qual seria o mais simples, olhar pra União dos Palmares. Não precisava olhar pra baianidade, pras bandas se o próprio histórico da serra da barriga... você vai ver que essa discussão está inserida naquele contexto e buscar a partir dali desenvolver a coisa. Então, quando você não tem essa consciência, inconscientemente as pessoas se voltam pra aquilo que ta em evidencia. As coisas são tão ignoradas, passadas despercebidas que só olha pra aquilo que ta em evidência. Então essa...eu não identificaria como cultura negra...cultura negra...eu identificaria o coco de roda como cultura alagoana, é único, é diferente do baiano, é diferente do de João Pessoa, diferente do de Recife. É ... a forma de sambar é diferente, enfim, algumas questões específicas de movimento mas no contexto eu vejo como cultura comum. Tendo em vista como as bandas, talvez as bandas de essência de salvador elas sejam mais revolucionárias na sua forma de tocar. Eu acho que as bandas afro de Alagoas deixam a desejar, com relação a isso. Falta mais maturidade ainda. Não é maturidade é se encontrar. Se encontrar...tomar aquilo como exemplo e se encontrar...procurar dentro de você algo e não se tem isso. Se tem sempre essa busca, essa referencia por não ter consciência da sua origem no seu estado. Eu vejo dessa forma.

Jeferson: Você teria mais alguma coisa a colocar Jadiel?

Jadiel: Cara...não eu acho que...só com relação a essa questão da cultura é diferente, é complicado. De fato essa questão da baianidade é algo muito transcendental e é bom, que bom sabe. Eu hoje tenho a maturidade de reconhecer essa baianidade, essa negritude. Eu sou negro aqui, sou negro alagoano, sou negro baiano apesar de que dessa auto-estima baiana...baiana dos que assumem como negros baianos. Os poucos que se assumem...o sistema é tão forte, tão forte, que o negro alagoano quando ele se assume como negro ele é dito como negro baiano... “cara tu parece um baiano” mas porque eu pareço um baiano...não eu sou negro alagoano. Aí eu volto aquela questão, o cara não tem conhecimento das origens dele, por isso pega essa referencia no que ta em evidencia pra ele e depois porque ele identifica sua auto-estima mas não identifica de onde tu buscou essa auto-estima, porque você não vê essa questão, ele não vê isso aqui, ele vê o que ta em evidencia...aqueles negão lá...então quando tu assume essa consciência aqui no teu estado as pessoas ainda vão te remeter a um baiano, a um maranhense, a um africano. Eu gosto quando dizem você ta parecendo um africano, eu digo há...melhor é de lá mesmo que eu vim. Assim, agora quando diz baiano não...as pessoas não compreendem. Eu compreendo dessa forma

mas eu não fico chateado. Eu compreendo que as pessoas ainda tem um nível de conscientização pra identificar...auto-estima é a mesma de negros, é só atingir a minha maturidade como ele atingiu só que como as pessoas não tem...Por isso fica muito assim...toda a referencia ao negro....todo negro que é negro no país tem que ser negro baiano. As pessoas remetem a isso. Tanto é que no sul você não é nordestino, você é baiano. Então, identifica tudo como algo só. Mas eu admito porque realmente eles tem uma maturidade cultural, resistiram pra isso e os poucos que resistiram fizeram disso uma coisa tão grande, mas tão grande e expansiva que sabe...todo mundo....a evidencia que se tem é aquela. Então é isso. Mas que pra a gente sabe que nós negros alagoanos temos nosso jeito de ser né (sic), temos nosso jeito enfim, é diferente, a gente sabe que é diferente. O negro pra sociedade preconceituosa ele é negro...o negro é negro em qualquer parte do mundo mas a gente sabe que não. Cada negro é negro em qualquer parte do mundo e suas diferenças. Não tem como....Apesar de eu achar os negros baianos com o passar do tempo, prepotentes né. Essa questão da...a auto-estima foi tão trabalhada, foi tão trabalhada, tão se deixando se levar...tão....tão pela questão da coisa pop, o negro pop que essa baianidade ta sabe...ta perdendo seu rumo né, como Olodum perdeu seu caminho, tudo muito suntuoso...a Timbalada viraram pop, perderam o compromisso essencial. Então acho que tirando a prepotência, talvez seja necessária, talvez seja essa forma deles... a sociedade abrigou que eles se tornassem assim mediante o sistema excludente, então são bons mesmo mas não como nós irmãos (?). É isso.

Jeferson: Ta ok então, obrigado Jadiel.

ENTREVISTADO: ARNALDO.

Jeferson: Arnaldo, o que é ser negro pra você?

Arnaldo: Olhe Jeferson, ser negro hoje é muito mais uma questão de identidade, certo. Não dá pra a gente definir negritude com melanina. Sabe, eu acho que tem muitos irmãos que tem cor, que são negros mas que não se assumem como tal, não tem a referência. Então, ser negro hoje é muito mais....tem pessoas que são desprovidas de melanina mas que tem uma postura de muito mais negritude do que as pessoas que tem melanina. Então, pra mim hoje a negritude ela perpassa essa questão de melanina, ela enfoca muito na questão de identidade. Se você se identifica, se você trabalha, se você corre, se você discute. Isso no âmbito de negritude. Só que ser negro hoje também já falando politicamente é muito difícil porque a gente que milita no movimento negro, a gente que trabalha, a gente sente essa rejeição da população com relação ao negro, a negritude. A gente mesmo sem ser dotado de melanina entendeu, a gente sente só por se identificar como negro, como movimento negro, a gente sente uma rejeição muito forte. Então, ser negro hoje não é fácil é complicado entendeu, mas é isso aí.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negro?

Arnaldo: Jeferson eu, assim, sempre tive essa identidade com o movimento negro, só que era uma coisa escondida...escondida. era uma coisa muito retraída, eu não conseguia libertar isso dentro de mim, essa negritude. A minha família elas são pessoas assim, de uma cidade do interior, Pernambuco, Correntes, e eu tenho irmão que você conheceu hoje que ele tem...bem provido de melanina, só que eu nunca tinha parado pra pensar isso, só através de muitas discussões do grupo da minha base, de PJMP, certo, a gente começa a se identificar. Eu comecei a me olhar no espelho e ver traços que eu não via em mim. Por exemplo eu não via nunca negro mas depois que eu comecei a olhar no espelho depois de muita discussão e realmente eu dizia, poxa, eu tenho isso em mim, faz parte de mim e eu passei realmente a assumir como negro através da PJMP. Depois ingressei no grupo de APN's, a gente da pastoral negra e ingressei finalmente no movimento negro como estou até hoje.

Jeferson: Como você manifesta a negritude ou o que é manifestar a negritude pra você?

Arnaldo: Eu acho que o primeiro ato de você manifestar a negritude é se assumir como tal, entendeu. Ter a coragem de dizer assim, eu sou negro e eu vou a partir de hoje me assumir. Então esse é o primeiro ato. A negritude ela se manifesta em todos os sentidos, eu acho que o meu dia-a-dia é muito negro. Negro no bom sentido. Geralmente quando se usa a palavra negro são coisas pejorativas. Então, o meu dia-a-dia sabe, o meu trabalho, a minha vida é toda voltada a essa questão, sabe. Mas tem formas que chamam mais atenção da população principalmente que são nas atitudes culturais, nos atos culturais que o povo negro pratica. então, essa é uma das formas que eu acredito que seja se não a maior forma, a forma mais forte de manifestação negra, certo. Porque a gente percebe hoje que muito dos movimentos negros, inclusive o que eu faço parte a gente tem muito esse foco da área cultural que eu acho assim pobre, na minha opinião é pobre mas que a gente precisa melhorar, a gente precisa partir pra o campo das idéias, pra o campo da

discussão política. A gente precisa trabalhar isso aí, mas só que essa é a maior forma de manifestação negra. Ache que a gente hoje se identificar e realmente assumir isso né, essa é uma forma que...complicado.

Jeferson: E dentro disso, do cultural, como é que se expressa esse cultural pra você? O que seria esse cultural?

Arnaldo: O cultural que eu falo é através de poesias, bandas, a musicalidade negra é muito forte, entendeu, a musicalidade ela tem uma raiz profunda entendeu, e muito forte. Tanto é que historicamente tudo que se tentou foi pra destruir essa área cultural negra. O que vem do candomblé, o que vem...outra forma de manifestação importantíssima que todo dia massacrada na mídia, todo dia a gente vê, principalmente os cultos evangélicos falando mal, todo mundo maltrata e a gente vê essa cultura, essa cultura que eu falo é justamente nesse sentido, o jeito de cozinhar, Jeferson, sabe. Hoje não dá...hoje todas as casas do nosso país acredito...tem um prato negro, tem um prato, pelo menos um prato tem. Então...nas musicas que nós escutamos, mesmo que não tenha nenhuma...não seja vinculada ao movimento mas tem a bateria que é negra, entendeu. Então é criação do negro, são coisas..tem a percussão. Então, não dá pra parar essa área cultural do povo negro, até porque eu acredito seja o ponto mais forte de manifestação que o negro tem. E é um...eu costumo dizer que a musica ela é um instrumento de comunicação poderosíssimo, entendeu. Ela chega a criar uma espécie de uma hipnose. Você vê o cara mais macho que tem, botando a mão na bunda, no bumbum...requebrando através da musica. Então, ela tem um poder enorme...acho que esse é o foco realmente cultural do povo negro no Brasil.

Jeferson: Quando a gente fala em cultura negra Arnaldo o que é que vem a sua cabeça?

Arnaldo: Olha...o negro ele por si só ele é um ser muito bem dotado de cultura né. A gente fala de cultura é um sentido muito amplo. Por exemplo, o jeito de andar faz parte de uma cultura, o jeito de falar, cultura tem esse sentido de amplitude muito forte. Então, a cultura negra ela mudou esse país pra melhor, entendeu, nós somos um país que o mundo considera um país feliz onde as pessoas riem muito, e isso é uma tradição do povo negro. Nós temos uma musicalidade como eu já falei, que todos os dias nós temos festas...isso vem da África. Aqui, se você colhe, você faz uma feira no outro dia você ta comemorando...então nós somos um país que todos os dias nós temos festas. É uma questão do negro. Se morre alguém na África você toca, canta e dança. Se nasce alguém, toca, canta e dança. Então, nós temos essa visualização. Então a cultura negra se você for definir não pra definir em uma palavra, Jeferson, entendeu, porque o negro em si é cultura, só ele já é cultura, entendeu. Os costumes, o jeito de vestir, o jeito de andar. Hoje todo mundo quer ser negão. Hoje todo mundo quer se vestir negro, tal. Porque realmente é aquelas cores vivas, aquelas tais....tudo faz parte da cultura negra...muito forte.

Jeferson: E quando a gente fala em Bahia Arnaldo, o que é que vem a sua cabeça?

Arnaldo: Olha Bahia, foi o primeiro lugar onde pisou-se nesse país né. Os portugueses chegaram...falo os estrangeiros, pisaram primeiramente na Bahia. Então a Bahia ela tem essa

visualização, ela passou a ser mais visível pro mundo quando aceitou sua negritude, entendeu. Quando começou a despertar nos baianos essa vontade de se assumir como negro. Então, acho que a Bahia...se existe um estado que no país que deve ao povo negro é a Bahia. Porque tava até falando agora pouco com você em off e a gente tava conversando sobre Antonio Carlos Magalhães que foi uma figura que morreu agora a pouco e eu tava dizendo assim, poxa, o cara foi um sacana né, foi um sacana, só que ele teve uma visão, ele viu o movimento negro da Bahia como uma saída pra Bahia que realmente é. É hoje...todo mundo quer conhecer salvador, por conta do pelourinho que tem o Olodum. Então a Bahia hoje é referencia no nosso país entendeu, é referencia pra todo o movimento negro e acredito que é uma fonte de inspiração também...muitos grupos surgiram, vendo Olodum, vendo Ilê, vendo Malê de Balê, entendeu. Então a Bahia é isso. É uma fonte de inspiração pro resto dos estados que sonham em se assumir, entendeu, e não tem ainda a coragem, a força, então a Bahia é isso.

Jeferson: Quando falamos em África o que é que vem a sua cabeça?

Arnaldo: Eu um dia tava viajando, vinha de Maceió pra união, e eu me olhando no ...pelo vidro do carro eu via a minha imagem mas só que eu não via a minha imagem do jeito que sou, eu via um negro e eu olhando pra aquela paisagem eu comecei a imaginar como seria na África. Eu disse, poxa, eu chego a me arrepiar quando eu falo em África. A África ela é uma grande mãe da humanidade. Cientificamente já foi comprovado que os primeiros habitantes humanos desse mundo surgiram na África, viveram na África. E muita coisa nasceu na África né. Então a gente assim....a África ela apesar de massacrada, de usada, de estuprada, entendeu, a África ela até hoje tem essa força, essa força natural, que é natural, que é humana. Eu acho que na África tudo é vida cara. Você olha assim do nada tem animais de várias espécies tem tudo. Então se você quiser estudar o mundo, estudar os seres vivos, não dá pra você fazer isso sem ser na África. Porque tudo é lá cara. Tudo é África. Então eu acho...África é um sonho. Um sonho que eu antes de morrer ainda pretendo conhecer. Eu pretendo ir a África, eu pretendo sentir as minhas origens, pisar naquele solo e senti de onde eu vim, onde eu estou chegando....meus ancestrais. Eu chego até a me emocionar quando eu falo em África. A África é fonte de inspiração para as minhas músicas. É aquela coisa...é tipo uma musa...você idealiza e você trabalha, faz musica, produz pensando naquilo ali. É importantíssimo. (África como mãe da humanidade, origens)

Jeferson: A gente sabe que você faz um trabalho e na verdade ta envolvido com o movimento negro e envolvido com as bandas de percussão, as bandas afro, mas porque a escolha da percussão Arnaldo? Porque a percussão como forma de manifestar a cultura negra?

Arnaldo: Olha...a percussão ela tem uma raiz muito forte. Você quando bate o surdão, quando bate um atabaque, quando bate um tambor eu mesmo me arrepio entendeu. Então eu acho que a escolha da percussão foi inicialmente por isso. Eu não consigo ficar parado escutando uma percussão bem tocada, entendeu, mesmo que eu esteja sentado, minha perna balança, as mãos batem, entendeu, eu não consigo, é uma coisa assim de dentro de mim entendeu, não dá pra mim viver longe disso...(tosse) perdão...longe disso. Então eu acho que a percussão na minha vida ela começou a falar mais alto quando eu passei realmente a me engajar no movimento negro...eu vi, poxa, isso é o que eu gosto de fazer, entendeu. Ela é mais do que uma questão cultural, ela é um

hobby que eu tenho....que eu gosto....o Jânio...eu gosto muito de usar uma frase do Jânio que ele diz assim que ele não vive de cultura ele vive para a cultura e eu tenho esse mesmo pensamento, eu não vivo daquilo mas eu vivo pra aquilo...eu vivo pra aquilo. Então eu acho que a percussão é onde você expressa o seu sentimento, o que você tá sentindo, as coisas que estão acontecendo no momento, através daquele toque que é penetrante que penetra nas pessoas. Ela não penetra só nos tímpanos, ela penetra no corpo todo, ela faz você vibrar, entendeu. Então é por isso que eu escolhi a percussão.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra em Alagoas o que é que vem a sua cabeça?

Arnaldo: Olhe Alagoas foi um estado massacrado, em termos de cultura negra. As pessoas que, principalmente em União dos Palmares as pessoas que assumiram esse solo, essa região, eles vieram pra destruir, destruir mesmo, qualquer organização negra. Então o movimento negro de Alagoas ele historicamente foi prejudicado demais. Eu costumo dizer, desculpe meus colegas de outros estados, que o primeiro grande movimento negro do mundo aconteceu aqui, nesse solo, foi o nosso Quilombo dos Palmares, e o mais duradouro. Passaram cem anos aqui, tomando conta daqui e isso incomodou de tal forma que mexeu na Europa, no rei de Portugal que morava na Europa, entendeu, chegou lá. Então o que acontece? Quando esse pessoal toma o pé da situação disse não... vamos destruir. Vamos acabar. E vieram pra cá com esse objetivo...ele veio pra destruir mesmo. Então o movimento negro de Alagoas ele é muito recente depois dessa parada né. Ele nasceu praticamente agora na década de 80, entendeu. Então ele foi destruído, totalmente destruído, erradicado, cortadas todas as suas raízes...até o nosso candomblé que houve o dia do quebra como você conhece e tal. Então nosso candomblé foi prejudicado... então ele foi totalmente destruído e ele começou a ser discutido novamente na década de 80..então ele pra vista de Salvador, de outros estados...ele é muito recente. Porém sabemos nós que ele vem desde a época do Quilombo dos Palmares. Só que é aquela coisa...foi destruído, erradicado, as pessoas que vieram morar aqui eles começaram a...eles já vieram com uma ordem...disseram assim: acabe. Qualquer organização, qualquer tipo de organização do negro você destrua. Então, isso explica, Jeferson, porque alguns estados são muito mais fortalecidos, tem muito mais tempo de movimento, de discussão do que o nosso. Porque realmente foi perseguição e brutal. Foi brutal. Foi assassinato, foi muita coisa ruim que aconteceu. Então o movimento ficou um pouco retraído mas hoje graças a deus tá aí. Estamos vivos, estamos fortes e cada vez mais nos fortalecendo e ganhando adeptos...isso é o que nos deixa feliz, entendeu. Eu há quinze anos atrás comecei com a banda afro aqui, até apedrejado eu fui, quando eu andava nas ruas, nos nossos ensaios. Muitas vezes a policia para o nosso ensaio...parava...dizia acaba. A gente ensaiando dez horas da manha a policia chegava e acaba. A gente não tinha nem argumento pra conversar porque não existia um conhecimento dos nossos direitos. Infelizmente as nossas escolas não fazem isso. Não nos fazem conhecer o que é direito nosso. Então eu jáe hoje a gente fica assim...nós temos 600, 700 pessoas envolvidas no movimento negro aqui de união dos palmares. E Alagoas é isso...Alagoas também..muito forte, muito grande. Apesar de desarticulado, cada um no seu lugar buscando...mas todo mundo tá lutando por uma causa só que é o movimento negro.

Jeferson: Quais os espaços Arnaldo que você consideraria como sendo espaços importantes pra manifestação da cultura, da negritude em Alagoas? Que espaços você colocaria como espaços de manifestação dessa negritude em Alagoas?

Arnaldo: Olha...é...a gente tem muito pouco, muito pouco espaço. A gente tem algumas oportunidades.

Jeferson: Eu me refiro assim a espaços historicamente constituídos.

Arnaldo: Eu acho assim, não se aprendeu ainda a aplaudir o movimento negro e a gente nunca é convidado assim pra determinados locais mas nós temos ocupados as praças. Nós temos ocupados as periferias. Então esses são os espaços físicos que nós estamos. Nós estamos lá na periferia, nós estamos lá no final da rua da ponte com uma casinha, uma sede e tal. Tamo lá ocupando. Então esses são os espaços que o movimento negro tem hoje no estado, entendeu. São as praças, mesmo que informalmente, mesmo que brigando com a vizinhança, mesmo que discutindo mas nós estamos, entendeu. E a gente tem espaço também na mídia, pouco, muito pouco mas temos. Individualmente o colega vai lá tem a coragem de montar um programa de reggae e ta lá tocando, levando uma proposta diferente pra comunidade. Então, são esses espaços...acho que não tem muito né. A gente não tem um teatro, a gente não tem um local grandioso onde a gente poderia nos reunir.

Jeferson: Você colocaria mais algum espaço onde a cultura negra se manifesta?

Arnaldo: Olha...um espaço onde a cultura negra se manifesta aqui em Alagoas é a nossa Serra da Barriga. E eu acho que todo mundo queria ter esse espaço. Eu to aqui olhando pra ela agora entendeu. Então aquele é o espaço importantíssimo e fundamental. Eu acho que independente de teatro, independente de qualquer coisa, aquele é o espaço. Esse é o espaço grande que nós temos em Alagoas que o movimento negro se manifesta.

Jeferson: Arnaldo o que você consideraria como...nessa questão, nessa discussão tipo das bandas afro, essa influencia da Bahia, de Salvador, dessa relação da cultura negra entre Alagoas e Bahia, mais especificamente Salvador no que diz respeito a cultura negra em particular. Como é que você vê essa relação de influencia ou não...tipo também você poderia dizer se existe algo propriamente local da cultura negra local e algo próprio da Bahia? Como é que você vê essa relação de influencia particularmente também no que diz respeito as bandas afro?

Arnaldo: Olhe...as bandas afro, como eu falei no principio. A Bahia tem sido inspiração não só de União, não só de Alagoas mas como de muitos estados. O nosso estado ele ficou meio que sem identidade depois das atrocidades que aconteceram com o movimento então, depois de muito tempo começou-se a destacar-se na Bahia o Olodum, entendeu. Então o Olodum, o Ilê foram grupos...aliás são grupos importantíssimos que inclusive começam a ser copiados. Então Alagoas como não tinha aquela identidade musical, aquela coisa que chamasse atenção através do movimento, da cultura, então começou a adotar esse modelo, esse modelo de Salvador, da Bahia, começou a se adotar esse modelo. Então eu acho natural porque o que é bonito tem que ser copiado, tem que divulgar, difundir e tal. Eu acho que a relação é essa. Com relação a algo nativo nós temos, nós temos o coco de roda, que é nosso, nós temos o guerreiro que não existe em outro lugar, tem a chegança que é nossa. Inclusive até um companheiro que morava aqui em União na época e saiu pra o Ceará se eu não me engano e criou um grupo de chegança e hoje a cidade vive disso cara, dessa criação do cara. Então quando ele saiu daqui ele disse, eu sai de Nova Palmares, quer dizer, não era nem...entendeu...foi União, depois União dos Palmares. Então ele saiu de

Nova Palmares, Alagoas...nova Palmares porque tem a Palmares Pernambuco....foi pra esse lugar e criou esse grupo e hoje a cidade vive em função dele dessa criação então Alagoas tem muita coisa, muita coisa pra mostrar.

Jeferson: Obrigado Arnaldo pela entrevista, pelos depoimentos cedidos e fique a vontade pra acrescentar mais alguma coisa.

Arnaldo: Olha Jeferson...eu que agradeço eu acho esses espaços importantíssimos sabe, eu acredito que se todo mundo tivesse essa visão que você tem hoje...esse trabalho e enfocasse o seu trabalho em quem ajudou a construir esse país...ajudou não...perdoe a colocação, quem construiu esse país porque foi o povo negro que carregou nas costas todas as pedras que foram levantadas nesse país. Então se todas as pessoas enfocassem e começassem a ver o negro como ser humano que é, como pessoa importante nessa sociedade nós teríamos um outro país entendeu. Nosso país ainda é uma nação nova, precisa crescer mas que ...crescimento é isso acho que é no dia-a-dia, ponto a ponto. Então eu acho que o Brasil ta amadurecendo, tão sendo criados espaços, o povo negro ta nas faculdades, nas universidades, ta chegando lá. Não ainda como a gente quer. Porque as vezes nós somos pessoas meio que....o ser humano por si só ele é uma pessoa que não se conforma com nada mas a gente ta chegando entendeu, o povo negro ta chegando e eu acho que uns poucos anos daqui pra frente vai ter muita coisa boa ainda porque o povo negro contribuiu, construiu e tem muito ainda por fazer por essa nação.

ENREVISTADA: NANY.

Jeferson: O que é ser negra pra você Nany?

Nany: Ser negra é ser tudo né. É conhecer a minha raiz e botar o pé no chão mesmo....não esticar os cabelos. Ser negro é o que eu sou, sabe, é dizer assim, ser negro e assumir mesmo a negritude. Tem gente que tem medo né...eu não sou negra...porque eu sou negra. Demorou um pouco pra assumir....na época da escola eu não gostava muito que me chamasse de negra porque eu não aceitava ser negra mas depois veio a minha religião e aí ver mesmo que eu era negra. E assumi até hoje que sou negra e aí meus cabelos é trançado, minha pele, o jeito de me vestir..e eu me sinto feliz por ser negra.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negra? Você se sente negra sempre, cotidianamente mas em quem momento da sua vida você sentiu e a partir de então você passou a verbalizar sua negritude?

Nany: Eu acho que foi quando eu comecei a assumir a minha religião, aí sim, caiu a ficha que eu era negra mesmo. E até assumir a religião na escola não era legal. E aí quando eu tive que fazer algumas coisas da minha religião, aí sim eu assumi que era negra. Eu tinha uns 16 anos e até hoje.

Jeferson: Como você manifesta a negritude, ou o que é manifestar a negritude pra você?

Nany: Na verdade eu não sei nem explicar. Não tem explicação pra mim. Porque no momento que eu to assumindo a minha religião, cantando as minhas musicas negras, ta na rua, ta no palco e fazer aquilo que eu gosto, assumir que sou negra é dizer, dizer mesmo que sou negra. Tentar conscientizar as pessoas.... então, pra mim.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra o que é que vem na sua cabeça?

Nany: Vem meus antepassados, sabe. Vem... eu sempre falo da minha religião, vem a minha religião, vem assumir tudo... vem tanta coisa na minha cabeça e assim...é inexplicável.

Jeferson: Você poderia nominá-las?

Nany: (risos)...Como são muitas assim... não tem como, só você sentindo, sabe. É uma coisa de você sentir, sentir dentro de você. Não tem nem explicação.

Jeferson: E quando falamos em Bahia o que vem a sua cabeça?

Nany: Eu acho que Bahia é um lugar como outro qualquer, como aqui. Só que lá as raízes...como é...o pessoal tá mais pra frente do que aqui...eles assumem mais do que aqui. Aqui dificilmente você vê uma pessoa assumindo sua raça...é raro. Até pessoas mesmo que é amiga da gente não assume. Sabe, então em Salvador não tem isso, você pode andar de torso, pode andar de abada e aqui você não pode. Tem coisas que lá você pode fazer e aqui você não pode. Então, pra mim quando se fala em Bahia, pra mim é um lugar como outro qualquer, só que a gente diferencia isso. Lá a gente pode fazer algumas coisa e aqui a gente não pode. Aqui a gente é muito taxado. Se você usar um turbante aqui você é taxado de macumbeiro. Lá você pode andar...é igual as pessoas de lá, os cantores botam um turbante todo mundo acha bonito, e porque quando a gente bota as pessoas daqui não acham bonito também? Porque o que lá tem e aqui não tem?

Jeferson: Quando falamos em África o que é que vem a sua cabeça?

Nany: Vem nosso povo né. Tudo nasceu lá, quer dizer, a gente tem um pé também lá. Eu acho quando fala em África a gente fica imaginando assim...o nosso povo que lá eram reis e foram trazidos pra cá como escravos. Vem muito isso, sabe. Quando a gente fala em África a gente pensa no povo, o povo da gente que ainda hoje sofre. A gente vê tanta gente que saiu de lá pra cá tentando conseguir aqui alguma coisa, onde aqui também não tem nada. O que é que o Brasil tem pra oferecer pra África...nada. e a gente vê a maioria das pessoas que vem pra cá em navios, fugindo de lá pra cá pra fazer o que aqui?

Jeferson: Nany, porque a dança como forma de manifestar a cultura negra ou como foi que se deu essa aproximação de você com a dança?

Nany: Eu ...assim, antes de ser da religião eu era evangélica né...minha mãe sempre foi do candomblé e aí quando eu tive alguns problemas eu optei pela religião e desde os quinze anos que eu era fascinada pela capoeira, eu comecei fazendo capoeira, com o Gerson e depois ele convidou a gente pra fazer uma apresentação da dança dos orixás e aí isso foi crescendo, crescendo, crescendo até a gente formar o grupo Omorewá. A gente formou o grupo...até então não era Omorewá, não tinha nome nenhum. A gente começou a fazer apresentações e as pessoas: á bota na rua, bota na rua porque até então era em hotel que a gente se apresentava. Depois a gente começou a botar na rua e daí veio alguns apoios entre aspas né, porque quase ninguém apóia, a gente não tem documentação, a gente não tem uma sede, a gente não tem nada. Então fica difícil as pessoas apoiarem. E aí foi crescendo, crescendo e até hoje...a gente apoiava as crianças, a gente pegava as crianças da comunidade, a gente ensina, nós ensinamos algumas coisas de percussão, de dança mesmo, de costura, de adereços, tudo a gente ensina. Passou pelo Omorewá aprende tudo. E assim pra mim é tão gratificante de as pessoas que eu ensinei, que eu consegui tirar da rua casados, com filho, com sua casa, com seu marido. Então hoje o Omorewá se resume a voz e percussão, porque não tem meninas para dançar, porque as meninas estão todas crescidas nas suas casas e querem optar pela casa e pela família. Então pra mim é bom ver isso. A gente fica triste né porque o Omorewá vai diminuindo, vai diminuindo até acabar como outros grupos que a gente vê lá no auge de repente da uma sumida.

Jeferson: E qual a relação que você faz entre a dança e a cultura negra? Como é que você vê isso?

Nany: Bom eu acho que a dança levanta muito a auto-estima da cultura negra sabe, quando a gente bota na rua tem pessoas que se identificam com a gente e tem pessoas até que já sabem a musica da gente e fica perguntando, fica mandando e-mail...a manda a musica pra a gente, de um cd pra a gente, pra a gente é muito legal saber disso.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra em alagoas o que é que vem a sua cabeça?

Nany: Quando fala em cultura negra...até porque aqui em Alagoas a cultura negra pra mim é tão desvalorizada não é, e quando fala da até um...a gente fica meio reprimida em falar sobre cultura porque aqui em Alagoas a gente só ouve falar em cultura quando chega o vinte de novembro. Então que cultura existe aqui em Maceió? Aqui em Alagoas? Que cultura? Pra mim...não sei como as outras pessoas acham isso...pra mim acho que só tem cultura no vinte de novembro. Então, falar em cultura...que cultura? Aqui é raro você encontrar uma academia de dança afro. Aqui em Alagoas você encontra axé, forró, dança de salão...afro é muito difícil. Você tem o professor Edu Passos mas que dias, que danças? Eu fico tão triste sabe de saber que aqui em Alagoas não tem, não tem muita opção de cultura....fico triste.

Jeferson: Mas ainda quando a gente fala cultura negra em alagoas, as manifestações culturais negras, quer dizer, de uma forma geral, o que é que você vislumbra? O que é que você vê?

Nany: Em relação quando se reuni todo mundo pra fazer a cultura, é muito legal. É uma coisa muito bonita porque assim, a gente vê apesar das brigas entre eles, quando chega essa época todo mundo se reuni, faz uma cultura boa, umas apresentações boas, como as palestras que existem nos movimentos, quando se reuni todo mundo... então isso é muito bom. Quando eles falam que vão fazer a cultura. Eles fazem mesmo. Até porque não vai muita gente pra essas palestras, só as pessoas que gostam mesmo porque uma escola não vai mandar seus alunos, quer dizer, entre aspas, porque algumas escolas mandam, mas outras não tão nem preocupadas. E alguns vão só pra fazer media. Não é todo mundo que vai sentar pra escutar uma palestra sobre isso. Não é todo mundo. Só as pessoas que são relacionadas a cultura mesmo...que gosta. Mas assim, eu fico sabe, meia triste e ao mesmo tempo, que ao ver que ainda tem tanta coisa boa o que fazer aqui em Alagoas e as pessoas não olham.

Jeferson: Quais seriam os espaços pra você de manifestação da cultura negra aqui no Estado? pode ser os espaços físicos mesmo.

Nany: Rapaz...eu não tenho nem como responder sabe. Porque assim, espaços pra mim mesmo dificilmente abre espaços. Pra mim mesmo, meu grupo mesmo...

Jeferson: Mas eu me refiro aos espaços que os agrupamentos, que a cultura negra se manifesta, onde ela se manifesta.

Nany: Como eu não tenho muita liberdade com o pessoal eu não posso nem te responder isso. Eu não tenho muita intimidade com esse povo, eu sou meia distante, eu sou meia distante porque eu sou uma pessoa que brigo muito. As vezes eu escuto coisas que não quero, então pra mim não...prefiro não participar dessas coisas...to muito por fora.

Jeferson: Onde a gente poderia dizer que existe cultura negra?

Nany: Não posso nem te responder sabia, acredita. Eu não tenho nem uma base. É difícil...pelo menos pra mim é difícil de responder.

Jeferson: Fazendo um pouco dessa relação entre, dessa influencia de Bahia e Alagoas. O que você consideraria...você acha que tem algo de origem que tá aqui que é de origem baiana, o que você considera como sendo de origem local mesmo ou você acha que existe uma mistura, uma relação. qual a relação que você acha que existe no que diz respeito a cultura negra entre Alagoas e Bahia?

Nany: Eu acho que existe uma mistura...quando as pessoas começam a imitar tipo Olodum, você nunca vê aqui em Alagoas imitar o grupo Ilê Aiê, Muzenza. Você já viu? Aqui em Alagoas, eu nunca vi...aí sim teria cultura mas a partir do momento que bota um...acho que Olodum, Timbalada já foi a época mas as pessoas continuam imitando principalmente aqui em Alagoas...nas bandas relacionadas a isso...elas querendo imitar, até as musicas mesmo, cantam as mesmas musicas, as mesmas coisas mas você não vê uma pessoa imitar o Muzenza, o Ilê de Balê, você não vê. Eu acho que isso pra mim é cultura. Pé no chão pra mim é cultura.

Jeferson: Nany, fique a vontade pra suas ultimas considerações.

Nany: Desculpe se eu falei alguma coisa que desagradou...eu sei que não fui bem né. Mas aí pra mim eu fiquei muito satisfeita por ter falado alguma coisa. Se deu pra sua pesquisa eu só tenho a agradecer a você. Muito obrigado pela oportunidade.

Jeferson: Eu que agradeço então.

ENTREVISTADA: HELCIANE.

Jeferson: Helciane o que é ser negra pra você?

Helciane: Bom...ser negro pra mim é valorizar a nossa cultura, é ser consciente da nossa participação histórica, nossa participação...a participação dos nosso antepassados na estrutura e formação da nossa cultura hoje, na nossa...é cultura, religião, política. Eu vejo dessa forma. Apesar de que durante muito tempo, apesar de eu ter um conhecimento muito forte...familiar na área, na militância eu me via como a parda, não tenho raça definida assim. Meu irmão é negro, mais escuro do que eu, então ele é negro. Então eu era a morena. Então hoje eu tenho uma definição assim, eu tenho aceitação maior em ser negra, digamos assim. Mas ao mesmo tempo me defino como multi-étnica, pela forte presença da herança indígena nos traços, pela miscigenação do nosso povo, então...pela pouca melanina que meu corpo apresenta ...então ainda sou vista como não negra e reconheço a importância da herança negra...isso me dá valorização, me dá orgulho de ser negra mas ao mesmo tempo eu ainda tenho o discurso, ainda tenho essa opinião de multi-étnica. De valorizar também a cultura indígena na minha origem.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negra?

Helciane: A partir do momento que...querendo ou não o preconceito...não direcionado, porque pelo fato de eu ter menos melanina eu sou morena. Mas a partir do momento que na minha graduação de comunicação eu olhava pra um lado e olhava pro outro e via povos negros como...a partir do momento que eu estou do lado elite, digamos assim, num ambiente, com pessoas com um nível de educação maior...então eu sou negra. Então assim, me vi como negra pela identificação que eu tenho com a cultura, por gostar das músicas, por a partir do momento que comecei a frequentar mais reuniões, palestras oficiais do meu curso, comecei a me identificar mais, comecei a me respeitar mais com negra.

Jeferson: Como você manifesta a sua negritude? O que é manifestar a negritude pra você?

Helciane: Eu que em tudo, desde vestimentas, cabelo mesmo, então assim, não tenho o habito de fazer trancinha constantemente no meu cabelo, até porque não sei mas quando eu faço me sinto bem, vejo vestimenta assim...passo a incorporar a negritude. É até meio contraditório mas assim, me sinto mais influente, mais participativa nessa área e nas danças, já fiz dança afro. Tenho vontade de fazer capoeira. Então assim, nas manifestações artísticas culturais eu me visualizo como negra. E a parti do momento que comecei a frequentar mais reuniões, ver filmes que debatem, que vão de encontro a democracia racial, que fazem a gente refletir mais. Então passei a me enriquecer mais. Não sei se respondi, acho que fugi um pouco (risos).

Jeferson: Quando falamos em cultura negra o que vem a sua cabeça?

Helciane: Religião, religião de matriz africana, o candomblé, as comidas que...as falas, principalmente no povo nordestino tem essa herança. Tem palavras que a gente fala constantemente e não sabe a origem delas. Cultura eu vejo como algo natural, respeitado e ao mesmo tempo, a cultura afro-brasileiro né, e ao mesmo tempo vista como folclore, como: aquilo é de negro, então a capoeira é de negro porque tem mais negros fazendo. Mas ao mesmo tempo aquilo é respeitado. Então assim, na Bahia, por exemplo, tem estrangeiros e mais estrangeiros freqüentando ...tem muita gente assim que mau conversa com negro, mau conhece a nossa historia, nossa cultura e quando vem pra cá a primeira coisa que faz é uma trancinha pra se sentir incluída na localidade. Sei lá assim, como folclore mesmo como atrativo.

Jeferson: E quando falamos em Bahia o que vem a sua cabeça?

Helciane: Bom, eu não conheço a Bahia, nunca fui, mas eu vejo como ainda... não sei se a palavra certa é gueto mas como resistência, vejo como local ... até porque depois do...historicamente, porque assim, do pouco que eu conheço com a destruição do quilombo os negros foram se espalhando, espalhando e a maioria foi parar na Bahia. Então eu vejo lá, vejo como resistência, como fortaleza, sabe, como resistência da cultura, da religião. Apesar de que as vezes é muito ridicularizada, não sei se ridicularizada é a palavra, mas assim, o lance do folclore pela mídia. É muito espetacularização, às vezes. Lá é o centro. Então eu acho assim, que comparado com Alagoas lá é a fortaleza. Apesar daqui ter toda a história de Zumbi dos Palmares aqui ainda não tem essa incidência. Não tem essa força maior de resistência, assim, do negro.

Jeferson: E quando falamos em África o que vem a sua cabeça?

Helciane: Um grande continente, com culturas diversas, com povos diversos, com pessoas que nós negros não conhecemos que...pouco divulgado, ridicularizado. O que é apresentado pra a gente...mal é falado na educação básica e a mídia faz questão de destacar nos filmes norte americanos, destacar a África como...como posso dizer, a África como primitiva, só de savana e a herança e a historia do povo africano, dos diversos povos africanos na contribuição da evolução da raça humana fica esquecida. Então assim, eu sinto falta do outro lado da África, só mostra o lado primitivo e o lado de miséria da África né. A parte cultura ainda ta esquecida. Ou então é só o lado exótico da coisa que é apresentado. Eu vejo como o foco da nossa civilização, vejo como a base da raça humana mesmo.

Jeferson: Porque você escolheu desenvolver esse tipo de trabalho que você faz com relação à comunidade negra junto a organização que você faz parte?

Helciane: Bom...por nunca...como antes na minha vida toda, mesmo tendo influencia não participava do movimento negro, e na verdade o que eu participava era nas datas pontuais, dia da consciência negra... então vou ver uma capoeira na beira da praia, vou ver alguma apresentação e até a serra da barriga mesmo assim...de freqüentar mesmo, pelo que eu me recordo foi em 2004

que eu fui pela primeira vez, morando aqui em Alagoas, de subir metade da serra é claro...de fazer questão de subir metade da serra...vou a pé e ao mesmo tempo de chegar lá e dizer poxa, eu vim pra cá pra ver mais um grupo de capoeira, mais uma manifestação cultural e a história senti falta. Então assim, um dos motivos de eu entrar numa organização, a ong Anajo, que tá tentando se regularizar dessa forma, como ong. Então, os motivos que me fizeram entrar foi justamente conhecer mais a minha história, a minha cultura e a parte ligada a minha profissão, hoje eu sou recém formada em jornalismo e a forma que eu encontrei... não sou militante, não me considero militante, mas a forma que encontrei para ajudar a causa, para contribuir de alguma forma com o movimento negro foi através da minha profissão. De facilitar que a informação que as manifestações culturais e as palestras...que os momentos de discussão ligados a causa negra, ligados a igualdade racial, digamos assim, 'foi através da mídia assim...uma forma que eu encontrei de através do que eu sei fazer, do que eu gosto de fazer pela minha profissão de contribuir de alguma forma. E tenho que da mais...e entrei mais no grupo por me identificar com esse incentivo, com essa estrutura de formação, não é de doutrinação, assim de não vamos pegar todo mundo e vamos mostrar.... não é isso assim. A estrutura de discussão, de aprofundamento nas questões e eu sinto falta disso, senti falta durante toda a minha formação. Então me identifico com o grupo que eu faço parte por isso, por ser um local que sei que vou aprender um pouquinho mais e que poderei contribuir de alguma forma depois.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra em Alagoas o que é que vem a sua cabeça?

Helciane: Cultura negra...a cultura negra aqui em Alagoas eu vejo como a base do movimento negro em Alagoas...é o que tá...os grupos de maculêlê, e de capoeira, os terreiros de candomblê aqui em Alagoas, foram os que contribuíram para a continuação do movimento negro aqui em Alagoas. Eu vejo dessa forma porque mesmo não frequentado muito as reuniões do movimento, mesmo sendo a pouco tempo o que eu visualizava era momento de briga de discussão, discussões bobas, vários grupos defendendo a mesma causa com os mesmos idéias e muitas idéias se perdendo no tempo, muitas ações indo por água abaixo mesmo porque era muita briga, muita discussão e não se ia a lugar nenhum. Então, eu vejo a cultura afro-alagoana, a cultura afro aqui em Alagoas foi o que salvou de certa forma, foi o que manteve o movimento negro aqui em Alagoas.

Jeferson: Quais os espaços mais importantes de manifestação da negritude em Alagoas que você considera?

Helciane: A Serra da Barriga, em união dos palmares, até pelo próprio movimento assim, a maioria, vou parar de generalizar...muitas pessoas do movimento negro só vão...eu mesmo assim, só fui a Serra da Barriga em 2004 pessoas do movimento negro só vão no 20 de novembro. Eu acho isso contraditório, deveria ser mais valorizada, deveria ter ser um espaço de formação de...espaço político mesmo, de debates, palestras, deveria ser mais explorado o local. E não só...claro que a importância, a manifestação cultural lá, as apresentações artísticas lá mas deveria ser mais explorada pelo movimento negro enquanto palestra, enquanto de agregar mais...mas de identificação mesmo do povo alagoano, de fazer com que o povo respeitasse mais aquele local, de que após o 20 de novembro a gente não visse mais lixo espalhado, de que respeite, de que tornasse realmente assim, para o povo alagoano um templo. Outros locais...em termos de

estrutura física eu vejo os terreiros, famílias que convivem...exemplo o ponto de cultura quilombo dos orixás na ponta da terra, o GUESB da babablorixá...ialorixá Neide, são locais que eu frequento pouco, sempre fui poucas vezes mas eu senti uma interação muito boa, um respeito, uma interação familiar mesmo de crianças e idosos, pais, filhos, reunidos por uma causa, por uma valorização daquele local.

Jeferson: Helciane, o que você consideraria como...fazendo essa relação de influencia da Bahia...como é que você vê essa relação cultural entre Bahia e Alagoas? de que forma você vê isso? e dentro desse processo de trocas, de experiências entre Bahia e alagoas no campo da cultura negra, você identificarai algo como sendo local de alagoas da cultura negra? o que é que você idenitficaria como sendo local, daqui de alagoas e algo que é local da Bahia? se é que você vê dessa forma.

Helcine: não...eu não consigo visualizar o que é só da Bahia, o que é só de Alagoas, devido a nossa herança mesmo, a nossa mistura de raças, nossa...o deslocamento de nossos antepassados pra Bahia daqui de Alagoas com a destruição Zumbi dos Palmares do Quilombo dos Palmares. Então assim, entre a relação Bahia e Alagoas o que eu vejo é uma valorização até dos próprios alagoanos pela Bahia. Bahia é o foco e muitos esquecem da nossa origem aqui, esquecem da nossa herança histórico-cultural que é a serra da barriga, que é União dos Palmares, que é a serra da barriga. Então assim, não sei se eu estou...não sei se minha forma de ver ta correta, mas eu visualizo mesmo com essa herança, essa fortaleza que eu falei anteriormente, da herança negra na Bahia, não sei, eu acho que alem de algumas pessoas respeitarem mais a Bahia há um menosprezo por Alagoas por essa não contribuição maior....de comparações excessivas e é onde entra denovo essa briguinhas internas entre o movimento ao invés... não defendem a mesma causa, estão com os mesmos interesses e no entanto há certas rixas. A partir do momento que o axé da Bahia vem pra cá pra Alagoas é valorizado por muitos mas ao mesmo tempo por ser o axé da Bahia é ridicularizado, é meio confuso, meio antagônico isso. Tem uma valorização e ao mesmo tempo um menosprezo, uma inveja. Não sei assim. O fato de estar...a Bahia estar mais evidente na mídia, talvez por isso seja mais aceito, falando em termos de Brasil.

Jeferson: Helciane você teria mais alguma coisa pra colocar fique a vontade.

Helciane: (risos) Não...assim, não sei se eu contribui mas, reconheço que sou nova na militância, no movimento negro, tenho muito o que estudar, muito o que aprender e não sei se contribui com a pesquisa mas agradeço por ter me convidado a participar desse momento e boa sorte, eu quero ver o livro.

Jeferson: Então....obrigado Helciane.

ENTREVISTADO: HELCIAS.

Jeferson: Helcias, o que é ser negro pra você?

Helcias: Eu entendo que todo ser ele é, sobretudo um ser humano né. Negro nesse sentido é ser um ser humano sempre em busca de melhorias, de luta, de conquista, de cidadania. Ser negro é ser um cidadão como qualquer outro que quer ter um espaço na sociedade.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negro?

Helcias:...Quando eu descobri que moreno negro é. Antes eu não me achava negro, eu me achava moreno, como a maioria que é como a ideologia do branqueamento nos ensinou. Eu tinha dificuldade de me assumir negro. Só vim fazer isso quando eu descobri a historia da minha mãe. A minha que é filha, neta de ex-escravos. Tem uma historia interessante inclusive com vida em quilombos lá em Correntes. Quando eu conheci a historia da minha mãe foi que eu realmente assumi a minha condição de negro e também porque um dia eu fui discriminado quando eu namorava uma menina branca.

Jeferson: E como você manifesta a negritude? O que é manifestar a negritude pra você?

Helcias: Primeiro conhecer a própria historia. O negro se assume negro quando ele conhece a própria historia e conhece a historia do povo, de seus ancestrais. Então a gente manifesta a nossa negritude quando a gente primeiro, a gente se auto reconhece, quando a gente assume atividades, quando a gente interage junto aos movimentos, seja no momento qual for mas que esteja na luta contra toda forma de discriminação, racismo, xenofobia...lutando pelo resgate cultural, pela dignidade do povo negro, enfim, manifestar a negritude é estar dentro dessa contextualidade, contribuindo contra a discriminação ao povo negro.

Jeferson: Você elencaria aí...tipo manifestar a negritude de forma física, com características, além da questão política em si. Você falaria sobre isso? Manifestar a negritude fisicamente mesmo.

Helcias: Veja bem, historicamente o povo africano que aqui veio ele não veio apenas por conta da cor da pele, ele veio porque os africanos já tinham uma civilização, já trabalhavam na metalurgia e por isso que foram buscados pra vir pra cá. A questão da negritude eu vejo, da cor da pele pra mim isso é besteira, porque é apenas uma mistura de raças por conta dos meios de transporte que avançaram, porque se for analisar isso biologicamente, nos primórdios, quem morava nos árticos por conta do pouco sol era branco e quem morava na linha do equador com muito sol criava melanina e se tornava negro, quem morava nas grandes matas, nas selvas, tinha pele vermelha e só veio a se misturar por conta dos meios de transporte, por conta dessa mistura de raças mas o ser humano é uma raça só, é um biótipo só, agora, existem pessoas que pensam que ser negro é apenas ter a pele escura ou não ser negro é ser branco. Eu acho que isso é um equívoco, é um

etno...melhor é um, não quero falar um eurocentrismo, é um etnocentrismo, ou seja, a minha etnia é a que vale tal, eu acho que isso é bestialidade. Agora, tem pessoas que sabem assumir sua condição de negro e se caracteriza para isso. Não sei se você quis perguntar com relação a isso. Agora, pra mim você pode se colocar, se vestir afro e assumir a sua negritude através da forma da sua veste mas você pode não ter essa tez, essa melanina e ter essa mesma convicção. Ser negro pra mim é estar dentro do processo de luta, independente da cor da pele. Até porque, com essa ideologia do branqueamento a gente sabe muito bem que, várias pessoas questionam que ser branco no Brasil tem que ter pele branca, olhos claros e cabelo liso. Não tendo isso, tem sangue negro no meio. Então moreno negro é e aí cada um assuma, busque de acordo com sua consciência.

Jeferson: E quando falamos em cultura negra o que é que vem a sua cabeça Helcias?

Helcias: Aí é diferente né, porque aí tem todo uma historia de falsa diáspora porque quando diz que o negro ele foi vitima de uma diáspora, eu acho que diáspora, quando uma pessoa ela sai de um espaço e ela tem condições de voltar. No nosso caso, do nosso povo negro ele veio pra cá ficar e foi uma condição muito mais forte. No entanto, aqui vieram várias culturas e que ainda hoje prevalecem, por exemplo, o Brasil o único país do mundo que fala português diferente de Portugal. Moçambique, Angola, as ilhas falam o português “pois, pois”, o português puxado de Portugal. O Brasil não, por conta da influencia né dos povos bantos, benguelas, iorubas, nagôs que vieram e principalmente os bantos que aqui vieram pra o nordeste, aqui pra Pernambuco. Então, hoje a nossa cultura ela está evidente. Por exemplo, se você for em qualquer cozinha da sua vizinhança, você vai encontrar uma dona de casa colocando alguma verdura no feijão, abóbora, quiabo, maxixe, batata né e isso é tradição do nosso povo negro. Você pode encontrar em qualquer lugar aqui alguém fazendo um mocotó, uma rabada, uma feijoada e isso é porque na época os brancos comiam as carnes nobres e as víceras e as patas eram jogados foras e aí as nossas mucamas faziam disso comida, comidas maravilhosas. Então, ta na comida, ta na veste, ta na forma de falar, a gente fala banto diariamente, diariamente né: baba, bunda, de cocora, cochichar, ou seja... são palavras bantos que as vezes a pessoa não percebe. Isso é cultura, fora a questão da alegria de...da dança, da forma de dançar, da forma de cantar de se vestir, isso tudo é resistência cultural, agora, o que o movimento...qual o papel do movimento negro? Tornar isso um fato, ou seja, olhe a gente não é assim porque quer, a gente é assim porque nós somos parte de uma cultura, a gente ta vivendo o que é cultural. Tem a questão religiosa que é forte, tem a questão do carnaval. O carnaval brasileiro ele tem uma influencia eminentemente negra, isso principalmente nos carnavais de rua, o mela-mela, aquela alegria, as tradições, os bumbas-meu-boi, o maracatu. Tudo isso é negro. Então, a cultura negra está viva no dia-a-dia do nosso povo.

Jeferson: Quando falamos em Bahia o que é que vem a sua cabeça?

Helcias: Acho que a Bahia conseguiu ser foco de um grande marketing né. A Bahia criou um marketing forte. Conseguiu politicamente se impor e a cultura negra baiana de certa forma ela rompeu, ela transpassou espaços, ela saiu do nordeste, saiu do Brasil. Hoje nós temos aí, Olodum que tem escritório na América, no Japão, na Europa. Então, conseguiram, mas graças exatamente

a toda essa contextualidade de luta dos anos 30 e principalmente nos anos 70 que foram trabalhando essas temáticas e se expandindo. No entanto, é claro também que o jeito baiano de ser tem tudo haver com sua tradição cultural né, iorubá. Os nagôs caracteristicamente é um povo que gosta muito dessas coisas de música, de festa. É uma questão cultural mesmo. Então a Bahia ela recebeu boa parte desse povo africano, os iorubas, os nagôs. E aí, é isso, eles vivem e se aproveitam muito bem daquilo que eles fazem né. E aí, os políticos também logicamente, se aproveitam disso e a Bahia tá aí sendo esse pólo turístico, cultural e artístico e que muita gente se espelha nele. Alagoas por um tempo aí na década de 80 se inspirou muito nos blocos da Bahia. Mas nós temos além da Bahia, nós temos não tão fortes mas manifestações boas como o maracatú – eu tenho um texto, acho que já mandei pra você – o maracatú de Pernambuco, o bumba-meu-boi lá do norte, do Maranhão né, o próprio reggae, a resistência do reggae, enfim, cucuriá, o maculêlê, o coco de roda que todos são expressões que também são importantes.

Jeferson: E quando falamos em África, o que é que vem na sua cabeça?

Helcias: Berço da humanidade. A África é o berço da humanidade. Onde lá reinaram os grandes faraós negros. Onde espalhou seu povo pelo mundo inteiro. Povo este que construiu nações. O Brasil é construído graças a mão de obra de seu povo africano. África é um imenso continente de uma diversidade incrível né, onde nós temos exemplos de países extremamente ricos pelo ouro, pelo diamante, pelas suas riquezas naturais e outros extremamente pobres, miseráveis onde a questão política é terrível, as guerras civis exterminam nosso povo e aí...mas também a África é um continente de grandes lideranças, Stivie Biko, Nelson Mandela, enfim, a África continua sendo pra mim o berço da humanidade.

Jeferson: Porque você escolheu, ou como é que se deu esse processo, desse trabalho seu na militância. Você tá no Anajô que é um centro de estudos e pesquisas étnicas e porque você acabou desenvolvendo esse trabalho em torno da negritude?

Helcias: Tudo consequência né. Na verdade em 1987 eu era simpatizante dos A Gentes de Pastoral Negros do Brasil, era simpatizante do movimento negro. No entanto eu já era, eu fui fundador da pastoral da juventude do meio popular. Era integrante das comunidades eclesiais de base. Cheguei a fazer um curso de 15 dias na PUC, curso de verão com a presença de várias personalidades tipo Betinho, Erbert de Souza ... Leonardo Boff, Clodovil Boff. Então, assim, foi um aprendizado interessante e aí a gente com essa experiência de pastoral da juventude do meio popular, trabalhando a teologia da libertação nas comunidades eclesiais de base, então, a minha tendência foi seguir para primeiro: ajudamos na construção do Partido dos Trabalhadores em Alagoas. No Jacintinho eu fui um dos fomentadores do Partido dos Trabalhadores. Depois, a gente entrou no movimento negro através dos A Gentes Pastoral Negro, quando nós criamos o Anajô, o mocambo Anajô, na época. Lembro como hoje, 13 de maio de 88, no centenário da abolição nós criamos o Anajô pra contribuir com o movimento negro e aí veio o ilê axé, na década de 80, ou melhor na década de 90. Depois veio a...a gente provocou a criação da CENAL, da Coordenação das Entidades Negras de Alagoas e aí a gente começou a dar nossa cara, a nossa contribuição dentro do movimento negro alagoano. Então, tudo isso chegou a ...a gente foi assumindo o compromisso, logicamente tendo dificuldades em algumas coisas, decepções em outras, desânimos, pensamos em desistir aí vem um convite, a gente renova as energias e aí nós

rearticulamos o mocambo Anajô que hoje não é mais mocambo Anajô, é uma ong, ta se propondo a trabalhar enquanto ong e centro de cultura que, o objetivo não é nada mais, nada menos que contribuir com a formação, com a articulação do movimento negro alagoano, respeitando cada instância.

Jeferson: Durante o percurso tal, da formação do Anajô, o mocambo Ile Axé vocês desenvolviam trabalhos de percussão, tinha bandas e banda afro também. Porque a percussão?

Helcias: Veja bem... como eu falei, a influencia baiana foi muito forte na década de 80. E aí nós criamos a banda...o mocambo Ile Axé, enquanto núcleo de base dos a gentes pastorais negros no Brasil, foi na época em que eu fui eleito coordenador nacional de formação dos APN's e aí, a gente tinha que logicamente que trabalhar as propostas e aí o grupo, nós tínhamos um trabalho com capoeira, um trabalho interessante coma capoeira no espaço que nós tínhamos no Feitosa. Trabalhamos teatro com a Léu, dança afro com o Jailton e a banda afro. Na verdade a banda afro os meninos se inspiraram no Olodum, no Ilê Aiê e aí eu tentava o tempo todo fazer com que a gente tocasse as musicas da Bahia mas que a gente pudesse trabalhar as músicas dos nossos compositores alagoanos e tentasse influir melhor nossa percussão e mesmo porque percussão é uma coisa nossa, do povo negro, do povo afro ameríndio. A percussão inclusive é um sistema antigo, secular de comunicação. Então, o que acontece, a gente tocava o samba reggae, a gente tocava o samba de roda mas gente tentava também na medida do possível resgatar e colocar na nossa percussão o maracatu e principalmente o coco de roda, que é alagoano, que surgiu no quilombo dos palmares. Então a percussão, ela é um elemento de resistência afro-amerindio cultural.

Jeferson: Da mesma forma a dança?

Helcias: A dança é uma expressão cultural do povo...principalmente do povo iorubá e do povo africano. Porque a gente vê em vários documentos que numa colheita era...teve uma boa colheita então dançava-se, tem um casamento dança-se, nasceu uma criança de prestigio na comunidade, faz uma dança, morreu alguém dança-se. Então o habito de dançar é sobretudo uma expressão cultural, natural mesmo. Enfim, ta dentro do nosso sangue, ta dentro da nossa experiência né. Outro dia eu tava observando uma coisa importante que muita gente nem se liga, o habito de quando for beber uma cerveja, uma cachacinha, de derramar um pouco no chão e dizer que é pro santo. Muita gente vê isso de forma pejorativa. No entanto é uma expressão secular, africana que era derramar um pouco do vinho colhido da palmeira, que era a arvore sagrada e o habito de derramar era em agradecimento aos ancestrais por ter ensinado a fazer uma bebida maravilhosa. Interessante...isso é cultura.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra em alagoas o que é que vem a sua cabeça?

Helcias: Pois é....a religião afro é resistência cultural, a capoeira é resistência cultural, as bandas que os meninos trabalham aí é resistência cultural. Agora, tem uma coisa que o próprio nome cultura é muito...diversificada o entendimento do que é cultura. Entra também a questão da intelectualidade né, os grandes artistas plásticos, os grandes escritores, os grandes historiadores, enfim, os grandes acadêmicos negros que fazem cultura através de seus escritos. Agora,

infelizmente o que se prevalece pra maioria das pessoas é que a cultura negra é apenas dança, é apenas capoeira. Eu acho que tudo é um grande, é uma grande diversidade de expressões culturais que fazem a nossa cara do povo negro no Brasil. Aqui em Alagoas as pessoas tentam através da cultura, e esse foi o objetivo do Ilê Axé e é o objetivo do Anajô, através da cultura contribuir pra conscientizar a menina, o menino, o jovem negro de que como disse o Stivie Biko na África do Sul, de que é importante ele saber que o branco por ser branco ele não é superior e nem o negro por ser negro ele é inferior. Mas nós temos direitos constitucionais iguais que a sociedade não respeita mas a gente tem que lutar pra garantir esse espaço, esse direito. Então é isso.

Jeferson: Existiria alguma manifestação, especifica, cultural que você denominaria daqui do Estado?

Helcias: A questão da religião afro. A religião afro é no meu entender a maior e mais interessante forma de expressão cultural. Tem aí hoje o babalorixá Célio, com o ponto de cultura palácio dos orixás que tem feito as lavagens na ladeira do Bonfim, tem feito um trabalho, inclusive com outros elementos culturais. O 20 de novembro com as oferendas aos quilombolas, a Zumbi, aos quilombolas. O ano passado nós conseguimos levar 250 representantes de comunidades religiosas. Foi um evento maravilhoso na serra da barriga. Espero que isso se fortaleça cada vez mais com o parque e enfim, a caminhada do quebra que foi proposta do professor Edson, eu não pude participar no dia, mas a gente contribuiu anteriormente na discussão e no dia 8 de dezembro ta claro que a religião afro ela resiste porque quer saber se existe comunidade de terreiros, que a gente chama aqui terreiro de xangô, candomblé, umbanda e tudo mais, visite as praias de Maceió e fora de Maceió que você vai ver a cultura da religião afro aí...acontecendo. Então, no meu entender a religião afro é a expressão mais forte, logicamente é concomitante com a capoeira. A capoeira também é...essa expressão aqui existe muito.

Jeferson: Quais seriam os espaços pra você de manifestação da negritude no nosso Estado? Espaços físicos mesmo.

Helcias: Infelizmente não ... não temos muito. Existem projetos, propostas...

Jeferson: Mas eu me refiro assim não espaços que o governo tenha cedido mas algo constituído historicamente mesmo.

Helcias: Um dos espaços que eu acho que o movimento negro precisa resgatar é a Praça dos Palmares. A Praça dos Palmares sempre foi o palco de concentração do movimento negro na semana do 20 e outras atividades. Aquele espaço ali tem uma importância histórica que muita gente hoje não conhece, a importância do que aconteceu naquele espaço. Da mesma forma que onde é hoje a assembléia legislativa e a catedral ali também tem sua importância histórica. Assim como o Jaraguá. No entanto, a Praça dos Palmares, exatamente ali onde é a Praça dos Palmares era o mercado de negros onde havia as vendas e tal e é importante que a gente consiga, não trazer para os tempos de hoje o sofrimento do povo negro porque isso não importa, isso não interessa mas trazer justamente a mudança, a transformação dessas idéias e hoje a nossa luta organizada

pela dignidade do povo negro. Então, a Praça do Palmares é um espaço. Um outro espaço importante é sem sombra de dúvida a Serra da Barriga, a Serra da Barriga é o espaço que mais significa, é o espaço mais significativo pro movimento negro nacional e internacional. O parque hoje ele está dando condições pra que a Serra da Barriga receba muito mais visitantes em condições dignas de visita e todo mundo pode participar, todo mundo pode explorar com o espaço ali, com o sentido de encontros, com visitas, com atividades, com reflexões, etc, e acredito que isso vai acontecer naturalmente. Aconteceram resistências, reclamações, críticas, mas a gente entende até porque são necessárias pra que a gente aprenda no dia-a-dia. A gente tem, a gente as vezes fala coisas irrefletidas como eu falei ontem, a gente fala coisas irrefletidas, as vezes a gente fala coisas que nos levam a refletir...eu devia ter pensado melhor...eu falei o que não devia..tal...e a gente vai aprendendo com isso e isso é bom porque a gente aprende. Então, esses dois espaços eu considero os mais importantes para Alagoas. Agora, lógico, tem multi eventos, algumas praças como praça Ganga Zumba na cruz das almas. Outros espaços que estão sendo constituídos, os terreiros de candomblé, os grupos de capoeira, as escolas publicas que já abriram portas mas tivemos dificuldades pra capoeira. Mas hoje com a lei 10.639, pode acontecer de volta. Enfim, o que precisa na verdade é de que o movimento negro discuta mais suas propostas, sejam mais propositivos, sejam mais...se unam mais, até porque na diversidade mesmo você não é obrigado a pensar igual a mim, ou gostar de mim naquilo que eu faço mas você pode discutir sua proposta comigo e aí a gente vê realmente essa proposta aqui é mais interessante para o coletivo. E existem propostas. Existem propostas interessantes que futuramente a gente vai ta discutindo com os segmentos.

Jeferson: O que você consideraria como...você acha que existe algo da cultura negra que seria tipicamente do Estado, por exemplo algo que seja tipicamente alagoano? Qual relação você estabelece por exemplo da cultura negra estabelecida aqui no estado de alagoas e na Bahia? Que relação você faz de influencia ou não e aí o que você diria se tem algo especifico de alagoas se tem algo especifico da Bahia. Como é que você vê essa relação? E aí pegando um gancho no que você começou a falar sobre as bandas e tal aí.

Helcias: Eu acho que as bandas afro foi a questão de moda né. Olodum surgiu depois que a banda reflexo gravou e fez sucesso com eu falei faraó, tal, tal, falando daquelas temáticas do Egito tal, virou moda, o Olodum começou a aparecer e aí o afro Mandela que criou-se a banda afro Mandela, depois Afro Zumbi, Ilê Axé, Axé Zumbi e chegamos a ter mais de 20 bandas só em Maceió. Pilar, união dos palmares, os dois também tem quatro bandas. Então, assim, foi a moda das bandas da Bahia. Agora, nós temos maracatú aqui, que o Geraldo coordena mas assim, porque no meu entender, porque que Alagoas não conseguiu criar ou demonstrar a sua própria cultura afro, falo do ponto de vista artístico cultural, porque como falei, o candomblé, a capoeira é uma coisa que é natural, agora, nós temos aqui várias expressões que tentam folclorizar que o coco de roda é uma expressão típica de Alagoas, o coco de roda, a taieira, o guerreiro que são folclorizados mas que é resistência negra, embora o guerreiro tenha uma influencia européia também. No entanto, existe uma razão histórica pra isso. Aqui em Alagoas foi criado, em Pernambuco e Alagoas foi criado o quilombo dos palmares. A serra da barriga que se tornou a cerca real dos macacos, a cerca real dos macacos e foi a sede dos quilombo dos palmares, ela resistiu por mais de cem anos e aí toda a expressão cultural de Pernambuco a Alagoas e também da Bahia porque o rio são Francisco era divisa, essas expressões, essas resistências elas foram disseminadas com a destruição do quilombo dos palmares, ou seja, uma verdadeira caça aos bruxos. Então não tinham como garantir a expressão da cultura, da sua cultura, os negros não

conseguiram fazer isso aqui por conta da discriminação mesmo, então, teve que fugir pra longe pra formar hoje os remanescentes, as comunidades remanescentes de quilombo. Mesmo depois, um século depois, os nossos grupos de religiões afro foram expulsos, destruídos aqui, a nação chambá até hoje reside em Recife porque saiu expulsa aqui de Alagoas na década de 30, 20, 30. Então assim, por isso que nós não temos...nós poderíamos ser hoje, ter hoje uma expressão eminentemente pernambucana por ser Alagoas na época, ter sido parte de Pernambuco, então era pra a gente...o frevo aqui é uma realidade no carnaval. Mas era pra a gente ter aqui bastante maracatu, a ciranda né, os afoxés. E aí é isso. Então a influencia da Bahia que não é só em Alagoas, como no Maranhão você encontra grupos de afoxés...você encontra banda afro, enfim, na verdade eu não acho que foi ruim. Os grupos da Bahia eles até conseguiram uma auto-estima legal dos grupos que...o afro reggae hoje trabalha a percussão de uma forma interessante mas teve uma influencia também do afro reggae....como é que chama....o estilo....do samba reggae. O samba reggae que a Bahia criou, misturando o samba de roda com o samba duro...com o reggae e com atividade legal...então alguns grupos do Brasil conseguiram também fazer. O que o Chico science fez em Pernambuco foi maravilhoso, a mistura de vários toques, várias culturas, que a gente chama de mangue beat, quer dizer, isso ta hoje influenciando muitos grupos pelo Brasil afora.

Jeferson: Helcias fica a vontade pra tecer suas considerações finais.

Helcias: Eu acho importante que esse tipo de trabalho seja feito Jeferson, porque a gente precisa de atores né com essas temáticas. A historia do povo negro foi feita, foi escrita, pelo menos o quilombo dos palmares e algumas revoltas, elas forma escritas pelos brancos, pelos supostos vencedores. Décio Freitas não escreveu a guerra de palmares lendo texto de escravo ou de quilombolas, ele leu os documentos dos caras que foram lá guerrear e enfim, a gente ta transformando essa historia. Então precisa, é preciso que intelectuais negros, que estudantes, que, enfim, que atores negros façam esse trabalho, pesquisem, fomentem esse tipo de atividade porque é a nossa historia. E, quem é sujeito da historia conta melhor a própria historia, não é verdade? Então é isso...parabenizar e enfim desejar um forte axé aí na luta.

Jeferson: Obrigado Helcias.

ENTREVISTADO: AMAURICIO.

Jeferson: Amauricio, o que é ser negro pra você?

Amauricio: Ser negro é reconhecer a sua ancestralidade, ser perceber como cidadão, e de preferência reconhecer suas características que vem dessa ancestralidade, de toda uma constituição que foi feita de um povo que veio ao Brasil. Ser negro pra mim é perceber primeiro todo um processo de ancestralidade do povo que veio para o Brasil, que trouxe um processo cultural através da oralidade e que em alguns espaços ainda hoje se mantem esse processo, esse conhecimento que veio com os antepassados e se perceber como cidadão, como cidadão com direitos, com particularidades, com beleza.

Jeferson: Que características seriam essas?

Amauricio: Pra mim o primeiro é o processo de se identificar, um processo cultural, religioso. Perceber a questão da pigmentação que é uma pigmentação muita bonita e todo um conjunto cultural que é negado por uma sociedade que constituiu uma imagem de que ser negro é negativo. E aí você tem que reconstruir essa identidade.

Jeferson: Como é que você se considera? Como é que você se identifica?

Amauricio: Pra mim foi muito interessante porque...as pessoas é que começaram a me identificar. Os meus lábios são muito presencial e antes de eu me reconhecer como negro as pessoas já me reconheciam, pela questão principalmente dos lábios né. E isso foi muito interessante que me fez começar a realizar essa questão estética, essa questão da beleza de que, quais são os lábios que são bonitos, quais são os lábios que são feios. E pelo meu ter uma presença muito forte me fez me aproximar mais desse processo de querer me conhecer e conhecer cultura.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negro?

Amauricio: Pra mim o meu primeiro momento foi quando as pessoas começaram a me perceber como negro. Devido aos meus traços que eu ainda muito jovem as pessoas falavam dos meus lábios e foi o que m fez aproximar pra eu conhecer um pouco mais e foi aí que eu me percebi afrodescendente, trazendo uma característica especifica de uma etnia, de uma etnia muito bonita.

Jeferson: Como você manifesta a negritude ou o que é manifestar a negritude pra você?

Amauricio: Pra mim essa manifestação ela vai acontecer de varias formas. Primeiro se reconhecendo e se percebendo como ser, como ser que traz toda essa imagem e percebendo que essa imagem é uma imagem positiva e contribuindo acho que pra outras pessoas comecem a se

perceber como negros que é um caminho que quando você constrói isso em você e começa a contribuir com outra pessoa pra que ela também se perceba, eu acho que é o primeiro caminho. Manifestar a negritude pra mim é me perceber como pessoa, perceber a minha beleza, perceber a beleza do outro, de pessoas que vem de uma formação de estética diferente, de uma estética européia e que não me realiza, não se parece comigo e não se parece com o outro e acho que uma coisa desse manifestar essa negritude é você contribuir também pra que o outro se perceba como negro. Acho que um momento muito importante é você principalmente contribuir pra outra pessoa perceba-se.

Jeferson: Quando a gente fala em cultura negra o que é que vem a sua cabeça?

Amauricio: Pelo meu processo religioso a primeira coisa que vem são meus ancestrais. Eu sou da descendência dos caçadores e eu começo a constituir na minha imagem caçadores africanos e que tem toda uma em cima disso, das armas que utilizam, de como caçavam, estratégia dessa caça. Pra mim é um dos caminhos que eu começo a ver esse processo cultural e aí depois eu começo a ver um processo cultural contemporâneo que é você se perceber também dentro da mistura, da heterogeneidade, das particularidades. Essa questão...pra mim é um processo ancestral que eu venho de uma descendência de caçadores e pra mim todo esse processo de cultura ele tem que ser iniciado quando você começa a perceber a sua origem. A minha origem vem dessa descendência, desse caçadores, de todo esse processo de pessoas vindas da África, de como chegaram e o que trouxeram na bagagem, pra minha bagagem cultural. Ela não é apenas o ter vindo de um navio negreiro mas todo um ensinamento que foi passado de pai para filho, de mais velho pra mais novo e que dentro da religião pra mim fica muito claro isso quando você vê os novos se baixarem para os mais velhos, independente da pigmentação, tendo que respeitar a pessoa como pessoa. (ancestralidade afro-religiosa no ideário de áfrica)

Jeferson: Quando falamos em Bahia o que é que vem a sua cabeça?

Amauricio: Pra mim o processo assim, Bahia ele é uma imagem de auto-estima. Se constituiu que a Bahia devia trabalhar a questão da auto-estima da população através da cultura, através da música, da dança. Mas eu acho que tem uma coisa que tem que existir, que tem que ser muito mais importante do que só o processo da música e da dança é fazer com que as pessoas se percebam em si, não apenas pra vender imagem né, não é apenas a parte musical nem a parte de dança da cultura, mas que a Bahia fomenta muito isso por conta de ter um numero gigantesco de negros e a gente não sente muitas vezes em outros lugares que tem um numero grande de negros e as pessoas negam a negritude. Então pra mim a Bahia conseguiu dar passos a frente nessa questão de auto-estima, de valorização.

Jeferson: Quando falamos em África o que é que vem a sua cabeça?

Amauricio: Olhe é...normalmente eu digo que a imagem que as pessoas tentam passar, que a escola tradicional tenta passar pra a gente é aquela imagem de savana, de lugares exóticos né. E pra mim, quando eu falo em África eu falo sobre todo um conjunto de ações que precisa existir. Primeiro, a forma como as tribos foram dizimadas ou forma como foi mapeado culturalmente que

criaram espaços sem se quer respeitar as particularidades. Mas eu também vejo uma África contemporânea onde as pessoas absorvem outras culturas, conhecem, tem necessidade de conhecer e muitas vezes até de buscar coisas de seus antepassados em outros países que foi levada de lá e que precisa também voltar.

Jeferson: A gente sabe que o ponto de cultura que você...desenvolve um trabalho em torno da dança também, da própria percussão, inclusive tem um afoxé, a casa, o terreiro tem seu próprio afoxé mas porque o afoxé? Porque a percussão?

Amauricio: Eu digo pras pessoas que a música dentro do espaço afro, o atabaque em si pra mim é como se fosse um coração. E toda vez quando um atabaque toca eu sinto como se fosse meu coração batendo, é como se fosse a vibração sanguínea do espaço. Quando a gente partiu pra essa idéia de trabalhar musica, a instrumentação afro, tentando usar elementos nas letras das musicas é... não era apenas pra um processo de estar dentro do processo cultural mas é por conta de você poder fazer com que as pessoas que se identificam com a música ou que tem dentro de si, cada um de nós tem um pouquinho dessa coisa, desse movimento, dessa batida do coração, pra mim é que muita gente muitas vezes pode até não demonstrar em movimentos mas que o pé começa a bater, os olhos começam a vibrar e eu acho que a musica é um dos elementos que consegue aproximar as pessoas, identificar as pessoas, deixar elas mais próximas, e poder trabalha essa coisa da auto-estima, do reconhecimento.

Jeferson: E quando a gente fala em cultura negra em Alagoas o que é que vem a sua cabeça Amauricio?

Amauricio: Pra mim é muito interessante essa coisa de Alagoas né. Primeiro porque eu tive o privilégio de participar do primeiro grupo afro que foi constituído na cidade de Maceió. E a gente, no período que a gente fundou esse grupo, os lugares que a gente ia, as pesquisas que a gente tava a fazer, às vezes as pessoas criavam um rótulo que era um rótulo religioso que não era a intenção do grupo mas que todo lugar que a gente tentava fazer um espetáculo, as pessoas sempre buscavam aquele rótulo que era o rótulo religioso. E assim, eu acho que Alagoas cresceu muito, hoje a gente tem ações gigantescas dentro da cidade. Temos a sorte de termos dirigido, fazer parte de um ponto de cultura que trabalha a questão da temática afrodescendente, mas que a gente precisa avançar mais, precisamos conquistar mais espaços. Nós temos o Quilombo dos Palmares e as ações que são realizadas lá são focadas, são pequenas ações. Acho que a gente precisa se apropriar mais desse processo cultural em Alagoas entendeu, Alagoas em si. Acho que a gente precisa se apropriar mais disso e trazer uma qualidade nas ações culturais pra que esse grupos consigam aparecer, consigam se fazer presente nas ações. E acho que uma coisa assim que mexe muito é que a gente, particularmente, pelo menos aparentemente, Alagoas, as pessoas tentam separar o processo cultural do processo político, da formação política. O cultural não quer... não encontrou ainda estratégia e o político não conseguiu se aproximar então ficam duas ações separadas. Eu acho que a gente em Alagoas precisa tentar juntar essa coisa do político, do cultural..estarem muito próximos pra que a gente possa produzir coisas de qualidade, que as

peças comecem a perceber que tem valor, que merecem valorizar e percebam de forma positiva.

Jeferson: Quais seriam os espaços que você consideraria como sendo espaços de manifestação da negritude em Alagoas?

Amauricio: Espaços né... eu acho que um dos espaços que eu venho brigando na cidade, no estado são as casas religiosas, alguns desse espaços, não só físico, mas espaços de discussão do movimento né... o fórum que tem encaminhado. E eu acho que é mito interessante pra a gente não ficar atrelado a pessoas, ele caminha de forma, de uma forma muito particular. O fórum da diversidade dentro da secretaria de educação com todas as questões mas que existe um fórum. O Nader que é um espaço dentro do município que também tem constituído ações. Assim, a gente tem...físicos eu... o terreiro e não vejo outro espaço. Acho que a gente não conseguiu ainda ter uma estrutura na cidade que contemplasse a cultura afro, contemplasse essa manifestação, esse momento de manifestação. São ações eventuais, eu acho que não tem um lugar que a gente consiga fazer isso, infelizmente. Eu acho que a gente ainda tá pecando nisso.

Jeferson: Nessa relação que existe entre Bahia e Alagoas, como é que você vê essa relação no que diz respeito a influência da cultura negra, a relação que se estabelece entre esse dois estados? Você identificaria como...algo que é próprio da nossa terra, de alagoas, algo que é próprio da Bahia, como é que você vê? Principalmente fazendo uma discussão, como você falou, você participou de um dos primeiros grupos se não o primeiro de percussão, de banda afro. Como é que você vê essa relação entre Bahia e Alagoas, no campo da cultura negra?

Amauricio: Eu, como eu disse na questão... eu participei de um grupo de dança especificamente, o primeiro grupo que foi constituído na cidade. Mas assim, eu vejo que já quebramos grandes tabus. No início das ações culturais existia realmente até um processo meio de copiar. Alagoas copiar um pouco do processo da Bahia. Até por conta da experiência que a Bahia já tinha dado início há muito tempo, mas hoje eu vejo que alguns grupos na cidade já começaram a quebra esse cordão umbilical. Já começam a produzir suas letras musicais, já começam a seguir um estilo próprio né. E não só em figurino, em adereço. Então eu acho que a gente tem caminhado nessa coisa. E vejo que... positivo, mas assim o positivo desse copiar, que eu acho um copiar que naquele momento surtia efeito, hoje ele não surti mais. As pessoas querem uma produção mais particular. Por isso que eu acho que esse processo de políticas, de constituir políticas de espaço, de investimento, precisa ser feito pra que a gente possa fazer com que os grupos consigam uma qualidade de produção, de ação pra que se a idéia for vender esse trabalho que seja um trabalho lapidado e que conquiste público. Eu acho isso importante. Não vejo essa coisa de momentos passados, quando Alagoas tentou absorver essa coisa criada da produção da Bahia, não vejo como negativo não, acho que foi um momento que Alagoas precisou, até pra usar a experiência, mas que acho que a gente já conseguiu caminhar desse processo apenas de reproduzir. Acho que Alagoas tem constituído trabalhos. Temos grupos na cidade que tem produzido uma coisa bonita e com a cara de Alagoas, com as particularidades de Alagoas.

Jeferson: Obrigado Amauricio...se você quiser fazer algum acréscimo fica a vontade.

Amauricio: Eu acho que assim, Alagoas tem produzido, tem conquistado espaço e acho que é resultado de ações de pessoas, de articulações que tem se dedicado ao processo cultural, ao processo político da cidade. Acho que a gente tem muito ainda que construir, muito o que entrar em vários processos, em questionamentos e conquistas mesmo. Acho que a gente tem muito o que fazer...tem que todo mundo se integrar, arregaçar essas mangas pra a gente poder fazer um trabalho interessante na cidade e que as pessoas percebam Alagoas com sua particularidade da cultura, da cidadania e dos seres mesmo afrodescendentes.

ENTREVISTADA: SIRLENE GOMES DA SILVA

Jeferson: O que é ser negra pra você?

Sirlene: Ser negra é ter consciência da história dos nossos antepassados e assumir na atualidade as lutas do nosso povo – o povo negro - sejam elas, culturais, religiosas e ou políticas na construção de uma sociedade onde haja de fatos mais igualdade social e menos preconceitos e discriminações.

Jeferson: Em que momento você se sentiu negro?

Sirlene: A partir das reuniões que comecei a participar na igreja católica: pastoral do negro, PJMP, CEB's, Grupo de Jovens, etc. Mas foi através da capoeira que comecei a entender a história do povo negro a me identificar e me sentir negro de fato.

Jeferson: Como você manifesta a negritude? O que é manifestar a negritude pra você?

Sirlene: Através da capoeira, da dança afro e do bumba-meu-boi. Manifestar a negritude e viver a arte, a culturas e os valores herdados pelos nossos antepassados negros (as).

Jeferson: Quando falamos em cultura negra o que vem a sua cabeça?

Sirlene: Todo um histórico de resistência e luta do nosso povo que se manifesta de diversas formas: através da religiosidade, das comidas, vestimentas, danças e manifestações culturais.

Jeferson: Quando falamos em Bahia o que vem a sua cabeça?

Sirlene: Vem a idéia de que a Bahia foi o celeiro da manifestações culturais negra no Brasil.

Jeferson: Quando falamos em África o que vem a sua cabeça?

Sirlene: Quando não tinha conhecimento pensava ser África apenas um país. Depois que descobri que é um continente fico pensando na diversidade de cultura, língua, costumes e tradições do povo africano. Afinal somos herdeiros e temos uma riqueza maravilhosa imagine os valores sócio-cultural e político do povo africano.

Jeferson: Porque a escolha da capoeira como forma de manifestar a cultura negra?

Sirlene: Foi paixão a primeira vista. A malandragem, a mandinga, a música, o toque, e trabalho corporal tudo me fascinou na capoeira. Então descobri que também poderia conhecer um pouco mais sobre a minha história enquanto povo brasileiro através de sua própria história. Como surgiu, seu desenvolvimento, o processo de perseguição e todos os fatos que ocorriam ao seu redor. Hoje a vejo como instrumento de inclusão social justamente e uma das mais importantes referências da cultura negra no Brasil e no mundo.

Jeferson: Quando falamos em cultura negra em Alagoas o que vem a sua cabeça?

Sirlene: O Quilombo dos Palmares, a história de resistência e luta de um povo, a força da religião de matriz africana que permanece viva apesar de vários anos de repressão. Os seus folguedos quase todos de origem negra. Pelo seu histórico de lutas pensamos que em Alagoas a cultura negra é forte e muito bem organizada, o que infelizmente não é verdade. Tudo isso fruto da sua formação histórica e da falta de incentivo à cultura local.

Jeferson: Quais os espaços mais importantes de manifestação da negritude em Alagoas?

Sirlene: Atualmente os terreiros de candomblés e umbandas, a Serra da Barriga (União dos Palmares) as academias (grupos) de capoeiras tradicionais, a Praça Lucena Maranhão (Bebedouro) com suas pontuais atividades e Mirante Cultural (Jacintinho).

Jeferson: O que você considera como sendo de origem baiana e o que você considera como sendo de origem local (Alagoas), no que diz respeito a cultura negra? Como você vê essa relação entre alagoas e Bahia, e aí discutindo um pouco a questão das bandas afro.

Sirlene: Essa discussão é muito complicada. Como já falei anteriormente a Bahia sempre foi vista como o celeiro da cultura negra no Brasil e isso se explica porque Bahia e Pernambuco foram as cidades de embarque e desembarque de negros. Alagoas era inicialmente ligada a Pernambuco vindo a se separar depois. Então, passou a ser apenas ponto de passagem e na cultura recebeu influência de Pernambuco e Bahia. Agora no que se refere às bandas afro até hoje se procura contar e contar as coisas da Bahia e se esquece das riquezas culturais que se pode cantar da nossa terra. Mas isso se deve a falta de formação e conhecimentos dos militantes que estão á frente dos grupos culturais. E ai vale salientar que esses militantes em sua maioria não tiveram acesso educação e uma formação que lhe permitisse mudar essa forma de pensar.

ANEXOS

ANEXO I - Panfleto da Associação Cultural Zumbi

Associação Cultural Zumbi Liberdade e Democracia Racial



O QUE É A ASSOCIAÇÃO CULTURAL ZUMBI ?

A ASSOCIAÇÃO CULTURAL ZUMBI surgiu da necessidade dos negros alagoanos organizarem-se para combater a discriminação racial em nosso Estado, visando a valorização do Homem Negro.

OBJETIVOS

- lutar contra todas as formas de discriminação do homem alagoano, principalmente do negro, integrando-o na sociedade brasileira.
- desenvolver, junto aos negros alagoanos, a busca da identidade negra e de seus valores culturais.
- fazer um levantamento cultural entre as comunidades negras de Alagoas.
- conscientizar a comunidade alagoana da importância de ZUMBI para a libertação do negro brasileiro.

O QUE FORAM OS QUILOMBOS ?

Eram aglomerados de negros que se refugiavam nas matas para combater a escravidão. Os quilombos constituíram a mais organizada forma de resistência dos negros contra a sociedade escravocrata.

Um se destacou pela sua importância social, política, econômica, militar e pela bravura de seus membros contra a escravidão. Trata-se dos QUILOMBOS DOS PALMARES, primeira sociedade de livre do país.

O QUILOMBO DOS PALMARES

É importante saber alguma coisa sobre o Estado dos Palmares, pois na sua história encontra-se o fundamento de 20 DE NOVEMBRO - DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA. A capital do Quilombo dos Palmares ficava situada na Serra de Barriga e existiu no período de 1595 a 1695. Abrigou aproximadamente 25.000 pessoas em sua maioria negras. Resistiu a dezenas de expedições que visavam destruí-lo, organizadas por portugueses e holandeses. Entre dezenas de expedições organizadas pe

PELA AFRO-DESCENDÊNCIA!!!

QUILOMBO - Centro de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros.

No Brasil, país das desigualdades abismais, vivenciamos um persistente problema. Em meio ao nosso culto à miscigenação, jaz uma hipocrisia de grande dimensão. Passaram-se mais de cem anos da “abolição da escravatura” e, nesse sentido, perguntamos-lhe: qual é a situação do afrodescendente brasileiro? Se atentarmos bem ao nosso redor, veremos que aquele segmento foi jogado à sua sorte. Mais do que isso. Foi posto na invisibilidade. Pois é isso que o negro é hoje: um ser invisível. Tal situação relega o negro a um esquecimento deliberado por parte do estoque racial dominante. Como consequência temos nossos irmãos jogados ao alcoolismo degradante, à prostituição, à mendicância, aos trabalhos mais pesados e menos remunerados.

Paradoxalmente a isso, temos varias manifestações que enaltecem a composição étnica de nosso povo, não numa perspectiva de respeito às particularidades, mas sim, dizendo o lugar que cada uma delas deve ocupar. É disso que se trata. O lugar relegado ao negro é a clandestinidade e o subterrâneo. Não é outra se não essa a situação em que se encontram o conjunto de manifestações de nosso povo. Pois o que pensamos mesmo das religiões afro-brasileiras, por exemplo, se não que são “seitas” ou “coisas do diabo?” A cultura negra, por sua vez, é tratada como folclore, destituída, portanto, de qualquer perspectiva civilizadora. O que queremos dizer com isso é que nesse país não existe a tão propalada “miscigenação cultural”, tão defendida pelos setores mais reacionários. O que nós temos é uma ditadura dos padrões cultural e valorativo do ideário branco europeu, o que consolida o processo de genocídio (branqueamento) no qual o afro-descendente está submetido.

Tal processo se integra a parasitária exploração capitalista que submete a humanidade ao caos cristalizado na guerra de Bush contra os povos. Os defensores da ordem racial vigente logo dirão

Entre em contato conosco:

Ari;
Joel: 9979-2689/ 241-6843;
Pedro: 372-3256;
Sirlene: 356-6288.

que o nosso protesto se trata de “racismo às avessas”, ou ainda, que “visa a obtenção de privilégios”. A esses diremos que a nossa afirmação enquanto negros (as) traz o verdadeiro sentido da democracia racial que é o respeito às diferenças ao invés da defesa quase que orgástica da miscigenação brasileira. Diremos ainda que nossa luta é contra privilégios, pois não é outra coisa se não privilégios o que o branco tem sustentado até os dias de hoje. É nesse sentido que o protesto negro leva à profundidade a luta pela democracia. Esta em seu sentido mais amplo, pois nossa luta ultrapassa o conflito de classes, somando-se a ele. É ainda a luta negra uma luta internacional, pois nos juntamos a nossos irmãos tanto da América como da África.

O Brasil senzala de ontem é hoje o Brasil das favelas. Favelas que excluem, marginalizam, colocam milhões de brasileiros à margem da sociedade. E grande parte dos brasileiros continua sendo composto por negros (as). Negros (as) que não tem acesso às mínimas condições de moradia, saúde, educação, emprego, etc. Dentro desse contexto a raça negra necessita mais do que nunca de suas organizações para lutar contra o racismo, o preconceito e toda forma de exploração. Isso sem dúvida exige de nós a articulação do Movimento Negro, resgatando nele a democracia interna, autonomia e independência política.

Chegamos a um estagio do capitalismo que coloca cada vez mais a necessidade da burguesia cooptar e destruir as organizações dos trabalhadores. Com o Movimento Negro não é diferente. Não temos a pretensão de oferecer respostas prontas e acabadas. Queremos discutir com cada companheiro como resistir e construir dia-a-dia um movimento coerente com as reais necessidades da comunidade afro-brasileira. Um movimento que ao se aproximar da base realiza um trabalho coerente e consistente.

É nesse sentido que convidamos todas as pessoas que queiram se comprometer com a causa negra, levantando conosco a bandeira de nosso povo!!!

Este símbolo foi retirado do folder do Tribunal Internacional Africa.



“(...) quando associardes o crime a esta raça como seu traço característico, eles responderão que a escravidão foi o maior de todos os crimes, e que o linchamento e a ilegalidade são a sua monstruosa prole de gêmeos; que a cor e a raça não são crimes, e no entanto são elas que nesta terra recebem a condenação ininterrupta (...)”

W. E. B. Du Bois*

*William Edward Burghardt Du Bois foi líder político negro nos Estados Unidos da América (1868-1963).

ANEXO III – Manifesto contra a Política de Cotas

Todos têm direitos iguais na República Democrática.

O princípio da igualdade política e jurídica dos cidadãos é um fundamento essencial da República e um dos alicerces sobre o qual repousa a Constituição brasileira. Este princípio encontra-se ameaçado de extinção por diversos dispositivos dos projetos de lei de Cotas (PL 73/1999) e do Estatuto da Igualdade Racial (PL 3.198/2000) que logo serão submetidos a uma decisão final no Congresso Nacional.

O PL de Cotas torna compulsória a reserva de vagas para negros e indígenas nas instituições federais de ensino superior. O chamado Estatuto da Igualdade Racial implanta uma classificação racial oficial dos cidadãos brasileiros, estabelece cotas raciais no serviço público e cria privilégios nas relações comerciais com o poder público para empresas privadas que utilizem cotas raciais na contratação de funcionários. Se forem aprovados, a nação brasileira passará a definir os direitos das pessoas com base na tonalidade da sua pele, pela “raça”. A história já condenou dolorosamente estas tentativas.

Os defensores desses projetos argumentam que as cotas raciais constituem política compensatória voltada para amenizar as desigualdades sociais. O argumento é conhecido: temos um passado de escravidão que levou a população de origem africana a níveis de renda e condições de vida precárias. O preconceito e a discriminação contribuem para que esta situação pouco se altere. Em decorrência disso, haveria a necessidade de políticas sociais que compensassem os que foram prejudicados no passado, ou que herdaram situações desvantajosas. Essas políticas, ainda que reconhecidamente imperfeitas, se justificariam porque viriam a corrigir um mal maior.

Esta análise não é realista nem sustentável e tememos as possíveis conseqüências das cotas raciais. Transformam classificações estatísticas gerais (como as do IBGE) em identidades e direitos individuais contra o preceito da igualdade de todos perante a lei. A adoção de identidades raciais não deve ser imposta e regulada pelo Estado. Políticas dirigidas a grupos “raciais” estanques em nome da justiça social não eliminam o racismo e podem até mesmo produzir o efeito contrário, dando respaldo legal ao conceito de raça, e possibilitando o acirramento do conflito e da intolerância. A verdade amplamente reconhecida é que o principal caminho para o combate à exclusão social é a construção de serviços públicos universais de qualidade nos setores de educação, saúde e previdência, em especial a criação de empregos. Essas metas só poderão ser alcançadas pelo esforço comum de cidadãos de todos os tons de pele contra privilégios odiosos que limitam o alcance do princípio republicano da igualdade política e jurídica.

A invenção de raças oficiais tem tudo para semear esse perigoso tipo de racismo, como demonstram exemplos históricos e contemporâneos. E ainda bloquear o caminho para a resolução real dos problemas de desigualdades.

Qual Brasil queremos? Almejamos um Brasil no qual ninguém seja discriminado, de forma positiva ou negativa, pela sua cor, seu sexo, sua vida íntima e sua religião; onde todos tenham acesso a todos os serviços públicos; que se valorize a diversidade como um processo vivaz e integrante do caminho de toda a humanidade para um futuro onde a palavra felicidade não seja um sonho. Enfim, que todos sejam valorizados pelo que são e pelo que conseguem fazer. Nosso sonho é o de Martin Luther King, que lutou para viver numa nação onde as pessoas não seriam avaliadas pela cor de sua pele, mas pela força de seu caráter.

Nos dirigimos ao congresso nacional, seus deputados e senadores, pedindo-lhes que recusem o PL 73/1999 (PL das Cotas) e o PL 3.198/2000 (PL do Estatuto da Igualdade Racial) em nome da República Democrática.

Rio de Janeiro, 30 de maio de 2006.

Adel Daher Filho - Diretor do Sindicato dos Ferroviários de SP-Bauru/MS e MT; Adilson Mariano - Vereador PT Joinville (SC); Alberto Aggio - Professor livre-docente de História, UNESP/campus de Franca; Alberto de Mello e Souza - Faculdade de Ciências Econômicas da UERJ; Almir da Silva Lima - Jornalista, MOMACUNE (Movimento Macaense Culturas Negras, Macaé-RJ); Amandio Gomes - Professor do Instituto de Psicologia da UFRJ e do PPGHC (IFCS-UFRJ); Ana Teresa Venancio - Antropóloga, pesquisadora da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz; André Campos - Professor do Departamento de História da UFF e da UERJ; André Côrtes de Oliveira - Professor; Angela Porto - Historiadora, Pesquisadora do Departamento de Pesquisa da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz; Anna Veronica Mautner - Psicanalista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de S.Paulo e colunista da Folha de S. Paulo.; Antonio Carlos Jucá de Sampaio, Professor Adjunto do Departamento de História - UFRJ; Antonio Cícero - Poeta e ensaísta; Antonio Marques Cardoso (Ferreirinha) - Fábrica Cipla (Ocupada pelos Trabalhadores), Joinville/SC; Aurélio Carlos Marques de Moura - Presidente do Conselho Municipal de Cultura da Serra (ES) e da Associação Cultural Afro-brasileira “Ibó de Zambi”; Bernardo Kocher - Professor Departamento de História da UFF; Bernardo Sorj - Professor titular de sociologia UFRJ; Bila Sorj - Professora titular de sociologia UFRJ; Bolivar Lamounier - Cientista Político; Cacilda da Silva Machado - Professora do Departamento de História da UFPR (PR); Caetano Veloso; Carlos Costa Ribeiro - Professor; atuou como especialista contratado no Programa das Nações Unidas Para o Meio Ambiente - PNUMA/UNEP; Claudia Travassos - Pesquisadora Titular da Fundação Oswaldo Cruz; Cláudia Wasserman - Professora Adjunta de História da UFRGS; Celia Maria Marinho de Azevedo - Historiadora; Célia Tavares - Professora Adjunta de História (FFP/UERJ); Cyro Borges Jr. - Professor Adjunto do Departamento de Engenharia Mecânica da UERJ; Darcy Fontoura de Almeida - Professor Emérito, UFRJ; Demétrio Magnoli - Sociólogo e articulista da Folha de S. Paulo; Dilene Nascimento - Historiadora, pesquisadora da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz; Domingos de Leers Guimaraens - Artista Visual; Dominichi Miranda de Sá - Pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; Egberto Gaspar de Moura - Professor Titular de Fisiologia, Instituto de Biologia, UERJ; Elvira Carvajal - Professora de Biologia Molecular e Genética, UERJ; Eunice R. Durham - Professora titular de Antropologia, Professora emérita da FFLCH da USP; Fabiano Gontijo - Professor Adjunto de Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Programa de Pós-Graduação em Letras, UFPI; Fernanda Martins - Pesquisadora da Fundação Oscar Niemayer (RJ); Fernando Roberto

de Freitas Almeida - Coordenador do curso de Economia da Faculdade Moraes Junior/Universidade Presbiteriana Mackenzie-Rio; Ferreira Gullar - Poeta; Francisco Martinho - Professor de História da UERJ; George de Cerqueira Leite Zarur - Professor Internacional da Flacso e Consultor Legislativo da Área de Educação Superior da Câmara dos Deputados; Gilberto Hochman - Cientista Político pesquisador da Casa de Oswaldo Cruz/FIOCRUZ; Gilberto Velho - Professor titular e decano do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro da Academia Brasileira de Ciências; Gilda Portugal - Professora de Sociologia da UNICAMP; Gilson Schwartz - Economista, Professor de Economia da Informação da ECA-USP e Diretor da Cidade do Conhecimento (USP); Giselda Brito - Professora Adjunta de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco; Gláucia K. Villas Boas - Vice-Diretora do IFCS/UFRJ e professora do departamento de Sociologia da UFRJ; Guilherme Amaral Luz - Professor do Instituto de História da UFU; Guita Debert - Professora Titular de Antropologia do Departamento de Antropologia UNICAMP; Helena Lewin - Professora Titular aposentada da UFF; Hercidia Mara Facuri Coelho - Pró-reitora, Universidade de Franca (UNIFRAN); Hugo Rogélio Suppo - Professor adjunto de História da UERJ; Icléia Thiesen - Professora Adjunta do Programa de Pós-graduação em Memória Social da UNI-Rio; Isabel Lustosa - Pesquisadora Titular da Fundação Casa de Rui Barbosa; João Amado - Mestrando em História da UERJ e professor da rede pública; João Leão Sattamini Netto - Economista, membro do Conselho de Cultura do Estado do Rio de Janeiro, Comodante do Museu de Arte Contemporânea de Niterói; João Paulo Coelho de Souza Rodrigues - DECIS, UFSJ; John Michael Norvell - Professor Visitante, Pitzer College, Claremont, CA EUA; José Augusto Drummond - Cientista político, professor do Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS/UnB); José Carlos Miranda - Diretório Estadual do PT SP, Coordenação do Comitê por um Movimento Negro Socialista (MNS); José Roberto Ferreira Militão - Advogado, AFROSOL-LUX - Promotora de Soluções em Economia Solidária; José Roberto Pinto de Góes - Professor da História da UERJ; Josué Pereira da Silva - Professor de sociologia, IFCH, UNICAMP; Kátia Maciel - N-Imagem - Escola de Comunicação da UFRJ; Kenneth Rochel de Camargo Jr. - Professor Adjunto do Instituto de Medicina Social da UERJ; Laiana Lannes de Oliveira - Professora de História da PUC (RJ); Lena Lavinias - Professora do Instituto de Economia da UFRJ; Lilia K. Moritz Schwarcz - Professora Titular de Antropologia da USP; Lucia Lippi Oliveira - Socióloga, pesquisadora e professora do CPDOC/FGV; Lúcia Schmidt - Professora Adjunta da Faculdade de Engenharia da UERJ; Luciana da Cunha Oliveira - Mestranda em História pela UFF e professora da rede pública de ensino; Luiz Alphonsus de Guimaraens - Artista Plástico; Luiz Fernando Almeida Pereira - Professor de Sociologia da PUC-Rio; Luiz Fernando Dias Duarte - Professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ; Luiz Werneck Vianna - Professor titular do IUPERJ; Madel T. Luz - Professora Titular do Instituto de Medicina Social da UERJ; Magali Romero Sá - Historiadora, Pesquisadora da Casa de Oswaldo Cruz/FIOCRUZ; Manolo Florentino - Professor de história, IFCS/UFRJ; Marcos Chor Maio - Sociólogo, Fundação Oswaldo Cruz; Maria Alice Resende de Carvalho - Socióloga, professora do IUPERJ; Maria Conceição Pinto de Góes - Pós-Graduação em História Comparada, UFRJ; Maria Hermínia Tavares de Almeida - Professora Titular de Ciência Política da USP; Maria Sylvia de Carvalho Franco - Professora Titular de Filosofia, Unicamp; Mariza Peirano - Professora titular de antropologia, UnB; Mirian Goldenberg - Professora de Antropologia IFCS-UFRJ; Moacyr Góes - Diretor de cinema e teatro; Mônica Grin - Professora do departamento de História da UFRJ; Monique Franco - Professora FFP/UERJ; Nisia Trindade Lima - Socióloga, Fundação Oswaldo

Cruz; Oliveiros S. Ferreira - Professor de Política na PUC-SP e USP-SP; Paulo Kramer - Professor do Departamento de Ciência Política da UnB; Peter Fry - Professor titular de antropologia UFRJ; Priscilla Mouta Marques - Professora de Português e Literaturas Brasileira e Africanas de Língua Portuguesa, auxiliar de pesquisa da Fundação Oswaldo Cruz; Ronaldo Vainfas - Professor Titular de História Moderna da Universidade Federal Fluminense; Renata da Costa Vaz - Diretora do Sindicato Servidores Públicos Municipais Campinas/SP; Renato Lessa - Professor titular do IUPERJ; Ricardo Ventura Santos - Pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz e Professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, UFRJ; Rita de Cássia Fazzi - Professora do Departamento de Ciências Sociais da PUC (MG); Roberto Romano - Professor Titular de Filosofia, Unicamp; Roney Cytrynowicz - Historiador; Roque Ferreira - Coordenador Nacional da Federação dos Trabalhadores sobre Trilhos - CUT, Conselho Comunidade Negra Bauru-SP; Serge Goulart - Integrante do Diretório Nacional do PT; Sergio Danilo Pena - Professor Titular do Depto. Bioquímica e Imunologia da UFMG; Silvana Santiago - historiadora; Silvia Figueiroa - Historiadora, Professora do Instituto de Geociências da UNICAMP; Simon Schwartzman - Presidente do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade no Rio de Janeiro; Simone Monteiro - Pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; Ubiratan Iorio - Professor Adjunto da UERJ e Presidente do Centro Interdisciplinar de Ética e Economia Personalista (Cieep); Uliana Dias Campos Ferlim - Cantora e professora, mestre em história; Vicente Palermo - Instituto Gino Germani, Buenos Aires, Conicet, Argentina; Wanderley Guilherme dos Santos - Cientista político; Wlamir José da Silva - Professor Adjunto de História da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ); Yvonne Maggie - Professora titular de antropologia IFCS/UFRJ; Zelito Vianna - Cineasta.