UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

NATALIA SALES

FAZENDO MOVIMENTO NEGRO

Sentidos de política e relações raciais na micropolítica do(s) movimento(s) negro(s) de Duque de Caxias /RJ

Niterói,

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

NATALIA SALES

FAZENDO MOVIMENTO NEGRO

Sentidos de política e relações raciais na micropolítica do(s) movimento(s) negro(s) de Duque de Caxias /RJ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre.

Orientadora: Professora Drª. Ana Claudia Cruz da Silva

Niterói,

2015

S163 Sales, Natalia.

Fazendo movimento negro: sentidos de política e relações raciais na micropolítica do(s) movimento(s) negro(s) de Duque de Caxias /RJ/ Natalia Sales. – 2015.

117 f. ; il.

Orientadora: Ana Claudia Cruz da Silva.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2015.

Bibliografia: f. 112-115.

1. Movimento negro. 2. Política. 3. Relações raciais. I. Silva, Ana Claudia Cruz da. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Orientadora – Drª. Ana Claudia Cruz da Silva
Universidade Federal Fluminense

_____

Profª. Drª. Alessandra Siqueira Barreto
Universidade Federal Fluminense

_____

Prof. Dr. Amilcar Araujo Pereira
Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Profª. Drª. Renata de Sá Gonçalves (Suplente)
Universidade Federal Fluminense

_____

Profª. Drª. Elielma Ayres Machado (Suplente)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, pelo apoio incondicional dado durante os meus anos de estudo sem o qual não estaria aqui hoje concluindo um trabalho de dissertação de mestrado.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), especialmente à minha orientadora, Ana Claudia Cruz da Silva, pela confiança no meu trabalho e pela dedicação na tarefa de orientar uma pesquisa que estava apenas se iniciando quando entrei para o PPGA.

Aos professores que gentilmente aceitaram participar da minha banca de defesa de dissertação: Alessandra Siqueira Barreto, Amilcar Araujo Pereira, Renata de Sá Gonçalves e Elielma Ayres Machado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa de estudos que permitiu dedicar-me exclusivamente ao mestrado.

Agradeço às pessoas que fazem movimento negro em Duque de Caxias que me receberam nos espaços relativos ao movimento, como o “Conselho do Negro”, e depositaram confiança nos propósitos deste trabalho: ao Zumba, que me concedeu a primeira entrevista com um comprometimento e generosidade ímpar; ao casal Jorge e Ariane, pela simpatia e disponibilidade em ajudar com a pesquisa; à Lia, pelo carinho e atenção; à Val, ao Jairo, ao Mestre Levi e ao Antônio Carlos, pela simpatia e confiança depositada; à Leninha, que me adotou como sua “filha branca” e me ensinou muito sobre política; e, por fim, à Luana, que, mesmo com uma agenda lotada de compromissos, me recebeu com muita simpatia em sua instituição para compartilhar um pouco de sua história.

Um agradecimento especial à Carla e ao Jamayka, que me receberam tantas manhãs e tardes na sala do Conselho e sempre se disponibilizaram em ajudar com a minha pesquisa com o que fosse preciso.

Agradeço aos amigos que conheci quando eu entrei para PPGA/UFF que, aliás, se tornaram rapidamente pessoas muito especiais em minha vida: à Letícia, que se tornou quase uma irmã nesses dois anos; ao Andreh, o primeiro “amiguíneo” que fiz durante mestrado; à Lari, pela amizade que se manteve, apesar da distância, e pelos preciosos conselhos tanto no campo acadêmico como no pessoal; e à Bia, por compartilhar comigo muitos dilemas do processo de escrita que, embora prazeroso, também produz momentos de dúvida e angústia. Também agradeço a todos os meus colegas discentes do PPGA, pelas conversas nos corredores e momentos de distração no Bar do Laury.

À amiga Ana Luiza Aleixo, pela companhia nas tardes de biblioteca e pelo interesse em ouvir os meus *insights* acadêmicos.

Aos amigos que fiz durante o meu curso de graduação em Geografia, que compartilharam conversas por vezes mais enriquecedoras que muitas aulas: Victor Loback, Larissa Lima, Léa Costa e todos os amigos da saudosa “Geo B”. Aproveito para agradecer também ao meu antigo orientador, Sergio Nunes, pelos preciosos conselhos dados quando eu comecei a cogitar ir estudar antropologia.

Às amigas “de infância”, Vanessa e Fernanda, por compreenderem os meus constantes sumiços devido aos compromissos com essa vida acadêmica que escolhi.

RESUMO

Esta dissertação dedica-se a tentar entender o que seria fazer movimento negro em Duque de Caxias (RJ), cidade esta que é palco e referência histórico-cultural para a atuação de pessoas, grupos e instituições que se dedicam, à sua maneira, ao combate à discriminação racial. Com base num olhar orientado para a micropolítica dos processos sociais, possibilitado pelo método etnográfico de pesquisa de campo, busca-se compreender os principais desafios para quem faz o movimento negro de Duque de Caxias, especialmente no que concerne à relação entre este movimento e o Estado. Tais desafios esbarram em múltiplos significados do que seria fazer parte desse movimento (ou movimentos), que se conectam, por sua vez, também a diferentes significados do que seja a política e as relações raciais.

Palavras-chave: movimento negro, política, relações raciais, micropolítica, Estado

ABSTRACT

This thesis is focused on trying to understand what it would be like to make a black movement in Duque de Caxias (RJ), a city which is a cultural and historical reference for the acting of people, groups and institutions that are dedicated, in their own way, to the combat against race discrimination. Based on an oriented view to the micropolitics of the social processes, made possible by the ethnographic method of field research, it is wanted to comprehend the main challenges for those involved in the Duque de Caxias's black movement, especially in what concerns the relationship between this movement and the State. These challenges face themselves with multiples meanings of what it would be like to be part of this movement (or movements), which are connected, also them, to different meanings of what it would be the politics and racial relations.

Keywords: black movement, politics, racial relations, micropolitics, State.

LISTA DE SIGLAS

COMDEDINE - Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro da cidade do Rio de Janeiro

COMDEDINEPIR - Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica de Duque de Caxias

COMPPIRD - Coordenação Municipal de Políticas de Promoção de Igualdade Racial e Direitos Humanos Individuais, Coletivos e Difusos – LGBT

FEUDUC – Faculdade Educacional de Duque de Caxias

GRUCON – Grupo União e Consciência Negra

IPCN – Instituto de Pesquisa das Culturas Negras

MNU – Movimento Negro Unificado

ONG – Organização Não-Governamental

PVNC – Pré-Vestibular para Negros e Carentes

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UFF – Universidade Federal Fluminense

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11
O trabalho de campo e a escolha do tema de pesquisa: "inventando" um objeto em Antropologia 12
Os contornos do tema de pesquisa: quem faz movimento negro? 16
Pensando recortes: o Conselho do Negro 17
Retornando a Trobriand: etnografia como ferramenta de pesquisa 19
Para onde olhar: pensando a micropolítica do movimento negro de Caxias 20
Plano de dissertação 22

1. CONHECENDO O MOVIMENTO NEGRO *DE* CAXIAS 25
1.1. Uma visita à(s) Semana(s) da Consciência Negra 25
1. 2. Um movimento dentre muitos: Duque de Caxias e o debate racial 31
O "busto" de Zumbi dos Palmares 45
1.3. O "Conselho do Negro" – Uma breve apresentação 48

2. POLÍTICA E CONSCIÊNCIA RACIAL SEGUNDO O(S) MOVIMENTO(S) NEGRO(S) DE CAXIAS 59
2.1. Consciência racial (ou negritude) e consciência política 60
2.2. Formação da consciência racial e política – relatos de alguns ativistas do movimento negro de Caxias 63
2.3. Sentidos de política para o movimento negro de Duque de Caxias 73
2.4. A "política do eu sozinho" e a vontade política 77
Retorno ao Conselho *77*
"A política do eu sozinho" (e a polêmica do "busto" de Zumbi dos Palmares) 79
Vontade política 83

3. O MOVIMENTO NEGRO E O ESTADO: RELAÇÕES RACIAIS E MICROPOLÍTICA 85
3.1. "O movimento negro não pode segregar" 86
3.2. O "mito" da democracia racial 89
3.3. "A experiência vivida do negro" 95
3.4. O que é ser negro para o movimento? 99
3.5. O "Conselho do Negro" e as sobrecodificações do aparelho de Estado 102

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS 109

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 112

ANEXOS 116

INTRODUÇÃO

Em novembro de 2013, na ocasião das comemorações em torno do Dia Nacional da Consciência Negra, que ocorre no dia 20 desse mês, iniciei, ao menos de forma mais intensa, a tarefa de tentar compreender o que seria fazer movimento negro na cidade de Duque de Caxias. Guiada pelo método etnográfico para a realização do trabalho de campo, frequentei certos espaços/tempos representativos para o movimento negro da cidade – especialmente o Conselho do Negro e os eventos promovidos pelo mesmo – em busca de tal tarefa. Também realizei algumas entrevistas com personalidades representativas do movimento – a partir do ponto de vista dos contatos que travei – a fim de conhecer um pouco a trajetória de vida dessas pessoas e suas visões sobre o mesmo.

Com algumas dessas pessoas, pude conviver mais proximamente durante o período de trabalho de campo; com outras, tive encontros mais esporádicos. Mas, todas elas possuíam em comum o fato de ainda participarem ativamente de atividades em torno da questão racial promovidas pelas entidades às quais são vinculadas ou por outros grupos ou instituições. Outra característica que liga todos os entrevistados para a presente pesquisa está o fato dos mesmos frequentarem, ou, ao menos, já terem frequentado, o COMDEDINEPIR (Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica de Duque de Caxias), também referido apenas como "Conselho do Negro" pelos que participam do mesmo ou o conhecem.

Como será comentado mais adiante, ao explicar o caminho que tracei até chegar ao movimento negro de Caxias, o COMDEDINEPIR se tornou um recorte para esta pesquisa. Apesar do movimento negro da cidade não se limitar às atividades do Conselho, este último tornou-se um espaço interessante para este trabalho pelo fato do mesmo agregar várias instituições em atividade do movimento negro de Caxias, além de ter presenciado a passagem de outras. Além disso, o Conselho também se tornou um espaço importante para analisar as relações dos grupos estudados com o Estado, tendo em vista que o primeiro é paritário, ou seja, é composto tanto por representantes da sociedade civil como por representantes do poder público.

Durante todo o trabalho de pesquisa, busquei guiar o meu olhar sobre a micropolítica dos fenômenos sociais, nos termos de Deleuze e Guattari (2012), a fim de tentar compreender nas microrrelações efetuadas pelos ativistas do movimento negro (tanto entre si como com outros atores sociais) as principais questões que atravessam o cotidiano de quem faz tal movimento. Nesta tarefa, me deparei com diferentes visões sobre política e sobre relações raciais que me ajudaram a refletir de forma mais ampla sobre o tema de pesquisa escolhido.

Evidentemente, muitos dilemas se apresentaram durante todo processo de pesquisa. Por meio desta introdução, viso destrinchar alguns destes dilemas (especialmente de ordem metodológica), além de realizar algumas considerações acerca do trabalho de campo e do "objeto" da pesquisa.

O trabalho de campo e a escolha do tema de pesquisa: "inventando" um objeto em Antropologia

É comum em muitos trabalhos acadêmicos especificar o período que compreende o início e o término da pesquisa de campo em questão. No entanto, classifico como uma tarefa muito difícil determinar quando esta pesquisa teve início. No dia 20 de novembro do ano de 2013, acompanhei, pela primeira vez, uma atividade de um grupo que classifico como ligado ao "objeto" desta dissertação: o movimento negro de Duque de Caxias. Todavia, eu poderia dizer que, de alguma forma, o meu trabalho de campo já estava sendo realizado desde muito antes, ao menos a partir do momento em que decidi pesquisar tal tema. Acerca desta escolha, considero importante dedicar algumas palavras.

O caminho que me levou a querer estudar o movimento negro de Caxias começa pelo interesse em pesquisar movimentos sociais, despertado especialmente através do contato com a discussão sobre identidades cultural e territorial, discussão esta que se incluía nos meus interesses acadêmicos quando eu ainda era estudante de graduação em Geografia. Somado à minha vontade de pesquisar a Baixada Fluminense, pelo fato de ter crescido na região e considerar a mesma um campo extremamente rico para pensar

processos de construção de identidade, e na busca de recortes, cheguei ao movimento negro de Caxias após ler artigos acadêmicos locais que citavam a presença de um movimento de longa data na cidade. Cidade esta onde, a propósito, cresci e ainda frequento, portanto, se estabelecendo para mim como um campo de pesquisa de fácil acesso.

Após a decisão por estudar Antropologia, e já mais familiarizada com a área, o contato com novos autores e discussões (ao menos para mim), além da posterior experiência de trabalho de campo, fizeram eu me interessar menos pela discussão em torno dos processos de construção de identidade e mais por questões acerca dos sentidos do fazer política, de modo geral, e movimento social, especialmente movimento negro. Mas, conforme dito no início deste tópico, mesmo antes de definir novas abordagens, no momento da escolha do recorte do tema a ser pesquisado, acredito que já iniciei uma relação com o tema de modo que, para mim, é difícil definir um início de trabalho de campo. Tal reflexão se fortalece na medida em que escolhi fazer trabalho de campo em uma cidade com a qual eu já possuía muita familiaridade.

Duque de Caxias, além de palco e, principalmente, referência histórico-cultural nos discursos das pessoas envolvidas com o movimento negro que me dediquei a pesquisar, também é a cidade onde nasci e vivi a maior parte da minha vida. A decisão de fazer trabalho de campo em um espaço tão familiarizado trouxe alguns dilemas. Enquanto estava na cidade, situações vivenciadas fora dos espaços/tempos destinados à pesquisa de campo (reuniões do COMDEDINEPIR, eventos promovidos por este último ou por alguma instituição do movimento negro específica etc), como conversas com amigos locais a respeito da pesquisa, a contínua atenção a qualquer símbolo relacionado à questão racial na cidade ou a atenção às notícias locais associadas ao tema, me faziam questionar se eu não estava fazendo campo nestes momentos também, tendo em vista que situações como estas também produziam *insights* pertinentes para a pesquisa em questão e também traziam informações que ajudavam a compor uma memória acerca de objetos e ações que, mesmo ainda não registrada em diário de campo, já pertencia a um conjunto de informações pertinentes para se pensar a questão racial em Caxias.

A partir do momento em que decidi estudar movimento negro em Caxias e mesmo antes de conhecer qualquer pessoa ligada ao movimento, objetos que compõem

a paisagem da cidade e que, de alguma forma, fazem referência à questão racial - salões de beleza afro e anúncios de Bailes Black, por exemplo - passaram a chamar minha atenção. Um objeto interessante que passou a despertar o meu interesse foi a estátua de Zumbi dos Palmares, localizada no centro de Caxias. Mesmo antes de conhecer a sua história, mas na medida em que passei a prestar uma maior atenção à mesma, despertou-me uma reflexão do quanto era significativo haver um monumento desse porte em referência à história do negro no Brasil numa região tão central da cidade. Ao longo do campo, não foi difícil entender todo o jogo de interesses em torno da estátua de Zumbi: seria uma conquista de extrema relevância para o movimento negro de qualquer cidade.

Essa primeira relação travada com a estátua de Zumbi, portanto, não se deu através da descoberta de um objeto a partir de uma ida a campo nos moldes de se conceber uma pesquisa clássica em Antropologia, onde o pesquisador descobre lugares jamais visitados. Mas se deu a partir de um redirecionamento de olhar sobre algo já conhecido. Percebi, então, o quão tênue poderiam ser os limites de uma pesquisa de campo, não apenas aquelas que compreendem as especificidades da minha (o trabalho de campo em ambientes urbanos ou nas ditas "sociedades complexas"), mas pensando o trabalho de campo e o modo como o mesmo é concebido em Antropologia de maneira geral.

Comecei a refletir, então, como o fazer antropológico também é composto por escolhas arbitrárias, delimitadas a partir de convenções acerca do fazer trabalho de campo que trazemos da sala de aula. Embora o meu campo nunca tivesse tido um início claro, a fim de incluí-lo numa retórica de pesquisa de campo em Antropologia, instaurei um início e um término para o mesmo. Além disso, incluí as pessoas que travei contato na categoria de "interlocutores" e, em algumas situações, na categoria de "Docs"[1], e as diferentes situações presenciadas tornaram-se dados passíveis de serem representados em forma de diário de campo.

A partir destas reflexões, prefiro, então, pensar a pesquisa em Antropologia como nos termos que Wagner (2012) utiliza para pensar a cultura, ou seja, como uma

[1] A expressão "Doc" é uma referência ao que talvez tenha sido o "nativo" mais famoso da antropologia, o "guia" de William Foote-Whide na etnografia *Sociedade da Esquina* (1975 [1943]), conhecido pelo seu papel crucial na realização do trabalho de campo (especialmente devido às orientações dadas ao antropólogo) e, por sua atuação, em alguns momentos, como "co-antropólogo".

invenção, no sentido de uma construção que é feita sobre lugares, pessoas e ações de modo a enquadrá-los num fazer antropológico e transformar todas essas coisas em dados de campo passíveis de serem inteligíveis no contexto acadêmico:

> De fato, poderíamos dizer que o antropólogo "inventa" a cultura que ele acredita estar estudando, que a relação – por consistir em seus próprios atos e experiências – é mais "real" do que as coisas que ele "relaciona". No entanto, essa explicação somente se justifica se compreendemos invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio, da observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia (Wagner, 2012: 43)

Tal problematização não visa impor um valor negativo sobre a pesquisa de campo em Antropologia, mas apenas busca explicitar uma visão sobre um trabalho de pesquisa que, a partir do momento que reconhece o papel das escolhas e do olhar do pesquisador sobre o "objeto" estudado, visa romper com qualquer crença que ainda possa existir acerca da existência de uma neutralidade ou objetividade científica. Embora o meu esforço em apreender o que para as pessoas que participaram desta pesquisa seria fazer movimento negro, o meu olhar (que instaura recortes, personagens, inícios e fins – ou seja – que inclui as informações colhidas em campo dentro de uma retórica antropológica) ainda se mantém presente e funciona como uma visão específica sobre o tema que, evidentemente, pode se juntar a outras visões de outros pesquisadores que estudaram ou ainda irão estudar o movimento negro de Duque de Caxias.

Reconhecendo toda a problematização feita, estabeleço como um referencial para o início da minha pesquisa de campo a ida à "Semana da Consciência Negra" (ou às Semanas da Consciência Negra, como será explicado mais adiante) do ano de 2013, ocasião em que conheci pessoalmente integrantes do movimento negro da cidade e pude acompanhar algumas de suas atividades. Esse momento também se torna interessante demarcar como um "início" de trabalho de campo devido ao fato de ter sido a ocasião em que guiei toda a minha experiência de campo em torno de uma retórica antropológica (que posteriormente pude problematizar, como fica claro nesta introdução), pautada em reconhecimento de "interlocutores" e preocupação com o registro em forma de diário de campo, para citar alguns exemplos

Os contornos do tema de pesquisa: quem faz movimento negro?

Além do dilema acerca da delimitação do período de trabalho de campo, outra questão que se apresentou para mim durante o processo de pesquisa diz respeito aos contornos do que eu estava chamando de "movimento negro de Duque de Caxias". Para alguns dos meus interlocutores, a ideia de movimento negro se conecta a movimentos ligados a uma política partidária, ou seja, movimentos políticos "no sentido estrito". No entanto, em campo, fui por vezes orientada por militantes a entrevistar personalidades da cidade não ligadas, até onde tomei conhecimento, à política partidária ou aos grupos considerados do movimento político, mas ligadas à religião de matriz africana, à capoeira ou aos grupos afro culturais, para citar alguns exemplos, com o argumento de que eram pessoas importantes para o movimento negro da cidade.

Tentar entender o que é fazer movimento negro passou a ser uma questão central para a presente pesquisa e, em campo, pude compreender de maneira clara que se faz movimento negro de muitas formas. No entanto, seria uma impossibilidade metodológica estar em todos os espaços onde se pode dizer que existe movimento negro: nas casas de santo, nas rodas de capoeira, nas instituições não-governamentais, nos movimentos políticos, nas pastorais afro-brasileiras, nos conselhos etc. Minha trajetória nesse campo de pesquisa se iniciou, então, na busca por sujeitos que se incluíam na categoria de militante[2] do (ou de algum) movimento negro da cidade.

Nesse processo, pude perceber, no entanto, que enquanto algumas pessoas ressaltavam o fazer parte de movimento negro como algo incontestável em suas vidas, outras não se incluíam na categoria de militante de movimento negro. Porém, estas últimas eram incluídas por outros do movimento e, de fato, como pude acompanhar em campo, "se movimentavam" junto aos autodeclarados militantes em torno das questões

[2] Durante a dissertação, usarei tanto a expressão "militante" como a "ativista" para me referir às pessoas que fazem movimento negro. No entanto, a expressão "militante" será mais utilizada ao me referir às pessoas do movimento dito político (por ser uma expressão utilizada pelos mesmos), enquanto "ativistas" assume um sentido mais genérico. Apesar de "ativista" não ser uma expressão utilizada pelas pessoas que fazem movimento negro em Caxias, acredito que as mesmas não se incomodariam com a referência, pois a expressão não possui conexão, ao menos no campo estudado, com alguma orientação de movimento negro específica, como "militante" possui com os movimentos políticos.

que diziam respeito à luta contra a discriminação racial no município. Porém, foi com os sujeitos da primeira categoria que iniciei meus contatos.

Na ocasião da já comentada Semana da Consciência Negra do ano de 2013, tive a oportunidade de conversar com uma das pessoas que estavam na organização da Semana e que se declarou militante do movimento negro da cidade, citando a instituição em que atuou por muitos anos – o núcleo de Duque de Caxias do GRUCON (Grupo União e Consciência Negra). Apresentei-me como pesquisadora interessada em estudar o atual movimento negro em Caxias e ele prontamente me indicou a ida ao "Conselho do Negro" (COMDEDINEPIR), tendo em vista que este seria um espaço em que eu poderia conhecer outras pessoas do movimento.

Pensando recortes: o "Conselho do Negro"

O "Conselho do Negro" se tornou, então, a primeira referência dada por um militante sobre o atual movimento negro de Caxias e acabou por se tornar também uma ferramenta para realizar uma espécie de recorte do meu "objeto" de pesquisa, já que acompanhar o cotidiano do Conselho seria uma forma de tentar entender o movimento negro da cidade a partir de um dentre muitos de seus espaços. Um espaço importante, diga-se de passagem, que marca a luta em torno da questão racial na cidade nos últimos anos e que presenciou a passagem de figuras consideradas importantes para o movimento negro, segundo meus interlocutores.

O COMDEDINEPIR é composto, dentre outros atores, por entidades de "movimento político" como o Movimento Negro Unificado (MNU) de Duque de Caxias; instituições locais ligadas à promoção de uma cultura afro como a Grupo Afro Cultural e Recreativo Imale Ifé e a Instituição Afro Cultural Ojuobá Axé; organizações não-governamentais locais como o Centro Cultural Casa de Pedra, a Fundação Olímpia Costa e a ONG Mulheres com Propósito; instituições ligadas a atividades religiosas como a ASPA – Ação Paulo VI (ligada à igreja católica) e a casa KWE Cejágbe (ligada às religiões de matriz africana).

Passei a acompanhar as reuniões do Conselho com frequência a partir de maio de 2014, tendo presenciado apenas uma reunião anteriormente, no mês de dezembro. A partir de maio, passei a ir a todas as reuniões que tinha conhecimento, fossem de caráter ordinário ou extraordinário. Com meses de campo, comecei a frequentar a sala do Conselho com assiduidade. Fazia visitas mesmo sem haver reunião no dia, ocasiões em que aproveitava para passar tardes conversando com os conselheiros presentes, acompanhando a dinâmica da Secretaria de Cultura (onde se localiza o Conselho) e pesquisando os documentos que haviam no arquivo local.

Também fui me inserindo na dinâmica do Conselho de tal modo que passei a redigir as atas das reuniões. Devido ao afastamento do subsecretário (quem fazia as atas anteriormente) por conta do período de eleições que estava se aproximando, me prontifiquei a escrevê-las. Tal ocorrido acabou se tornando uma oportunidade para efetuar o registro detalhado das reuniões, de modo a apreender questões pertinentes para a análise do cotidiano do Conselho. Além de participar das reuniões e redigir as atas, também me inseri na dinâmica de organização dos eventos, participando das comissões de organização dos mesmos.

As pautas das reuniões do COMDEDINEPIR se concentravam na organização de eventos em referência à questão étnico-racial que o Conselho realiza ao longo do ano nas datas pertinentes para o movimento negro, como o já citado 20 de novembro (quando se realiza a Semana já comentada, que recebe o nome mais específico de Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas), além de outras datas. Além de acompanhar as reuniões do Conselho, portanto, também acompanhei todos os eventos que o mesmo realizou no ano de 2014, os primeiros como ouvinte e, posteriormente, participando da organização. Acerca da dinâmica das reuniões do Conselho do Negro e sobre mais detalhes acerca das suas atividades, comentarei no Capítulo 1, embora a análise do mesmo permeie toda esta dissertação.

O Conselho, como um espaço que agrega representantes de entidades que se autodenominam pertencentes ao movimento negro (embora alguns ressaltem mais esta pertença do que outros) e representantes do poder público (pelo Conselho ser paritário), acabou também se estabelecendo na pesquisa como um campo preferencial para analisar a relação entre o movimento negro e o Estado. É imprescindível considerar tal relação

para tentar entender o que é fazer movimento negro em Duque de Caxias e, pode-se dizer, no Brasil, posto que o combate à visão representativa do aparelho do Estado sobre relações raciais (caracterizada pelo discurso da democracia racial) é um dos principais impulsos que move quem faz movimento negro, como discutiremos nesta dissertação.

Retornando a Trobriand: etnografia como ferramenta de pesquisa

Assim como, para não dizer a maioria, grande parte das pesquisas realizadas em Antropologia, esta pesquisa foi guiada pelo método etnográfico para a realização do trabalho de campo, mais especificamente, pela já considerada clássica perspectiva da "observação participante". Tal perspectiva é associada ao método de pesquisa que ficou bastante conhecido em Antropologia a partir do trabalho de Bronislaw Malinowski (1984 [1922]). Uma das características mais marcantes da metodologia realizada por Malinowski é a atenção sugerida à dimensão dos processos sociais que o autor chama de "imponderáveis da vida real". Segundo este autor, o pesquisador de campo deve estar atento não apenas às regras sociais do grupo social estudado, mas também à forma como tais regras são apropriadas no cotidiano pelos sujeitos em questão.

É esse aspecto da ideia de "observação participante", associada à clássica etnografia realizada por Malinowski (*Argonautas do pacifico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*), que considero mais interessante para a minha pesquisa, tendo em vista que o que busco com o método etnográfico é apreender especialmente a micropolítica dos processos sociais observados, como será comentado no próximo tópico desta Introdução.

Para a apreensão desses "imponderáveis da vida real", Malinowski defende o convívio máximo com os "nativos". Porém, a etnografia apresentada neste trabalho foge do modelo clássico de permanência em campo por um tempo prolongado e se assemelha mais às etnografias contemporâneas, especialmente em ambientes urbanos e nas ditas "sociedades complexas", com períodos de permanência mais curtos, porém assíduos. De fato, o objeto estudado sequer permitiria um convívio diário com as pessoas que

atravessaram esta pesquisa, tendo em vista que o meu campo se deu em espaços frequentados em ocasiões específicas. No caso, refiro-me especialmente às reuniões do "Conselho do Negro", que se davam mensalmente[3], e aos eventos do mesmo.

De qualquer forma, acompanhando as reuniões do Conselho e os eventos, procurei estar mais próxima possível dos interlocutores, na intenção de acompanhar "os imponderáveis da vida real" das situações que presenciava. Para isto, busquei seguir outra orientação do método etnográfico malinowskiano: além da observação dos acontecimentos, quando era possível, a participação nos mesmos (a chamada "observação participante"). Tal tarefa não se demonstrou difícil, tendo em vista que o "Conselho do Negro" apresentava demandas no que tange a uma maior participação dos conselheiros no mesmo. Logo, uma pessoa de fora se disponibilizar a ajudar, ainda que com objetivos de realizar uma pesquisa, rapidamente se tornou uma ideia convidativa para muitas das pessoas que participavam do COMDEDINEPIR. Desta forma, conforme já comentado, pude participar ativamente do Conselho e de suas atividades de forma a ganhar a confiança, e mesmo a amizade, dos meus interlocutores

Para onde olhar: pensando a micropolítica do movimento negro de Caxias

Entendendo que um trabalho de pesquisa permite diferentes olhares ou percepções sobre um mesmo tema, guio o meu olhar sobre o movimento negro de Caxias com base no aporte teórico trabalhado por Deleuze e Guattari (2012) para pensar os processos sociais, especialmente a distinção operada por estes autores entre o que eles chamam de macropolítica e micropolítica. Em sua obra, Deleuze e Guattari consideram que todos os processos sociais possuem uma dimensão política e, portanto, trabalham as discussões sobre fenômenos sociais de diversas naturezas partindo de tal premissa (como no caso da linguagem, por exemplo, através da elaboração teórica da

[3] Por vezes, semanalmente, dependendo da necessidade de se deliberar ações.

ideia de regime de signos[4]). Considero que justamente por conta desse aspecto da obra de Deleuze e Guattari, estes autores são interessantes no estudo de questões atreladas a grupos ou instituições que tomam a política como uma dimensão central para as suas vidas, como é o caso dos movimentos sociais.

A distinção entre macropolítica e micropolítica trabalhada por Deleuze e Guattari está atrelada ao que os autores dissertam acerca da molaridade e molecularidade dos fenômenos sociais. Em linhas gerais, para os autores, o campo molar pertence ao campo das sobrecodificações que são operadas por máquinas abstratas (como a do aparelho de Estado) e que instauram estratificações, segmentos e linhas duras sobre a pluralidade de formas existenciais. Tal campo estaria, então, atrelado à macropolítica.

Para elucidar o que os autores definem como macropolítica, especialmente no que concerne à macropolítica operada pelo Estado, remeto a uma frase que ouvi durante o trabalho de campo por uma conselheira do COMDEDINEPIR representante da sociedade civil. Em sua definição de política, ela comentou: "Política é negociação. Mas você tem que entregar tudo *mastigadinho* para o governo, senão ele não negocia com você". A conselheira se referia à lógica do Estado a que todos os atores que buscam ou, na maior parte das vezes, necessitam dialogar com o mesmo estão sujeitos. Mais especificamente, ela se referia ao conhecimento sobre os ditos documentos oficiais e sobre a burocracia, de maneira geral. Burocracia da qual os militantes devem se apropriar para conquistar coisas frente ao Estado.

Já o campo molecular, ou o campo da micropolítica, refere-se à dimensão do desejo que, segundo a perspectiva desses autores, não é produzido individualmente, mas por agenciamentos coletivos, ou seja, através de encontros de expressões e conteúdos. A micropolítica, então, se insere no campo das microrrelações que, por sinal, são capazes de produzir linhas de fuga frente a segmentações duras operadas por forças opressoras. Assim, mesmo em um espaço institucional como o "Conselho do Negro", uma política molecular também é operada, por exemplo, no modo como os militantes do movimento

[4] Em "Postulados da Linguística", Deleuze e Guattari (2011) criticam a concepção de linguagem trabalhada por Saussure - a semiologia - a partir do questionamento acerca do postulado de que a linguagem seria, antes de tudo, informativa e comunicativa. Para os autores, o que está em jogo quando pensamos a linguagem se entrelaça com outras instâncias do vivido como a dimensão política, por exemplo.

que compõem o Conselho articulam ações e discursos contra-hegemônicos neste espaço ou, simplesmente, tocam as suas atividades ao seu modo (desviando as segmentações duras da lógica do aparelho de Estado). Acerca da micropolítica, os autores comentam:

> Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica.* Consideremos conjuntos do tipo percepção e sentimento: sua organização molar, sua segmentaridade dura, não impede todo um mundo de microperceptos inconscientes, de afetos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo. Uma micropolítica da percepção, da afecção, da conversa. (Deleuze e Guattari, 2012: 99)

É com base num olhar sobre a micropolítica dos processos sociais, possibilitado por uma inserção intensa no campo de pesquisa que o método etnográfico me permitiu, que guio esta dissertação, especialmente por considerar que através de um olhar sobre a molecularidade dos processos podemos apreender mecanismos sutis de resistência a forças opressoras, ainda que em espaços marcados por uma macropolítica.

Plano de dissertação

Inicio o *Capítulo 1* (Conhecendo o movimento negro *de* Caxias) desta dissertação relatando as minhas primeiras impressões, guiadas por um olhar antropológico, desse início referencial de trabalho de campo. Para isto, busco fazer uma apresentação do movimento negro de Caxias com base nessa experiência de descoberta (ou, em alguns casos, re-descoberta) de objetos, nomes, discursos e ações que eu poderia classificar como pertinentes para entender o que é fazer movimento negro na cidade. Portanto, o intuito do sub-capítulo "Uma visita às Semanas da Consciência Negra" é convidar o leitor a experimentar as primeiras impressões que tive nesse "início" de campo, marcadas também por dúvidas e curiosidades acerca desse evento (Semana) que é considerado de grande importância para os grupos que compõem o movimento negro de Caxias.

Ainda nesse capítulo, intento refletir um pouco sobre a denominação "movimento negro", utilizada para caracterizar o trabalho de muitos grupos e indivíduos. Paralelamente, busco discutir o lugar de Caxias nesse debate racial, cidade por onde passaram grupos e personagens que marcaram a luta contra a discriminação racial no Brasil. Por fim, realizo uma apresentação do "Conselho do Negro" de Caxias, dissertando um pouco acerca de sua organização.

O *Capítulo 2* (Política e consciência racial segundo o(s) movimento(s) negro(s) de Caxias) concentra-se na discussão sobre os sentidos de política para algumas das pessoas que atravessaram esta pesquisa. Nesse capítulo, disserto um pouco sobre a biografia de alguns ativistas do movimento negro (contadas por eles próprios, em entrevista concedida para a pesquisa), onde destaco a maneira como estes atores enxergam seus papéis como militantes ou ativistas da causa racial. Estes últimos acionam as categorias *consciência racial* (ou *negritude*) e/ou *consciência política* para definir o posicionamento de mundo que as pessoas que fazem movimento negro devem ter.

Tal posicionamento de mundo – mais *consciente* – deve ser trabalhado na *formação* de outras pessoas, do movimento ou não. Mas a maneira como este trabalho deve ser realizado diverge consideravelmente entre grupos e pessoas, provocando por vezes cisões dentro do movimento, que elucidam mais sentidos do fazer política e movimento negro.

O *Capítulo 3* (Movimento negro e o Estado: relações raciais e micropolítica), conforme o título sugere, é dedicado a pensar a relação do movimento negro de Caxias com o aparelho de Estado. Conforme buscarei demonstrar, mesmo quando o Estado reconhece as ações do movimento negro, por exemplo, com a promoção de espaços abertos ao diálogo (como o COMDEDINEPIR), no campo das microrelações, ou seja, da micropolítica, prevalece o discurso da democracia racial. Discurso este atrelado a uma concepção hegemônica de se pensar relações raciais no Brasil que, por sua vez, deslegitima as ações do movimento negro.

Por outro lado, no campo das microrelações, o movimento também escapa às sobrecoficações do aparelho de Estado, questionando o discurso da democracia racial a

partir de suas concepções sobre relações raciais e sobre ser negro no Brasil ou, de forma geral, simplesmente tocando suas atividades a seu modo.

1. CONHECENDO O MOVIMENTO NEGRO *DE* CAXIAS

1.1. Uma visita à(s) Semana(s) da Consciência Negra

O 20 de novembro é estabelecido no Brasil como o Dia Nacional da Consciência Negra. A data marca o dia de morte de Zumbi dos Palmares – personagem importante na resistência contra a escravidão do período colonial – e, apesar do dia não ser considerado feriado nacional, vem sendo declarado como feriado em muitas cidades do país, dentre elas, Duque de Caxias. A data também é utilizada por grupos e instituições ligadas ao movimento negro para a promoção de eventos (sejam de caráter cultural ou de teor mais acadêmico) em homenagem a Zumbi e/ou na realização de debates em torno da temática racial.

Na tarefa de conhecer pessoas ligadas ao tema que me dispus a pesquisar – o movimento negro de Caxias –, durante o mês de novembro do ano de 2013, comecei a pesquisar, através da internet (nas redes sociais, nos sites de notícias da cidade e também no site da prefeitura de Duque de Caxias), informações a respeito de comemorações para o dia 20 de novembro do referido ano. Tendo conhecimento da existência de um movimento negro de longa data na cidade, já imaginava haver algum tipo de atividade em referência ao dia 20 organizada por, ao menos, alguma instituição. Já havia também encontrado notícias referentes a anos anteriores sobre uma semana de atividades na cidade em que se comemorava a data, mas até o dia 19 daquele mês não havia encontrado nenhuma notícia semelhante referente ao ano de 2013.

No entanto, no dia 19, o site da prefeitura de Duque de Caxias disponibilizou uma programação que dizia respeito a uma "Semana da Consciência Negra" que incluía, entre outras atividades, a Lavagem do "Busto" de Zumbi[5], a Missa Afro e a Feijoada, esta última oferecida pela Instituição Afro Cultural Ojuobá Axé em parceria com a COMPPIRD (Coordenação Municipal de Políticas de Promoção de Igualdade Racial e Direitos Humanos Individuais, Coletivos e Difusos – LGBT). Todas estas atividades estavam marcadas para o dia 20. Para os outros dias da semana, havia na programação:

[5] Monumento que se encontra no calçadão da Rua José de Alvarenga, no centro da cidade de Duque de Caxias. Mais detalhes a respeito deste monumento serão relatados ao longo desta dissertação.

desfile de moda afro, exposições, apresentações musicais, entre outras atrações. Com base nessa programação, tomei conhecimento acerca de um dos grupos ligados à causa racial na cidade: a Instituição Afro Cultural Ojuobá Axé.

O Ojuobá Axé foi fundado oficialmente em 1989 na categoria de entidade sem fins lucrativos, mas, antes desta data, a instituição já existia como bloco afro[6]. A instituição foi fundada por Luana, personalidade bastante conhecida na cidade quando o assunto é a promoção da cultura afro-brasileira. Luana é baiana e, segundo a própria, participou da fundação do primeiro bloco afro do Brasil, o Ilê Ayiê, de Salvador. Ela considera o Ojuobá uma continuação do trabalho realizado pelo Ilê Aiyê. Este último, nas palavras de Luana, é o bloco ao qual todos os outros blocos afros "têm de pedir a benção", já que foi o primeiro no estilo a surgir e, segundo a mesma, mudou a história do carnaval de Salvador[7]:

> Existem vários blocos, mas o Ilê Aiyê todo mundo tem que pedir a benção. Ele que é pioneiro. Como eu sou pioneira dentro de Duque de Caxias. O bloco Ojuobá Axé é o primeiro da Baixada, o segundo do Rio de Janeiro. Aqui é uma ONG, a gente trabalha a semana inteira. Mas, no carnaval, vira um bloco afro.

No entanto, a fundadora do Ojuobá Axé distingue o trabalho de sua ONG com a orientação do Ilê Ayiê quanto à admissão de membros. Segundo Luana, o Ojuobá é aberto aos jovens do bairro, de modo geral, não apenas aos jovens e crianças negras.

---

[6] Bloco carnavalesco que desfila com motivos africanos e/ou afro-brasileiros.

[7] Acerca da importância do Ilê Aiyê para o carnaval de Salvador, Silva (2004) expõe: "Não obstante sua semelhança aos afoxés, donde vieram alguns dos elementos inicialmente utilizados – tais como a maioria dos instrumentos e o ritmo ijexá –, o primeiro bloco afro, o Ilê Aiyê do bairro da Liberdade, foi concebido como algo inteiramente novo: "um bloco original", como consta de seu primeiro cartaz de divulgação (Agier 2000:72). Descrevê-lo como um bloco de carnaval com motivos africanos pode parecer banal atualmente, mas o primeiro desfile do 'Ilê' provocou uma pequena revolução no carnaval soteropolitano de 1975, o que foi constatado por Gomes (1989) em sua pesquisa com jornais da época. A cidade já experimentava um clima de 'afirmação de negritude' com grupos de dança inspirados no candomblé ou na *Black music*, com estilos musicais como o *reggae* fazendo sucesso em bares alternativos da periferia. Porém, o desfile do Ilê Aiyê impunha uma diferença que não passava só por uma forma de música, ou por uma forma de se vestir ou de dançar, mas por tudo isso e pela afirmação de que haveria uma outra maneira de viver o mundo, a qual seria específica da população negra. Diferenciar a 'população negra' da 'população' já foi, em si, uma revolução no país da 'democracia racial', do 'povo brasileiro'. Além disso, diversos grupos de pessoas acompanharam a proposta do Ilê e fundaram muitos outros blocos afro." (Silva, 2004: 11)

Neste aspecto, ela caracteriza o Ojuobá Axé como menos radical que o Ilê. A instituição de Luana, assim, também possui uma orientação para a questão sócio-econômica, e não apenas racial (embora saibamos que tais instâncias não são excludentes em se tratando de pensar a situação sócio-econômica da população negra que vive no Brasil).

O estatuto do Ojuobá Axé, presente nos arquivos do Conselho do Negro de Duque de Caxias, aponta alguns objetivos da instituição. Os três primeiros objetivos apontados por este documento reforçam algumas das características do trabalho da ONG que Luana, em entrevista, buscou enfatizar. Dentre estas características estão o trabalho de aumento da auto-estima da população negra local e de valorização de uma cultura afro na cidade, além do trabalho com crianças e adolescentes em situação sócio-econômica precária. Assim, entre os objetivos do Ojuobá Axé, podemos destacar:

> 1º Promover o estudo e a pesquisa das artes e cultura afro-brasileira, suas raízes e influência no contexto brasileiro;
>
> 2º Resgatar e dignificar a importância da pessoa de raça e ou afrodescendente no contexto social, econômico, político e cultural no âmbito nacional e internacional;
>
> 3º Oportunizar que crianças e adolescentes tenham garantidos seus direitos fundamentais, necessários para uma formação idônea e íntegra através do acesso a informação, cultura, arte e lazer, conforme prevê o ECA [Estatuto da Criança e do Adolescente].

Assim que tomei conhecimento da existência do Ojuobá Axé, busquei mais informações sobre a instituição através de buscas pela internet. Encontrei, então, uma página, atrelada a uma rede social, de divulgação da Instituição. Em tal página, a programação da Semana também estava disponível. Então, a partir da divulgação no site da prefeitura e da página do Ojuobá Axé, fui até o centro de Duque de Caxias no dia 20 de novembro do ano de 2013 para acompanhar as atividades marcadas para a semana e, se possível, fazer meus primeiros contatos com ativistas do movimento negro da cidade.

Quando cheguei ao calçadão da Rua José de Alvarenga - no centro de Caxias -, onde o evento iria ocorrer, notei que estava montada toda uma infraestrutura para receber as atividades do evento: barracas vendendo comidas e bebidas (uma das

barracas, inclusive, responsável por servir a Feijoada que a programação prometia), brinquedos - como pula-pula - para as crianças e um palco montado para receber as "autoridades" presentes e os grupos musicais que iriam se apresentar.

Havia uma grande faixa, onde podia-se ler: "Semana das Tradições Afro Culturais da Consciência Negra Zumbi dos Palmares em Duque de Caxias". Abaixo do nome da Semana, estavam os símbolos de algumas instituições, como a já citada COMPPIRD e o símbolo do COMDEDINEPIR, como apoiadores do evento que, segundo a divulgação, estava sendo organizado pela já referida Instituição Afro Cultural Ojuobá Axé em parceria com a prefeitura de Duque de Caxias.

Um apresentador conduzia o evento para um público significativo que estava no local. Entre as pessoas que compunham tal público, estavam alguns políticos da cidade, como o vice-prefeito e um vereador. Em um determinado momento do dia, tais personalidades subiram ao palco para dizer algumas palavras, num ato formal comum a eventos desse tipo. Ao lado das "autoridades", alguns representantes de religiões afro-brasileiras também subiram ao palco para tal ato, além, é claro, dos representantes do Ojuobá Axé.

Neste momento do "ato público com autoridades e celebridades", previsto na programação divulgada pelo Ojuobá Axé, chamaram-me atenção as falas do apresentador que conduzia o evento e de algumas das "autoridades" convidadas a se pronunciar. Num determinado momento de sua fala, o apresentador comentou que não existia ninguém cem por cento negro ou cem por cento branco no Brasil, logo, em se tratando de população brasileira, todos possuíam alguma ascendência africana. Já um dos políticos que estava presente, no caso, um vereador da cidade, trabalhou sua fala em torno de um desejo de igualdade. Este último afirmou que desejava um futuro em que as diferenças fossem superadas até o ponto em que "este dia" (no caso, o Dia da Consciência Negra) não existisse mais.

Despertou minha atenção o fato de num evento voltado para o Dia da Consciência Negra, portanto, orientado para uma busca de "conscientização" da existência de diferenças sociais em torno da ideia (também socialmente construída) de raça, além de afirmação e busca de valorização do que se convencionou chamar de raça negra, a presença de discursos que caminhavam para a direção contrária: para a ideia de

uma pretensa existência de igualdade (ainda que num sentido biológico, mas não deixando totalmente claro) e mestiçagem da população brasileira. O presidente do Ojuobá Axé, e também filho da fundadora da instituição, Luana, optou por iniciar sua fala utilizando um tom diferente em comparação às demais. Ele enfatizou a dimensão da luta na promoção de eventos como o que estava ocorrendo, tendo em vista que uma igualdade estava muito longe de ser alcançada.

Após as falas das autoridades presentes e antes do início da atividade aparentemente mais esperada do evento - a lavagem da estátua de Zumbi - o apresentador também pronunciou algumas palavras acerca deste monumento. Ressaltou o "busto" (como o monumento é conhecido) como uma conquista de todo o movimento negro de Caxias e, antes de anunciar a Lavagem, fez algumas saudações a personalidades importantes para tal movimento: primeiro a uma figura do movimento negro de importância nacional, o próprio Zumbi dos Palmares ("Viva Zumbi!") e, em seguida, a um personagem de especial importância para o movimento negro de Duque de Caxias, que ainda aparecerá mais vezes nesta dissertação: Solano Trindade ("Viva Solano Trindade!").

Já era fim de tarde quando a Lavagem se iniciou. Algumas mães de santo presentes se direcionaram à estátua de Zumbi e Luana desceu do palco para acompanhá-las. Enquanto isso, um pai de santo que estava no palco passou a apresentar o evento. Este último ressaltava que a Lavagem não se tratava de uma cerimônia religiosa, mas de um "ato religioso ecumênico". Pedindo licença aos presentes, o sacerdote iniciou um canto representativo ("hino") das religiões afro-brasileiras e foi acompanhado por parte do público. Luana e uma das mães de santo lavaram o "Busto" com uma mistura de ervas. Ao fim do ato religioso, Luana anunciou que o evento prosseguiria durante a noite, com feijoada e muita música para os que vieram prestigiar o mesmo.

Após a Lavagem, saí do calçadão e fui até à igreja para assistir à Missa Afro prevista na programação. O padre discursou acerca do atual apoio da Igreja à causa dos "afro-americanos". Além de falas do padre em torno da questão racial, a missa possuía também como diferencial a música, regada a atabaques e com letras que faziam menção à causa. O padre também mencionou, em um dado momento, que a missa que estava sendo realizada era organizada pela Pastoral Afro de Duque de Caxias. A Pastoral Afro,

portanto, se tornou o segundo grupo ligado ao movimento negro de Caxias que tomei conhecimento.

A Pastoral Afro-brasileira é uma entidade ligada à Igreja Católica. José Zumba é quem coordena a Pastoral Afro de Duque de Caxias e São João de Meriti. Na sede da Pastoral, nas dependências da Catedral de Santo Antônio, em Duque de Caxias, Zumba concedeu uma entrevista para a presente pesquisa. Segundo ele, as Pastorais Afro têm a missão de trabalhar a questão racial dentro da Igreja, e a Missa Afro se configura como uma das atividades mais importantes que a entidade organiza. Segundo Zumba, a missa acontece mensalmente em São João de Meriti e anualmente em Duque de Caxias, mais especificamente, na semana da consciência negra.

No dia 21, continuei em busca de mais atividades para assistir. Resolvi ir até o centro da cidade para conferir se alguma atividade estava ocorrendo, realizada pelo Ojuobá Axé ou, quem sabe, outra instituição. Para a minha surpresa, no centro de Caxias, mais especificamente na Praça do Pacificador, estava ocorrendo uma espécie de ato político e, ao mesmo tempo, apresentação artística (com música e dança) protagonizado por alguns indígenas. Os índios – a maioria mulheres - falavam que o objetivo do ato era a busca de visibilidade. Elas diziam que gostariam de mostrar que a cultura dos grupos dos quais as mesmas faziam parte (havia Puri e Kayapó, para citar alguns exemplos) estava viva, ainda que hoje muitos índios estejam nas cidades, ocupando postos de trabalho, formais ou não, e não aparentando referências estéticas com as da cultura de suas famílias [8].

Próximo a tal ato, ainda na Praça, havia um *banner* de divulgação de uma semana da consciência negra, mas dessa vez, com um nome distinto da Semana divulgada pelo Ojuobá Axé. No *banner,* estava escrito: "Novembro de 2013 – Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas" e acima do título, os símbolos da Prefeitura de Duque de Caxias e do COMDEDINEPIR. Como apoio do evento estavam, além da Câmara Municipal de Duque de Caxias, os nomes de algumas instituições que, pelas denominações, era possível identificar que compunham o movimento negro da cidade (como o Movimento Negro Unificado, a Liga Municipal de Capoeira de Duque

[8] Conforme a fala de uma das manifestantes: "Vocês não sabem que estamos na cidade, pois não estamos de cocar".

de Caxias, o Grupo Afro Imalê Ifé, o Unegro e o próprio Ojuobá Axé, para citar alguns exemplos).

Evidentemente, tal material de divulgação me fez questionar a relação da atividade que presenciei no dia anterior com essa "Semana das Tradições e Artes Negras Contemporâneas" anunciada. Apesar dos nomes distintos[9], o apoio da prefeitura e a citação do Conselho estavam aparentes nos materiais de divulgação de ambas atividades. Logo, passei a questionar se haveria duas semanas da consciência negra em Duque de Caxias e o porquê de um ato indígena estar compondo uma delas. Resolvi voltar para a mesma praça no dia seguinte em busca de mais atividades ou, ao menos, informações. Ao chegar ao local, estava montada uma feira. Então, pedi informação para uma das pessoas que estava próxima à feira e parecia ser parte da organização. Foi então que conheci o meu primeiro "interlocutor".

Jorge se declarou militante do movimento negro da cidade, citando a instituição em que atuou por muitos anos – o núcleo de Duque de Caxias do Grupo União e Consciência Negra (GRUCON). Apresentei-me como pesquisadora interessada em estudar o atual movimento negro de Caxias e ele prontamente me indicou uma ida ao Conselho do Negro (COMDEDINEPIR), tendo em vista que este era um espaço em que eu poderia conhecer outros militantes do movimento. Além disso, Jorge citou nomes de pessoas e narrou alguns acontecimentos que, para ele, eram marcantes para se pensar movimento negro em Caxias. A partir desta conversa, comecei, então, a travar uma relação mais próxima com o tema de pesquisa desta dissertação.

1. 2. Um movimento dentre muitos: Duque de Caxias e o debate racial

Como já apontado na Introdução, delimitar quem faz parte do movimento negro de Caxias não compreende os esforços deste trabalho, tendo em vista que, como já comentado, esta dissertação parte do pressuposto de que se faz movimento negro de

[9] Recordando o nome da semana organizada pelo Ojuobá Axé: "Semana das Tradições Afro Culturais da Consciência Negra Zumbi dos Palmares em Duque de Caxias".

muitas formas, logo, catalogar todas as manifestações que poderiam ser consideradas movimento negro se torna uma tarefa sem propósito. Da mesma maneira, traçar uma história ou genealogia do movimento negro da cidade cai num dilema semelhante. Manifestações culturais de qualquer ordem realizadas pelos primeiros escravos que trabalharam nas fazendas onde hoje se localiza o município de Duque de Caxias, por exemplo, poderiam ser consideradas movimento(s) negro(s) sob determinado ponto de vista.

Goldman & Silva (2008) consideram uma concepção de movimento negro ampla, da qual compartilho. Os autores destacam uma ideia de movimento negro ao pé da letra, ou seja, no sentido de "grupos e pessoas que se "movem" na direção de uma vida mais digna e criativa". Nesse sentido, eles reforçam o caráter plural do que poderíamos considerar movimento negro:

> Nesse sentido, quilombos, movimentos abolicionistas, juntas de alforria, irmandades religiosas, entre outras formas de organização do período escravocrata, são movimentos negros. Do mesmo modo, as várias organizações negras (jornais, clubes de lazer, associações etc.) do período pós-abolição, como a Frente Negra Brasileira, as quais, além de denunciar o racismo, se preocupavam com a educação, a formação profissional, o comportamento social e a autovalorização da população negra buscando sua integração. (Goldman e Silva, 2008)

Pereira parte também de uma definição ampla, em que movimento negro organizado é definido "como um movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial" [10]. No entanto, o autor deixa claro que sua análise se direciona para "as organizações políticas (ou político-culturais) negras e suas lideranças" (Pereira, 2013). Apoiado num artigo de Joel Rufino dos Santos, o autor também aponta uma distinção entre a ideia de movimento negro no "sentido estrito" e

[10] "Sua formação é complexa e engloba o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, seja através de práticas culturais, de estratégias políticas, de iniciativas educacionais etc.; o que faz da diversidade e pluralidade características desse movimento social". (Pereira, 2013: 110)

movimento negro no "sentido amplo" que, para os propósitos desta discussão, torna-se interessante destacar. A primeira conceituação relaciona-se ao "conjunto de entidades e ações dos últimos cinquenta anos, consagrados explicitamente à luta contra o racismo" (Santos, 1985 *apud* Pereira, 2013: 111). Enquanto que a ideia de movimento negro "no sentido amplo" se aproxima da conceituação de Goldman & Silva exposta anteriormente. Segundo definição de Santos, movimento negro "no sentido amplo" compreenderia:

> Todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo (aí compreendidas mesmo aquelas que visam a auto-defesa física e cultural do negro), fundadas e promovidas por pretos e negros. (Utilizo preto, neste contexto, como aquele que é percebido pelo outro; e negro como aquele que se percebe a si). Entidades religiosas, assistenciais, recreativas, artísticas, culturais e políticas; e ações de mobilização política, de processo anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e "folclóricos" – toda esta complexa dinâmica, ostensiva ou invisível, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro. (Santos, 1985: 303 *apud* Pereira, 2013: 112)

Uma conceituação de movimento negro em que poderíamos também nos apoiar relaciona-se à associação que é feita da expressão movimento negro com grupos ligados à política "no sentido estrito". Esta conceituação apareceu em campo em diversos momentos. Para citar um exemplo, quando fui entrevistar a fundadora da Instituição Afro Cultural Ojuobá Axé, Luana, comentei que havia entrevistado algumas pessoas ligadas ao movimento negro da cidade antes dela. Luana pareceu desconfortável com tal informação, justificando a reação com base numa associação que é feita entre a expressão "movimento negro" e a política partidária:

> Eu não gosto muito dessa nomenclatura –"movimento negro"- porque o movimento negro é um conjunto de ações, e quando você observa, as pessoas fazem um recorte político pessoal. (...) É um interesse com recorte político partidário. E aí eu fico arredia disso.

É interessante notar, entretanto, que Luana também expõe uma definição de movimento negro no "sentido amplo" ("o movimento negro é um conjunto de ações"). Logo, o que parece incomodá-la a ponto de não se identificar com a expressão é o modo como a mesma é apropriada pelas pessoas que se dizem pertencentes a este movimento e que, segundo ela, "fazem um recorte político pessoal". Apesar disso, Luana é referenciada por outros militantes, e até por pessoas de fora do movimento negro, como uma personalidade importante para o mesmo.

Considerando o termo "movimento negro" a partir de um sentido restrito, mais especificamente, associado a grupos organizados com uma atuação política *stricto sensu* – seja na esfera político partidária ou, ao menos, se relacionando com a mesma – a presença desse movimento em Duque de Caxias não é recente. A pesquisa realizada por Maggessi (2006) aponta para o registro de grupos com a orientação citada acima ainda na década de 1940. A partir do trabalho de pesquisa em arquivos e o uso da história oral, a autora descobriu a existência de duas entidades do movimento negro que atuaram naquela década em Duque de Caxias: um núcleo da entidade União dos Homens de Cor e o Centro Cultural José do Patrocínio.

Apesar de seu trabalho se concentrar na atuação dessas duas entidades citadas, Maggessi (2006) também aponta para registros que datam a fundação de um núcleo da Frente Negra Brasileira na década anterior, mais especificamente em 1932, na então Meriti, primeiro nome de Duque de Caxias antes de se tornar o 8º distrito de Nova Iguaçu. Acerca dessa organização, cabe dedicar algumas palavras.

A Frente Negra Brasileira (FNB) é considerada por muitos como o primeiro movimento negro organizado no Brasil, considerando, evidentemente, um "sentido estrito" de movimento negro. A FNB foi fundada na cidade de São Paulo, no ano de 1931 e, inicialmente, a entidade se dedicava à assistência para a população negra em atividades educacionais, esportivas e sociais (de modo geral). Esta orientação se assemelhava à das associações negras que já existiam antes desse período, como os clubes negros. No entanto, a FNB foi assumindo um teor de partido político, com pretensões eleitorais, se tornando um partido cinco anos após a sua fundação.

O surgimento da Frente Negra foi favorecido por um histórico de formação de associações negras desde o período da abolição da escravatura. Sociedades beneficentes,

como a Sociedade Protetora dos Desvalidos, fundada em 1832, na Bahia, surgiram com o propósito de oferecer solidariedade em situações, por exemplo, de apuro financeiro para os negros no período pós-abolição (Albuquerque & Filho, 2006). No início do século XX, também foram criadas algumas sociedades negras com o objetivo de combater situações específicas de racismo e/ou com o propósito de oferecer serviços de lazer e recreação à população negra, tendo em vista que os negros eram barrados em muitos clubes recreativos da época.

Além de diversas associações negras, no início do século XX, surgiram também jornais escritos por negros e destinados a estes, como o famoso *O Clarim d'Alvorada,* fundado em 1924 por José Correia Leite, em São Paulo. Albuquerque & Filho (2006) apontam para a importância do surgimento de uma imprensa negra e da criação de associações negras para a instauração de uma ambiente favorável para o surgimento de uma organização como a Frente Negra na década de 1930:

> A mobilização promovida por jornais e associações criou um ambiente favorável à criação de uma entidade negra nacional nos moldes dos partidos políticos e com pretensões eleitorais. A Frente Negra Brasileira (FNB) foi fundada com esse propósito na Rua Liberdade, na capital paulista, em 1931, e daí se espalhou pelo país. (Albuquerque & Filho, 2006: 264)

Apesar da importância do surgimento de uma organização como a Frente Negra Brasileira, esta última até os dias atuais é alvo de críticas no que tange à sua orientação. Para citar um exemplo, a FNB é comumente associada a uma "elite negra" da época. Considero que pensar em elite em se tratando de movimentos minoritários e, portanto, contra-hegemônicos, seria um tanto inapropriado. No entanto, tal associação entre a FNB e uma elite deve-se ao fato de que a instituição foi fundada por sujeitos que se diferenciavam das condições da maioria população negra da época, por exemplo, sendo esses sujeitos majoritariamente alfabetizados (Oliveira, 2002).

Logo, o fato de os fundadores e membros da FNB possuírem uma condição social diferenciada da maioria da população negra da época explica em parte o porquê desse grupo ser acusado por muitos de elitismo. Mas, além disso, a Frente Negra sofreu

e sofre críticas até os dias atuais, por parte de militantes e acadêmicos, por não ter trabalhado uma crítica mais aprofundada às causas da discriminação racial no Brasil. A orientação da FNB estabelecia uma relação entre a condição social do negro e o seu comportamento perante a sociedade, ao invés de estabelecer uma conexão direta entre a condição do negro com a estrutura racista da sociedade brasileira. Conforme destaca Oliveira:

> Embora a estratégia da Frente Negra Brasileira passasse pela denúncia das atitudes racistas, a instituição não eximia de culpa os próprios negros, que muitas vezes acabavam por incentivar essas atitudes. Os denominados "vícios da raça", ou seja, atitudes comportamentais praticadas por grande contingente de negros, eram veemente combatidas. A desunião dos negros, a prostituição feminina e principalmente o alcoolismo, representavam inimigos internos a serem eliminados. (Oliveira, 2002: 64)

Em 1936, a Frente Negra Brasileira se tornou um partido político. Porém, este último não teve tempo para se estabelecer, pois já no ano seguinte o partido teve que ser dissolvido devido à instauração do Estado Novo por Getúlio Vargas e, com ele, a proibição de partidos políticos no Brasil. Com o regime ditatorial do Estado Novo, a imprensa também sofreu sob censura e o jornal da FNB, *Voz da Raça,* deixou de circular. A Frente Negra Brasileira, então, foi extinta em 1938. Apesar das críticas à orientação da entidade, muitos autores reconhecem a importância da mesma para a construção dos novos movimentos negros com orientação marcadamente política que vieram a surgir posteriormente:

> Embora a FNB não estivesse tentando derrubar o sistema social como um todo, sua crítica à democracia racial e sua promoção da auto-ajuda dos negros configuraram uma contestação, ainda que limitada, da hegemonia branca. Elas estabeleceram um precedente histórico para a atividade política negra do Brasil do século XX. (Hanchard, 2001: 52)

Personalidades importantes para o movimento negro também passaram pela Frente Negra Brasileira. Talvez o nome mais expressivo a ser citado seja o de Abdias Nascimento, tendo em vista a projeção do nome do criador do Teatro Experimental do Negro (TEN) no que tange à pensar a luta contra a discriminação racial no Brasil e pelo fato do nome de Abdias ser bastante referenciado pelos militantes do movimento negro de Caxias. Abdias Nascimento nasceu em Franca, no estado de São Paulo, no ano de 1914 e, ainda jovem, militou junto à FNB.

Em 1944, Abdias Nascimento criou o Teatro Experimental do Negro no Rio de Janeiro. O TEN foi fundado com o objetivo inicial de ser uma companhia teatral, mas, segundo Hanchard (2001: 129), foi assumindo funções culturais e políticas mais amplas logo depois de criado. Entre as atividades que o TEN realizou estão a montagem de peças famosas como o *Imperador Jones*, de Eugene O'Neill, em 1945, e *Calígula*, de Albert Camus, em 1949. O TEN via no teatro um instrumento de luta e afirmação do negro. Além da montagem de peças, o Teatro Experimental do Negro também foi a força propulsora do jornal *Quilombo* (1948 – 1950) e de campanhas de alfabetização e cursos de "iniciação cultural" (Hanchard, 2001: 129), para citar outras atividades.

O TEN surge no mesmo período que a União dos Homens de Cor (UHC), fundada em Porto Alegre, no ano de 1943, com ramificações em todo o país, inclusive em Duque de Caxias. Embora as duas organizações tenham seus pontos em comum, como a promoção de alguns serviços sociais (no caso do TEN, cursos de alfabetização para atores negros), a orientação do Teatro Experimental do Negro se concentrava mais no campo do protesto político e cultural (Pereira, 2013), enquanto que a UHC "tinha uma perspectiva de atuação social mais próxima à da FNB, no sentido da busca de integração do negro na sociedade brasileira através de sua "educação" e sua inserção no mercado de trabalho." (: 125).

Retornando à pesquisa de Maggessi (2006), no ano de 1949, já com Duque de Caxias emancipada, surgiram no município o Centro Cultural José do Patrocínio e um núcleo do União dos Homens de Cor (UHC). Ambas as instituições reuniam "intelectuais, professores e professoras, advogados, médicos, militares negros, não-brancos e quase-brancos" (Maggessi, 2006: 201) e tinham como orientação a luta pela ascensão social da população negra da cidade e a inserção de negros nos quadros da

política institucional. Conforme apontado por Pereira (2013), seria uma orientação semelhante à da Frente Negra Brasileira, tendo em vista o caráter "assimilacionista"[11] destas instituições, em contraposição à busca de mudança pela estrutura social que se fará presente na orientação de instituições do movimento negro que surgirão em outro momento. Quanto à atuação da primeira instituição, Maggessi (2006) expõe:

> O Centro Cultural José do Patrocínio constituiu diversos departamentos, preocupado que estava em cercar os afro-caxienses de núcleos de apoio sob o aspecto jurídico e civil, além da preparação educacional. Nesse sentido, teria criado escolas nos distritos de Duque de Caxias, com atuação mais vigorosa nas áreas mais distantes do primeiro distrito, pois eram também essas áreas onde se encontrava grande parte da população carente. (Maggessi, 2006: 130)

Já o núcleo de Duque de Caxias da entidade União dos Homens de Cor é fundado no mesmo período que os núcleos do Distrito Federal (Rio de Janeiro, na época), Niterói e Teresópolis, anos depois de fundada, em Porto Alegre, a entidade-mãe do UHC. Em seu artigo sobre o debate étnico em Duque de Caxias das décadas de 1950 e 1960, Souza (2003) destaca o trabalho da União Cultural Brasileira dos Homens de Cor na cidade:

> A condição de pobreza do negro na cidade [de Duque de Caxias], associada à vinculação de sua imagem à marginalidade, fez com que negros letrados, médicos, advogados, artistas e profissionais liberais apostassem em iniciativas de afirmação do negro. Surge então em Caxias um núcleo da União Cultural Brasileira dos Homens de Cor - UCBHC, em 1949. As instituições de assistência e culturais, como os clubes negros e as uniões culturais, proliferavam pelo país após o fechamento da Frente Negra Brasileira em 1937.
>
> A UCBHC de Caxias possuía uma sede no centro da cidade com biblioteca, assistência médica, dentária e jurídica. Era composta por uma diretoria, duas subdiretorias, uma em Tinguá e outra em Parada Angélica. Possuía ainda vários departamentos, como o feminino, o de propaganda, o de cultura e os de assistência. A União organizava festejos, almoços, comemorações nos dias da família negra e datas consideradas importantes, promovia atividades culturais que dessem

[11] No sentido de busca de assimilar ou integrar o negro à sociedade brasileira.

> visibilidade ao artista negro, movia processos em defesa dos associados, realizava concursos de beleza etc. (Souza, 2003: 30-31)

Além de fornecer dados sobre a atuação do UHC em Duque de Caxias, o trabalho de Souza (2003) destaca também a atuação de alguns personagens, interessantes para pensar relações raciais, que viveram na cidade no recorte temporal estabelecido pela autora, no caso, entre as décadas de 1950 e 1960. A autora narra, brevemente, a trajetória de Negro Sabará (personagem da obra do jornalista Santos Lemos), Joãozinho da Goméia (pai de santo que viveu em Caxias e se tornou famoso no Brasil inteiro) e Solano Trindade (poeta e militante que também morou em Caxias durante uma fase de sua vida), para citar alguns exemplos. A análise da trajetória destes atores que Souza realiza se torna interessante para os propósitos da discussão operada neste capítulo justamente por aludir a um movimento negro "no sentido amplo", em contraposição ao "sentido estrito" de entidades como a União dos Homens de Cor e o Centro Cultural José do Patrocínio, citadas anteriormente.

Na análise das obras de Santos Lemos, Souza (2003) destaca o personagem Negro Sabará, que, como tantos outros presentes nas obras daquele autor, efetivamente existiu e viveu em Duque de Caxias. As obras desse jornalista e escrivão da polícia fazem parte de uma série chamada *Os crimes que abalaram Caxias*. A autora cita as obras *311* (1967), *O Negro Sabará* (1977) e *Donos da Cidade* (1980) como textos marcados por memórias da cidade de Duque de Caxias das décadas citadas, onde a presença do negro é destacada. No entanto, o negro que Santos Lemos descreve não faz parte de nenhuma elite intelectual de qualquer gênero[12], mas justamente de uma população que vivia na marginalidade, porém também protagonizando seus próprios movimentos de resistência.

Em *O Negro Sabará*, Lemos narra a trajetória de Ismael Gonçalves da Silva, famoso bandido que viveu em Caxias no período citado. O autor retrata Sabará, em sua

[12] Interessante destacar a visão de Santos Lemos sobre a União dos Homens de Cor: "Lemos dizia que a UCBHC era um instrumento dos negros metidos a branco que se valiam da lei e da cultura para fazer frente ao branco. 'Eles lutavam com bailes e livros contra os brancos, sempre cada vez mais poderosos, que só queriam as negras para a cozinha ou para a cama'. Nos bailes da União Cultural, gente como Sabará não seria bem-vinda. Para Sabará, restava seu amigo Fiô, Rosa e Joãozinho da Goméia." (Souza, 2003: 31)

obra, como “um bom malandro, vítima de violência policial e das estruturas econômicas” (Souza, 2003: 29). Segundo Souza:

> Sabará é apresentado como um homem negro alto, freqüentador dos *rendez-vous* da cidade, principalmente o da Olinda de Macedo, situado no centro de Caxias, próximo à sede da prefeitura. Adorava uma maconha, uma cachaça, um baralho, um bilhar e a branca Rosa para se deitar. Algumas vezes atuava como cafetão dela e realizava pequenos assaltos. Quando a coisa apertava, sumia por um tempo, mas logo retornava. Em situações de fuga, poderia esconder-se provisoriamente no terreiro de Joãozinho da Goméia. Sem formação e emprego, Sabará era o retrato de muitos negros e negras da cidade. Para sobreviver, eles viviam da prostituição, dos assaltos, da venda de maconha, das jogatinas, dos trabalhos pesados e temporários ou ainda nos empregos de baixa remuneração. (Souza, 2003: 28)

De acordo com Souza, as obras de Lemos destacam a discriminação racial sofrida pelos negros que viviam em Duque de Caxias através dos diversos personagens narrados pelo autor. Personagens como o já citado Sabará, o “sábio Fiô” (“atravessador de ervas”, conhecedor da história do povo negro e crítico da condição do negro na atualidade) e a prostituta Alzirinha eram pessoas reais que viveram em Duque de Caxias e sofreram na pele (e por causa da pele) a condição de marginalidade social:

> Alzirinha tinha uma luta com o mundo: o da discriminação racial. Achava que a pobreza que sofreu no Nordeste, o seu disvirginamento na plantação de cana em Pernambuco e a prostituição nas ruas imundas de Caxias, eram produtos de sua epiderme escura. (Lemos *apud* Souza, 2003: 29)

Outro personagem destacado por Souza em seu artigo é Joãozinho da Gomeia, pai de santo nascido na Bahia, mas que viveu em Caxias por anos e ganhou fama no Brasil como o “rei do candomblé”. João Alves Torres nasceu em Inhambupe, interior da Bahia, em 1914. Foi para Salvador anos mais tarde e, levado pela mãe, chegou ao candomblé em busca de uma solução para problemas de saúde que sofria. Após ser

levado ao candomblé, Joãozinho tornou-se filho de santo e, poucos anos depois[13], abriu seu próprio terreiro na Rua da Gomeia, no bairro São Caetano, periferia de Salvador. As festas e outros eventos na casa de Joãozinho tornaram esta última famosa, ganhando muitos seguidores.

Em sua pesquisa sobre a trajetória de Joãozinho da Gomeia, Nascimento (2004) narra que foi ainda em Salvador que o pai de santo começou a construir sua fama, com ajuda da imprensa baiana da época. A autora cita a importância do jornalista e etnólogo Edson Carneiro para a projeção do babalorixá:

> Carneiro praticamente projetou o nome do babalorixá, nos apontando para um fato interessante: a troca de favores, muito comum às casas de culto tradicionais baianas. Em troca de uma entrada fácil e uma conscientização clara das coisas do candomblé, que interessariam ao jovem Édison Carneiro aprender, para que auxiliassem seu trabalho como jornalista, etnólogo e pesquisador dos cultos afro-brasileiros, este deveria divulgar o "bom nome" de João da Goméa tornando sua casa de culto conhecida entre os intelectuais, estrangeiros e o povo do santo. (Nascimento, 2004: 368)

Em 1942, Joãozinho da Gomeia vem para o Rio de Janeiro, se instalando no então Distrito Federal. Chegou a retornar para a Bahia por conta de perseguições religiosas que estavam ocorrendo no Rio. Porém, em 1948, voltou novamente para o estado do Rio de Janeiro e, dessa vez, se instalou em Duque de Caxias, onde abriu uma casa de santo na cidade. Segundo Nascimento (2004), a chegada de Joãozinho em Caxias teve importância considerável para o crescimento de terreiros de candomblé e umbanda na Baixada Fluminense:

> O Município de Duque de Caxias foi um importante cenário para o reinado do babalorixá, que alcançou grande fama, onde já tinha o espaço ocupado pela Umbanda e pela Macumba Carioca. Quando a imprensa carioca tomou conhecimento da presença de Joãosinho da Goméa, no município de Duque de Caxias, intensificou-se na

[13] Segundo Nascimento (2004), aos 18 anos de idade, Joãozinho da Gomeia já possuía seu próprio terreiro, “sendo também o mais moço pai de santo de todos os candomblés”.

> imprensa como um todo, uma verdadeira promoção do candomblé angoleiro e da Baixada Fluminense como um grande centro de convergência da religiosidade afro-brasileira, identificada como sementeira do culto afrobrasileiro. (Nascimento, 2004: 377)

Segundo Souza (2003), as festas realizadas no terreiro de Joãozinho da Gomeia chegavam a reunir mais de seis mil pessoas. Mas, paralelamente ao sucesso, a trajetória do pai de santo também foi marcada por algumas polêmicas. Dentre elas, tem-se o episódio em que Joãozinho foi levado ao Tribunal da Umbanda por ter desfilado travestido de vedete no baile de carnaval do Teatro João Caetano. O pai de santo também chegou a ser acusado de realizar cobranças de entrada no terreiro, entre outras polêmicas.

Apesar das polêmicas, a importância do nome de Joãozinho da Gomeia para a divulgação do candomblé pelo Brasil é incontestável. O "rei do candomblé" faleceu em 1971 e, segundo Souza (2003), no dia de seu sepultamento, "mais de quatro mil filhos de santo do babalorixá acompanharam o cortejo, o que revelou a sua popularidade na região" (: 31). O sepultamento do pai de santo também contou com a presença de políticos importantes da época, que possuíam contato com Joãozinho, entre eles: "Ademar de Barros, Getúlio Vargas, Juscelino Kubitschek, embaixadores da França, do Paraguai e da Inglaterra, ministros do governo brasileiro etc." (Souza, 2003: 31)

Joãozinho da Gomeia era um nome muito referenciado pelos militantes do movimento negro que atravessaram esta pesquisa. Ao lado do pai de santo, outro nome também bastante citado no que tange a falar sobre uma história do movimento negro da cidade era o do poeta Solano Trindade. Como já comentado no início deste capítulo, o nome de Solano já se fez presente no primeiro dia de trabalho de campo, em uma saudação na ocasião das atividades em referência ao Dia da Consciência Negra puxadas pela Instituição Afro Cultural Ojuobá Axé.

A ocasião citada foi a primeira de muitas vivenciadas em campo em que o nome do poeta foi pronunciado. Outra ocasião, bem mais marcante, diga-se de passagem, foi o evento organizado pelo COMDEDINEPIR referente ao Dia da Abolição da Escravatura (13 de maio), em que, além do nome, a obra de Solano Trindade se fez presente em uma das atividades. O evento ocorreu numa biblioteca cujo nome também é uma

homenagem ao escritor: Biblioteca Comunitária Solano Trindade. Esta última fica situada no bairro Cangulo, em Duque de Caxias, e foi fundada por um ex-aluno de um núcleo do Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) de Caxias e atualmente coordenador das Bibliotecas Públicas da cidade, Professor Antônio Carlos de Oliveira.

O então presidente do COMDEDINEPIR, e também secretário de cultura e turismo de Duque de Caxias, convidou antigos amigos de Solano Trindade para participarem de um sarau junto ao público do evento (além de alguns conselheiros, representantes do governo, funcionários da Biblioteca e uma turma de alunos de uma escola pública convidada). Um dos poemas mais famosos de Solano, *Tem Gente com Fome*[14], foi declamado pelos amigos do poeta com o intuito das crianças presentes poderem conhecer a obra deste escritor.

Outro acontecimento marcante deste evento, e que também relaciona-se diretamente com a importância do nome do poeta para o movimento negro de Caxias, foi o pedido de tombamento da casa em que viveu Solano Trindade enquanto morava em Duque de Caxias, realizado por uma das entidades que no momento da escrita desta dissertação faz parte do "Conselho do Negro", o MNU (Movimento Negro Unificado) de Caxias.

Francisco Solano Trindade nasceu em Recife, no ano de 1908. O poeta também militou no movimento negro "no sentido estrito", participando da fundação da Frente Negra Pernambucana. Em 1940, deixa Pernambuco e, quatro anos mais tarde, já no Rio de Janeiro, Solano Trindade publica o seu primeiro livro, *Poemas d'Uma Vida Simples*. O autor já morava em Duque de Caxias desde 1943 e fica claro em seu poema mais famoso – *Tem Gente com Fome* – a referência à cidade quando o escritor fala da

---

[14] Tem gente com fome: Trem sujo da Leopoldina, / Correndo correndo, / Parece dizer: / Tem gente com fome / Tem gente com fome / Tem gente com fome... / Piiiiii! / Estação de Caxias, / De novo a correr, / De novo a dizer: / Tem gente com fome / Tem gente com fome / Tem gente com fome... / Vigário Geral, / Lucas, / Cordovil, / Brás de Pina, / Penha Circular, / Estação da Penha, / Olaria, / Ramos, / Bonsucesso, / Carlos Chagas, / Triagem, Mauá, / Trem sujo da Leopoldina, / Correndo correndo / Parece dizer: / Tem gente com fome / Tem gente com fome / Tem gente com fome... / Tantas caras tristes, Querendo chegar, Em algum destino, Em algum lugar... Trem sujo da Leopoldina, Correndo correndo, / Parece dizer: / Tem gente com fome / Tem gente com fome / Tem gente com fome. / Só nas estações, / Quando vai parando, / Lentamente, / Começa a dizer: / Se tem gente com fome, / Dai de comer... / Se tem gente com fome, / Dai de comer... / Mas o freio de ar, / Todo autoritário, / Manda o trem calar: / Psiuuuuu... (Trindade, 2008 [1944])

Estação de Caxias[15]. Acerca da produção literária de Solano Trindade, Gregório (2005) destaca três fases:

> Solano Trindade iniciou suas atividades poéticas no final da década de 1920. Seus primeiros poemas foram românticos, típicos da adolescência. Depois, veio a fase mística, quando Solano Trindade tornou-se membro da igreja presbiteriana, onde desempenhou a função de diácono. Seus poemas místicos foram publicados em uma pequena revista do Colégio XV de Novembro, na cidade de Guaranhus, Pernambuco. O rompimento com a Igreja presbiteriana aconteceu em 1938. Em 1936, seus poemas registraram a adesão ao movimento negro e a reflexão sobre o papel e a integração do negro na sociedade brasileira. (Gregório, 2005: 20)

Com relação às entidades do movimento negro pesquisadas por Maggessi (2006) – União dos Homens de Cor e Centro Cultural José do Patrocínio –, as mesmas já não atuam mais em Duque de Caxias, assim como muitos outros grupos que surgiram posteriormente na cidade e também já encerraram as suas atividades. Em seu trabalho de pesquisa, Maggessi aponta para o registro de um número significativo de instituições em Duque de Caxias ligadas ao que a autora considera movimento negro, mas enfatiza justamente o caráter cíclico de tais instituições:

> Durante a realização da pesquisa patrocinada pela UNESCO e orientada pelo Arquivo Histórico Nacional para a elaboração do "Guia Brasileiro de Fontes para a História do Negro na Sociedade Atual", observou-se a existência de um número apreciável de entidades do movimento negro situadas no município de Duque de Caxias. Muitas delas permanecem em atividade; outras, não. Ao mesmo tempo, evidenciou-se o caráter cíclico de atuação dessas

[15] Sobre o poema *Tem gente com fome*: Esse poema foi escrito a partir da experiência diária de Solano Trindade que, a partir de 1943, passou a residir em Duque de Caxias e a trabalhar na Praia Vermelha. O poeta fez esse percurso por doze anos, e suas viagens o inspiraram nessa produção. Os versos de "tem gente com fome" foram traduzidos para o alemão, o tcheco e outros idiomas e celebrizou-se. Solano Trindade não gostava do trem da Leopoldina: "foi de tanto ver e sentir que nasceu a inspiração." (Gregório, 2005: 73-74)

> entidades. Por que muitas delas permaneceram em atividade e outras não? Como isso ocorreu? Por ocasião desse levantamento, constatei a existência principalmente de entidades que se organizaram atuando ao longo da década de 1980, momento da redemocratização do país e da comemoração dos 100 anos de Abolição (Maggessi, 2006: 2-3)

Nas entrevistas concedidas para a presente pesquisa, muitos ativistas do movimento negro de Caxias citavam entidades que já não atuam mais na cidade, mas que, segundo eles, tiveram grande importância para a construção de seu movimento negro. De modo geral, informações sobre o passado desse movimento apresentavam-se um pouco confusas nas entrevistas, especialmente em relação a datas e mesmo nomes de entidades, o que pode apontar para esse caráter cíclico destacado por Magessi (2006) logo no início de sua dissertação.

Mas, de todo modo, quando nomes de instituições ou personalidades ligadas ao movimento negro, e que atuaram na cidade, eram acionados, comumente tais nomes eram inseridos numa perspectiva de história única do movimento negro de Caxias. Em outras palavras, apesar de divergências internas, a maioria dos ativistas do referido movimento consideram todas as entidades que atuam ou atuaram no mesmo como parte de um movimento único. Não é à toa que a maioria dos militantes utiliza a expressão no singular - "movimento negro" - para se referir às pessoas e às instituições que lutam/lutaram em torno da questão racial na cidade.

Para o movimento, Duque de Caxias também assume um papel especial. Nas falas dos militantes que travei contato, o peso do nome da cidade, quando estes se referiam aos movimentos negros que atuam na mesma, era considerável. Não se falava em "movimento negro em Caxias", mas "movimento negro *de* Caxias". Movimento este marcado pela passagem de figuras como Solano Trindade e Joãozinho da Gomeia, para citar alguns exemplos. Logo, Caxias não seria apenas uma referência geográfica para os ativistas em questão, mas um referencial histórico e cultural também.

O "busto" de Zumbi dos Palmares

Nas falas dos ativistas do movimento negro *de* Caxias, não somente os nomes de pessoas e de grupos são citados de forma a caracterizar tal movimento, mas também um objeto, em especial, é bastante referenciado por aquelas pessoas: a estátua ou monumento de Zumbi dos Palmares, mais conhecido como "busto de Zumbi".

A estátua de Zumbi é chamada de "busto" pelos ativistas do movimento negro, e pela população duquecaxiense em geral, devido às características do monumento anterior que ficava no mesmo local, e era uma representação do busto de Zumbi dos Palmares. Atualmente, este busto se encontra em exposição no Instituto Histórico de Duque de Caxias, nas dependências da Câmara Municipal. O busto foi instalado no ano de 1986 e esculpido pelos artistas Ni Nascimento, Jamaica Neiva e Maurício Menezes. Em 1998, ele foi substituído por uma estátua de corpo inteiro.

Luana, fundadora do Ojuobá Axé, foi quem esteve à frente do projeto de implementação do monumento em referência à Zumbi dos Palmares. Ela relatou, em entrevista, um pouco da história da implementação do busto e, posteriormente, da sua substituição por uma estátua de corpo inteiro de Zumbi. Segundo a ativista, a idéia de fazer um monumento em referência à Zumbi dos Palmares na cidade surgiu a partir do seu desejo em ver um símbolo representativo da história do negro em Caxias.

Segundo Luana, quando o projeto ficou pronto, ela e sua amiga Cândida – secretária de educação e cultura na época, quem ajudou Luana na elaboração do projeto - chamaram alguns artistas para elaborar uma maquete. Em seguida, iniciou-se uma *luta* pela tentativa de aprovação do projeto pela prefeitura. *Luta* é uma das expressões que Luana mais utiliza para descrever esse momento. Ela relatou que sofreu muitas humilhações nesse período, pois o prefeito nunca a recebia [16], mesmo tendo conhecimento que ela o aguardava com a maquete já pronta. Foi então que um amigo de Luana, Nélio, que também era amigo do prefeito, intermediou a situação. Nélio teria pressionado o prefeito para receber Luana e, assim, o projeto conseguiu ser aprovado.

O busto de Zumbi dos Palmares foi inaugurado no dia 20 de novembro de 1986, mas a cerimônia de lavagem, descrita no início do capítulo, começou a ser realizada no

[16] "Quando dava duas horas da manhã, ele dizia: 'volta amanhã'. E eu saia a pé, minha amiga, a pé. Eu não sabia por que eu não desistia".

ano seguinte, assim como a feijoada que ocorre após a Lavagem. Acerca da cerimônia de lavagem do "busto" (hoje estátua), embora durante o evento eu não tenha notado a presença de representantes de outras religiões que não às afrobrasileiras, Luana explicou que a proposta da Lavagem é ser um ato ecumênico:

> Na lavagem, a gente faz uma homenagem. Vem o padre, o pastor, o pai de santo, vem o rabino. Quem tiver, faz a sua fala religiosa, é um momento de confraternização religiosa. A proposta é essa: lavar as maldades, lavar as impurezas, lavar as crueldades, a falta de respeito, a intolerância. O significado da Lavagem é esse.

Luana relatou que o trabalho artístico realizado, que culminou no "busto", deixou a desejar, especialmente no que concerne às proporções do mesmo (menores do que o esperado). Então, anos mais tarde, a ativista esteve à frente de um novo projeto, dessa vez para substituir o busto por uma estátua de corpo inteiro de Zumbi do Palmares. O prefeito da época, José Camilo Zito, aprovou o projeto em seu segundo mandato. Mas um fato curioso é que Zito chamou pessoas que não tinham proximidade com a causa racial, e muito menos conheciam a história do Zumbi, para compor a equipe. O resultado disto foi uma maquete projetada com uma representação do Zumbi acorrentado, o que demonstrava um desconhecimento da história deste personagem – já que Zumbi teria nascido livre – e uma ausência de sensibilidade com a causa racial, ao representar uma figura importante para o movimento negro com as marcas de um regime opressor como a escravidão. Luana relatou que sugeriu tirar as correntes e colocar uma lança nas mãos de Zumbi. Nesse novo monumento, nome do Ojuobá Axé foi marcado na placa do mesmo.

A relação que o Ojuobá Axé estabelece atualmente com "busto" de Zumbi é alvo de conflitos dentro do chamado movimento negro de Caxias, mas esta questão será melhor comentada no capítulo seguinte. Para entender esta e outras questões que perpassam o "objeto" desta pesquisa, é necessário também conhecer um pouco melhor o "Conselho do Negro" de Duque de Caxias.

1.3. O Conselho do Negro – Uma breve apresentação

O Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica de Duque de Caxias (COMDEDINEPIR), mais conhecido como "Conselho do Negro" pelas pessoas que o frequentam, existe desde 2006 e funciona na Secretaria de Cultura e Turismo da cidade. O Conselho foi criado no município a fim de consolidar uma política nacional de "promoção da igualdade racial", instaurada a partir da criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR) do Governo Federal. No entanto, "Conselhos do Negro" semelhantes ao COMDEDINEPIR também existem desde antes da criação da SEPPIR, como é o caso do COMDEDINE da cidade do Rio de Janeiro, que existe desde 1988 e, conforme observado em campo, serve de inspiração para muitos conselheiros do "Conselho do Negro" de Caxias.

Segundo Tatagiba (2010), organizações como os conselhos[17] atuam no Brasil há bastante tempo. Há registros de conselhos, principalmente nas áreas de educação, transporte e cultura, atuantes mesmo no período da ditadura militar. Tal informação torna-se curiosa na medida em que organizações como estas costumam visar estabelecer um espaço de diálogo entre sociedade civil e Estado, a partir de um princípio de busca de democratização da gestão pública. Por esse motivo, a autora caracteriza os conselhos atuantes no período militar como possuindo "uma função meramente decorativa, face o cerceamento da arena decisória. No geral eram conselhos formados por notáveis que tinham como missão principal o aconselhamento do executivo." (: 29)

Com a abertura política, "onde a pressão da sociedade pela democratização do Estado gerava novos formatos participativos" (Tatagiba, 2010: 29), a criação de conselhos (especialmente em nível local) ganhou força. No entanto, segundo a autora, tais conselhos ainda eram muito atrelados ao executivo, sofrendo com, por exemplo, as alternâncias de poder. Ao mesmo tempo, conselhos com uma atuação mais independente do aparelho do Estado também surgiram neste período (final da década de

[17] Em seu texto, podemos notar que Tatagiba se refere aos conselhos como formas de organizações presentes no espaço institucional do Estado [em qualquer instância: federal, estadual ou municipal] que buscam estabelecer um diálogo entre sociedade civil e governo. Tal observação se faz necessária tendo em vista que os conselhos podem ser caracterizados de forma mais ampla, como, por exemplo, espaços em que um conjunto de pessoas se reúne para discutir um tema em comum.

1970 e meados da década de 1980), como é o caso dos "Conselhos Populares", sendo o mais conhecido o Conselho de Saúde da Zona Leste em São Paulo.

Ainda segundo a autora, com a Constituição de 1988, a função e a posição dos Conselhos são redefinidas jurídica e politicamente no sentido de garantir mais legitimidade para os mesmos. Os conselhos de saúde, da criança e do adolescente e de assistência social passam a ser considerados obrigatórios de acordo com a Constituição. Tais conselhos acabaram se tornando referência para muitos outros que, rapidamente, se espalharam pelo Brasil nos anos seguintes, "nas mais diversas áreas de política a partir de um conjunto diversificado de regras de funcionamento e composição". (Tatagiba, 2010:31)

Conforme comentado anteriormente, o COMDEDINEPIR surgiu a partir da criação e sob orientação da SEPPIR, por sua vez, criada durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Tatagiba (2010) destaca o crescimento dos conselhos nos últimos anos com a gestão do Presidente Lula e sua política de incentivo à gestão participativa. Segundo a autora, os conselhos criados neste período, e mesmo nos anos anteriores (a partir da Constituição de 1988 e com a influência dos movimentos sociais no processo constituinte), se assentam em alguns princípios comuns, são eles: a composição plural e paritária; a natureza pública dos acordos; e, por fim, a competência deliberativa.

O princípio da composição plural e paritária se refere à presença de cadeiras nos conselhos que representem tanto a sociedade civil como as agências do Estado. Já o segundo princípio, a natureza pública dos acordos, enfatiza uma dimensão diferencial dos processos deliberativos nesses espaços: a publicidade do diálogo, em contraposição à, por exemplo, acordos de natureza clientelista e troca de favores. Quanto ao terceiro princípio, a competência deliberativa relaciona-se a uma busca de democratização da gestão, como explica a autora:

> Os conselhos deveriam funcionar como instâncias deliberativas com competência legal para formular políticas e fiscalizar sua implementação, apontando no sentido da democratização da gestão. Os conselhos deveriam interferir de forma direta nos modos de atuação dos órgãos governamentais e não-governamentais responsáveis pela execução das políticas, a cujas áreas estão ligados, "induzindo o

> Estado à ação" e impondo mecanismos de responsabilização do Estado perante a sociedade. (Tatagiba, 2010: 33)

Essa competência deliberativa dos conselhos é enfatizada por Zumba, coordenador da Pastoral Afro de Duque de Caxias e São João de Meriti e também ex-vereador de Caxias, em entrevista que o mesmo concedeu para esta pesquisa. Zumba presidiu o COMDEDINEPIR na gestão de 2012/2013, representando a Pastoral Afro no Conselho. Ao explicar a função do conselho, ele expôs:

> O que é o conselho? O conselho é aquele que vai fiscalizar as políticas públicas, que vai formular política. É ele que vai encaminhar as propostas para o prefeito realmente realizar todas as políticas públicas para a questão do negro. (...). [O papel do conselho é] provocar o governo pra executar a lei 10.619. Provocar o governo pra fazer seminário, congresso, conferência... tudo em função do negro. As questões todas ligadas ao negro passam no conselho, tudo é discutido no conselho.

É preciso considerar, entretanto, que na busca da aplicação desses princípios que orientam conselhos como o COMDEDINEPIR, os conselheiros se deparam com uma série de dilemas. Tatagiba (2010) aponta para certos "limites que lhe são inerentes [aos conselhos desse tipo], como, por exemplo, a sua natureza setorial e fragmentada, sua forte dependência dos governos e uma tendência à burocratização dos processos participativos pela própria natureza de suas funções." (: 34) Tais limites destacados pela autora, especialmente no que concerne à dependência do governo e tendência à burocratização, são pensados nesta dissertação como atrelados a uma macropolítica do Estado, que se faz presente, por exemplo, com a obrigatoriedade do uso da linguagem burocrática nas dependências dos espaços do mesmo. Como observado em campo, o diálogo entre governo e sociedade civil, ao menos no caso estudado, não se dá de maneira paritária como no plano ideal.

Quanto ao COMDEDINEPIR, o mesmo foi criado através da Lei Municipal 1.975 de 16 de Junho de 2006, sancionada pelo então prefeito Washington Reis de Oliveira e decretada pela Câmara Municipal de Duque de Caxias. Para a criação desta

lei, o trabalho de Zumba na Câmara teve importância crucial. Segundo a lei que rege o "Conselho do Negro":

> Art. 1º. Fica criado o Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica, com caráter deliberativo e participação paritária, no âmbito da Secretaria Municipal de Cultura, constituindo-se em espaço de articulação entre Governo Municipal e Sociedade Civil para formulação de diretrizes para políticas e ações, que visem à promoção negra e outras populações discriminadas.

> Art. 2º. Cabe ao Conselho Municipal dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial, estabelecer diálogo permanente entre Governo Municipal e as organizações sociais representadas, com o objetivo de propor e fiscalizar políticas públicas e definir diretrizes e prioridades que visem à garantia da promoção das populações descritas nesta Lei nas áreas de Educação, Saúde, Trabalho, Cultura, Esporte, Lazer, Religião, Ação Social, Agricultura e Meio Ambiente, dentro de uma perspectiva de resgate da cidadania e moradia de terras quilombolas.

A partir da leitura dos dois primeiros artigos da Lei que rege o Conselho, percebe-se a ênfase dada à população negra para a promoção de ações e políticas públicas. No entanto, a Lei também fala em "outras populações discriminadas", considerando, assim, a representatividade de outros grupos minoritários na composição do Conselho. Segundo o Regimento Interno do COMDEDINEPIR, das oito cadeiras no Conselho destinadas à sociedade civil, seis são destinadas ao movimento negro e duas a "outras etnias, instituições religiosas e sindicais".

Na gestão do Conselho durante a qual esta pesquisa foi realizada, pela primeira vez no COMDEDINEPIR, havia uma representante de movimento indígena ocupando uma das cadeiras destinadas à sociedade civil. Ana Paula, mais conhecida como "Índia", representava o Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas que existe em Duque de Caxias. Ela e outros membros desta entidade estavam no ato político descrito no relato sobre as Semanas da Consciência Negra de 2013.

Os conselheiros costumavam dizer que o nome do Conselho faz referência a uma "igualdade étnica" paralelamente à ideia de igualdade racial justamente para permitir a inclusão, em sua composição, de uma cadeira com representatividade indígena. Tal estrutura, no entanto, não deixava de levantar questionamentos por parte de alguns conselheiros. Pois, para estes, "movimento negro não tem nada a ver com movimento indígena, são coisas diferentes".

De fato, apesar da permissão a outros grupos que não se denominam movimento negro na composição do Conselho, as instituições ligadas de alguma forma a este movimento acabam tendo um espaço bem maior em comparação às outras representatividades da sociedade civil. Não que tenha sido presenciada alguma postura de repressão a outras demandas, pelo contrário. Quando iniciei a etnografia na sala do Conselho, soube que havia sido feita uma tentativa de elaboração de um evento para o dia 19 de abril (Dia do Índio). Para citar outro exemplo, também presenciei uma reunião do Conselho em que o episódio da queima criminosa da Oca do projeto Aldeia Jacutinga (levantado pelo Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas), localizada na FEUDUC (Fundação Educacional de Duque de Caxias), foi discutido no intuito de pensar uma ação de repúdio ao ocorrido.

Tal ação não foi à frente. Da mesma forma, não foi realizada nenhuma atividade em referência ao Dia do Índio pelo Conselho em 2014, apesar da mesma compor a programação de atividades do COMDENEPIR para esse ano. Logo, apesar do Conselho ser orientado a ouvir demandas de outros grupos que não compõem o movimento negro da cidade, como os seus documentos oficiais regem, a dinâmica das reuniões e atividades, pelo menos as presenciadas no ano de 2014, era orientada quase que totalmente para a questão negra. O apelido "Conselho do Negro" reforça esta afirmação.

Ainda acerca da composição do Conselho, o mesmo possui dezesseis cadeiras em sua organização, sendo oito destinadas a representantes do governo e oito a representantes da sociedade civil[18]. O "Conselho do Negro" de Duque de Caxias se

[18] Para o ano de 2013, foram nomeados para compor o COMDEDINEPIR representantes dos seguintes órgãos do poder público: Secretaria Municipal de Trabalho, Emprego e Renda; Secretaria Municipal de Educação; Secretaria Municipal do Meio Ambiente; Secretaria Municipal de Esporte e Lazer; FUNDEC; Secretaria Municipal de Assistência Social; Secretaria Municipal de Cultura e Turismo. Quanto às representações da sociedade civil, foram nomeados representantes das seguintes instituições do movimento negro: Mulheres com Propósito; tendo como suplente um representante do Casa de Cultura;

organiza, então, de forma paritária. Enquanto que os primeiros representantes são escolhidos pelo governo municipal, os representantes da sociedade civil são escolhidos em um fórum próprio, "congregando entidades civis e/ou religiosas, organizações sindicais, movimentos populares". A Lei também orienta que cada conselheiro deve ter um respectivo suplente.

O fórum ao qual a Lei faz referência diz respeito à Conferência Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica que ocorre bienalmente e é organizada pelo próprio Conselho[19]. Infelizmente, o grosso da pesquisa se iniciou após uma nova gestão de conselheiros já ter sido escolhida, portanto, não podendo ter sido etnografada a Conferência que nomeou os cargos para esta gestão. Como o trabalho de campo ("no sentido estrito") ocorreu em aproximadamente um ano, também não pôde ser presenciada outra Conferência. Logo, as informações a respeito de tais conferências nesta dissertação baseiam-se nos documentos do Conselho – atas, lei e regimento interno -, além das entrevistas com atuais e antigos conselheiros.

Antônio Carlos, fundador da Biblioteca Solano Trindade e vice-presidente do COMDEDINEPIR no ano de 2009, comentou, em entrevista, acerca do processo de eleição dos conselheiros representantes da sociedade civil do Conselho do Negro de Caxias:

> Os Conselhos geralmente são eleitos em conferências. De dois em dois anos tem uma conferência. Nessa conferência, abre-se um edital, a instituição tem que se inscrever com no mínimo dois e até dez delegados. Na conferência, você vai ter a lista dos candidatos para as respectivas cadeiras (...). O Conselho é eleito, ele assume. Quem dá posse é o poder público e o poder público tem que dar o mínimo de estrutura para esse Conselho funcionar.

Na leitura dos dois primeiros artigos da Lei que rege o COMDEDINEPIR, citados anteriormente, fica clara a idealização do Conselho com a finalidade do mesmo

---

Grupo Afro-Cultural e Recreativo Imalê Ifé, tendo como suplente um representante do Grupo Afro-Cultural Ojuobá Axé; Centro Cultural Casa de Pedra, como suplente um representante do União dos Negros pela Igualdade; Movimento Negro Unificado; Fundação Olímpia Costa; ASPAS – Ação Social Paula VI. E ocupando as cadeiras destinadas a "outras etnias, instituições religiosas e sindicais": Kwe Cejá Gbé; Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas (também ocupando uma cadeira destinada às "outras etnias, instituições religiosas e sindicais").

[19] Com exceção da primeira Conferência que, segundo a lei, seria realizada por uma "Comissão especial indicada e formalizada pela Secretaria de Cultura".

servir de espaço de diálogo entre sociedade civil e governo municipal, ou, em outras palavras, entre movimento negro (já que compõem o grosso das representações da sociedade civil no Conselho) e Estado (representado pela instância da municipalidade).

O espaço/tempo das reuniões (especialmente de caráter ordinário) é o momento primordial para que o diálogo se estabeleça. Segundo o Artigo 8º do Regimento Interno do Conselho: "O Plenário é o poder soberano do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica, competindo-lhe deliberar em última instância sobre todas as matérias". Fica evidente, portanto, a importância das reuniões e de tudo o que for deliberado através delas para o funcionamento do Conselho.

O Plenário do Conselho é dirigido por uma diretoria executiva que, assim como todo o Conselho, também se organiza de forma paritária. Segundo o Artigo 12 da Seção III ("Da Diretoria Executiva e das Câmaras Temáticas Permanentes") do Regimento Interno do Conselho:

> Art. 12 A Diretoria Executiva do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica tem uma formação paritária, assumindo a Sociedade Civil e o Governo a presidência de forma alternada. É responsável pela administração e coordenação geral de todas as atividades, sem prejuízo da autonomia das demais partes, e constitui-se de:
>
> I - Presidente
>
> II – Vice – presidente
>
> III – Primeiro Secretário
>
> IV – Segundo Secretário

Dentre outras funções, compete à Diretoria Executiva do Conselho as convocações para as reuniões e para os eventos, a organização e proposição das pautas das reuniões e a organização de um plano anual de atividades, para citar alguns

exemplos. Conforme é estabelecido no Regimento, a presidência do Conselho é assumida de forma alternada pelo governo e pela sociedade civil. Assim, por exemplo, na gestão em que esta pesquisa se desenvolveu, a presidência era assumida por um representante do governo, no caso, o secretário de cultura e turismo de Duque de Caxias. Enquanto que a vice-presidência competia a um representante da sociedade civil, mais especificamente do movimento negro. Já em relação aos secretários, o primeiro secretário era um representante da sociedade civil, enquanto que o segundo, do governo. Na gestão anterior, esses cargos eram invertidos.

Como observado em campo, as pautas das reuniões do COMDEDINEPIR giravam em torno da promoção de eventos com o intuito de dar visibilidade para a questão racial na cidade. Os eventos ocorrem em datas relevantes para o movimento negro, como o 21 de março (Dia Mundial de Combate a Discriminação Racial), o 13 de maio (Dia da Abolição da Escravatura no Brasil), o 25 de Julho (Dia Internacional da Mulher Negra, Latino-Americana e Caribenha) e o já comentado 20 de novembro (Dia Nacional da Consciência Negra), que é comemorado durante uma semana, mais especificamente na já instaurada (inclusive como lei municipal) “Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas”.

Para a realização desta pesquisa, foram acompanhadas as reuniões do Conselho de maio de 2014 até novembro do mesmo ano. No entanto, no mês de dezembro do ano anterior, 2013, foi a ocasião em que eu fui pela primeira vez ao COMDEDINEPIR, retornando no mês de maio do ano seguinte. Acerca desta primeira visita, cabe fazer um breve relato.

Depois da indicação de Jorge para a minha ida ao COMDEDINEPIR, durante a Semana da Consciência Negra, no mês de dezembro, fui até a Secretaria de Cultura da cidade a fim de conhecer o Conselho. Entrei no prédio da secretaria uma hora mais cedo do que a marcada para a reunião. Assim que cheguei, expliquei para a recepcionista que eu tinha interesse em pesquisar o movimento negro de Caxias e que uma pessoa havia me indicado ir ao COMDEDINEPIR. A recepcionista me perguntou se alguém estava me esperando e, ao responder que não, me indicou ir a uma sala e conversar com outras duas funcionárias. Expliquei para as funcionárias, novamente, sobre o meu interesse em

conhecer o Conselho, a indicação de Jorge (um dos conselheiros) e minha vontade, inclusive, de acompanhar as reuniões do mesmo no intuito de compor o processo de pesquisa. Uma das funcionárias comentou que achava que não havia problema eu participar das reuniões e, em seguida, me indicou falar com umas das conselheiras que já se encontrava no prédio da secretaria, Ana Paula, a "Índia".

Fui conversar com Ana Paula na sala do Conselho. Na mesma sala também ocorrem reuniões do Conselho de Cultura da cidade. Um fato curioso é que este último é apelidado de "Conselho dos Brancos" por funcionários que trabalham na secretaria, para contrapor o "Conselho do Negro" ou "Conselho dos Pretos", como é chamado o COMDEDINEPIR naquele espaço.

Enquanto estava conversando com Ana Paula, que me indicou a leitura do Estatuto da Igualdade Racial para eu poder acompanhar as reuniões de forma a compreender melhor a orientação do COMDEDINEPIR, o então presidente do Conselho – Zumba – chegou à sala. "Índia" me apresentou a ele, assim como a outros conselheiros que iam chegando para a reunião. Antes de iniciar a reunião, aproveitei para perguntar a Zumba, discretamente, se eu poderia ficar para assistir a mesma. Zumba comentou que as reuniões eram abertas. Fiquei um tanto surpresa com tal informação, tendo em vista a burocracia encontrada quando entrei na secretaria comentando que queria assistir a uma reunião do Conselho.

Descubro que a pauta da reunião que eu iria presenciar era a escolha da nova diretoria executiva do Conselho. Era a última reunião de Zumba, que precisava entregar o cargo de presidente para um representante do poder público. No entanto, o horário marcado, 18 horas, estava passando e grande parte dos conselheiros ainda não estava presente. Alguns comentavam acerca da pertinência da realização de uma reunião sem quórum, porém, outros defendiam que a reunião precisava acontecer mesmo sem a presença de todos.

Quando a reunião se iniciou, houve mais uma vez uma discussão em torno da realização da mesma. Os membros da sociedade civil estavam alegando que não haviam se reunido anteriormente para decidir quem eles indicariam para a vice-presidência, e não gostariam de discutir isso na presença de outros. Alguns membros do "governo"

(representantes do poder público) não estavam concordando em adiar a reunião [20]. Zumba alegava que seu mandato havia terminado e ele precisava entregar o cargo. O clima era um pouco tenso.

A reunião acabou sendo adiada para a semana seguinte. O secretário de cultura, que se tornaria posteriormente o presidente do COMDEDINEPIR na nova gestão, comentou que visualizava pela frente muitos projetos interessantes que poderiam sair do Conselho. Citou Darcy Ribeiro como um homem branco que lutava pelos negros. Durante toda a reunião, o secretário também demonstrou pouco entendimento com relação às etapas e os procedimentos de uma reunião de transição de representatividade como a que estava ocorrendo, ou que deveria ocorrer.

Ao fim da reunião, um dos conselheiros que estava ao meu lado perguntou de onde eu era. Respondi que queria pesquisar o movimento negro de Duque de Caxias, e ele comentou: "Mas é bom você conhecer cada instituição...". Pela pergunta do conselheiro, tudo indica que as reuniões, apesar de serem abertas para quem quiser assistir, são, na prática, frequentadas pelas mesmas pessoas. Também não pude deixar de pensar, naquele momento, se sua recomendação para eu conhecer cada instituição significaria uma preocupação com a possibilidade de que minha pesquisa se concentrasse apenas nas reuniões do COMDEDINEPIR (espaço em que talvez ficariam muito evidentes impasses e cisões do movimento, como já eram aparentes nesta primeira reunião, tendo em vista o impasse de Zumba – representante da Pastoral Afro - com outros conselheiros).

Ao sair do prédio da secretaria de cultura, peguei o elevador com alguns conselheiros que estavam presentes na reunião. Uma das conselheiras que representa o governo no COMDEDINEPIR falou a respeito do clima tenso da reunião e comentou: "Essa reunião foi assim, a próxima vai ser a mesma coisa, a mesma discussão, vocês vão ver".

[20] Acredito que eram representantes do poder público, já que, naquele momento, para mim, era difícil saber quem era "sociedade civil" e quem era "governo" na reunião.

Como pôde ser observado, o movimento negro de Caxias embora seja referenciado no singular é também múltiplo, já que envolve pessoas, grupos, instituições, objetos, poemas, lugares etc., além visões diversas do que seja fazer esse "movimento", como explorarei no capítulo seguinte. Portanto, o título desta dissertação considera o movimento negro *de* Caxias como "movimentos" também, que se direcionam em sentidos diversos, dependendo da situação, mas que também convergem em uma experiência comum: a luta contra a discriminação racial.

2. POLÍTICA E CONSCIÊNCIA RACIAL SEGUNDO O(S) MOVIMENTO(S) NEGRO(S) DE CAXIAS

Ainda que o movimento negro *de* Caxias, como exposto no capítulo anterior, seja composto por pessoas, objetos, grupos e instituições, o nome de pessoas associadas ao movimento costuma ter um peso bem maior nas falas dos militantes do que o de grupos/instituições ou objetos (embora o "busto" de Zumbi seja um caso à parte). Em diversas situações vivenciadas em campo, quando algum interlocutor narrava um momento da história do movimento ou descrevia uma característica do mesmo, enquanto o nome de alguma personalidade era destacado, o grupo ou a instituição em que a mesma passou (quando era o caso) sequer era lembrado.

Um dos fatores que pode ter relação com essa fragilidade no que tange à memória sobre grupos e instituições que atravessaram o movimento negro de Caxias é justamente o caráter cíclico das entidades que o compõem, apontado por Maggessi (2006). Na maioria dos casos estudados, o trabalho com a questão racial das pessoas que atravessaram esta pesquisa é bem mais antigo do que o tempo de existência das instituições das quais elas fazem parte. Em outras palavras, o movimento negro de Caxias se "move" pelas ações de pessoas que tocam atividades e eventos na cidade e que, comumente, já passaram por mais de uma instituição ligada à luta contra a discriminação racial.

Durante o trabalho de pesquisa, foram realizadas algumas entrevistas para conhecer um pouco da biografia dessas pessoas (especialmente, no que concerne às suas trajetórias[21] no movimento negro). Como comentado na Introdução e no Capítulo 1 deste trabalho, algumas delas se sentem pertencentes ao movimento e outras são associadas ao mesmo, não se identificando com a expressão "movimento negro" para definir o trabalho que realizam. No entanto, as entrevistas que serão destacadas neste capítulo têm em comum o fato de que todos os entrevistados se sentem pertencentes ao

[21] Durante toda a dissertação, utilizo a palavra *trajetória* em seu sentido comum, e não como um conceito antropológico. É importante deixar isto claro, tendo em vista que, neste trabalho, não é feita uma análise sobre a trajetória de vida das pessoas que atravessaram esta pesquisa. As auto-biografias destas pessoas são pensadas mais como instrumentos para entender a visão das mesmas sobre movimento negro, política e relações raciais (que transparece nas falas delas sobre suas vidas); ao lado de outros instrumentos, como as situações vivenciadas em campo.

movimento, embora possam ter acepções diversas do que seja fazer movimento negro, conforme demonstraremos.

Ao ouvir um pouco sobre a história desses ativistas no movimento negro, observei alguns aspectos que são comuns a quase todos os relatos. Um destes aspectos é o discurso do despertar de uma *consciência* quanto à sua negritude e também quanto à existência de discriminação racial no Brasil. Nas falas dos entrevistados, comumente, um momento da vida dos mesmos é destacado como a ocasião em que a *formação* de uma *consciência* foi trabalhada. Em alguns casos, a militância no movimento negro é narrada como a responsável por essa formação; em outros, os ensinamentos da família, ainda na infância, já trabalhavam essa "consciência".

Pretendo, com este capítulo, entender as diferentes concepções de política, e, é claro, movimento negro, para os envolvidos com o movimento negro de Caxias, a partir da análise de suas visões sobre suas próprias trajetórias no movimento, dando atenção especial ao conceito de *consciência* que é acionado pelos mesmos. A partir desta discussão, pretendo destrinchar outros significados do fazer política e movimento negro, com base em dados de campo coletados, especialmente, através da etnografia realizada no "Conselho do Negro" de Caxias.

2.1. Consciência racial (ou negritude) e consciência política

De modo geral, a ideia de *consciência* é associada a um discurso de caráter mais político, embora o conceito também perpasse sujeitos que não compõem o movimento negro no "sentido estrito". A filósofa e militante do movimento negro Sueli Carneiro, em entrevista concedida à pesquisa realizada por Albert & Pereira para o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas, realiza uma distinção entre *consciência racial* e *consciência política*:

> Uma coisa é a consciência racial. Isso você traz de família, quando existe nela. (...) Outra coisa é essa consciência se politizar e se transformar em uma perspectiva de ação política, no tornar-se militante. Isso pode acontecer ou não. Ninguém é obrigado a virar militante porque é preto. Mas a maioria das pessoas tem consciência de que está exposta a diferentes formas de discriminação (Carneiro *in* Albert & Pereira, 2007: 39 - 40)

Podemos associar a ideia de *consciência racial,* a que Sueli Carneiro se refere, com o conceito de *negritude,* usado pelo movimento negro tanto político como acadêmico. Kabengele Munanga (1986) atribui o surgimento do uso do termo *negritude* por intelectuais e ativistas negros à reação destes ao processo que ele chama de *embranquecimento cultural*, ou seja, a uma assimilação de "valores culturais dos brancos" pelos negros, muitas vezes, na busca de um tratamento igualitário na sociedade.

É importante ressaltar que embora o termo *embranquecimento cultural*, utilizado por Munanga, pressuponha uma ideia essencialista de cultura (pautada numa distinção entre "cultura dos brancos" e "cultura dos negros"), da qual discordo, o emprego desse conceito na obra do autor se justifica pelo fato deste último estar pensando o processo de colonização europeia e a relação entre a "cultura"[22] trazida pelo colonizador e a experiência de violência vivida pelo colonizado (no caso, o negro africano ou da diáspora). Experiência esta marcada, dentre outras coisas, pela valorização de elementos dessa cultura (especialmente a língua) paralela à depreciação de elementos de uma "cultura autóctone". De todo modo, apesar de compreender o intuito da utilização do termo *embranquecimento cultural,* a ideia de assimilação de uma cultura pela outra acaba por ofuscar a dimensão da resistência presente nas relações de poder. Em outras palavras, ainda que seja possível pensar em alguma forma de assimilação cultural, a mesma não ocorre sem questionamentos ou linhas de fuga (Deleuze e Guattari, 2012) ao que seria uma cultura dominante ou hegemônica.

Mas, retornando à reflexão de Munanga acerca do surgimento do conceito de negritude, o mesmo irá surgir, então, a partir da recusa a esse *embranquecimento cultural*, graças a uma "tomada de consciência" (segundo os termos do autor) por parte

[22] Pensada em seu sentido mais habitual, ou seja, como um conjunto de traços como língua, vestimentas, costumes etc.

do negro antes "alienado" pela cultura do branco. Munanga destaca as experiências de racismo sofridas por negros que, nas colônias ou nas metrópoles, conseguiram alcançar lugares mais privilegiados na sociedade – seja no meio intelectual ou em qualquer outro –, como experiências que representam a falha dessa busca de tratamento igualitário através da tentativa de assimilação de elementos da cultura do branco colonizador.

A partir do reconhecimento dessa falha, o movimento de negritude, então, se direcionará para um sentido inverso ao da busca de se adaptar aos padrões estéticos ou culturais estabelecidos pelo branco colonizador: o sentido da afirmação da diferença. Esta última, entretanto, não será associada a adjetivos negativos, como o discurso racista realiza. O movimento de negritude irá buscar uma positivização dessa diferença, através da valorização de elementos que remetam a uma "cultura negra". Munanga (1986) acrescenta que este movimento tem como predecessor o chamado *movimento pan-africanista* que, por sua vez, tem como "pai", W.E.B Du Bois[23]. Assim, elementos de uma chamada "africanidade" serão pensados para compor uma identidade negra a ser afirmada. Por fim, Munanga também define negritude como "personalidade negra" e, é claro, "consciência negra" [24].

Já a noção de *consciência política*, presente na fala de Sueli Carneiro, se conecta à dimensão da ação, à perspectiva da transformação social. Mas, conforme demonstrarei adiante, tal expressão assume uma dimensão polissêmica, assim como a própria idéia de política em si. A noção de *consciência política*, em muitas situações, está conectada a um discurso operado comumente em espaços/tempos "da política" (como, por exemplo, nas eleições), atrelado à ideia de posse de informações ou conhecimentos para lidar com ações de ordem política, como o voto.

Esta noção de *consciência política* se aproxima de outras expressões como a de *voto consciente* e *cidadão consciente* que podem assumir os significados apontados anteriormente, como o de eleitor ou cidadão "informado" e "coerente", além de outros.

[23] Sobre W.E.B. Du Bois: "É considerado o pai do *pan-africanismo* contemporâneo, que, antes dos africanos, protestou contra a política imperialista na África, em favor da independência, na perspectiva de uma associação de todos os territórios para defender e promover sua integridade. Sem pregar a volta para a África dos negros americanos, defendia os direitos destes enquanto cidadãos da América e exortava os africanos a se libertarem em sua própria terra. Por ter defendido a volta às origens, Du Bois merece também o nome de Pai da *Negritude*." (Munanga, 1986: 36)

[24] Um novo nome, um conceito, todo um vocabulário nasce nesse contexto, para onde se canalizavam os debates: a negritude, quer dizer, a personalidade negra, a consciência negra (Munanga, 1986: 42)

Tanto estas expressões como a ideia de *consciência política* em si são emprestadas do vocabulário das ciências políticas e da sociologia, principalmente, e disseminadas também por outras áreas do conhecimento como, inclusive, a Antropologia.

Se esta ideia de *consciência política* pressupõe que existiriam pessoas mais informadas e coerentes, no que tange aos seus papéis como eleitores ou cidadãos, evidentemente, ela pressupõe a existência de indivíduos não-informados de seus deveres políticos ou, em outras palavras, "alienados". Mas quem seriam estes indivíduos? Goldman (2006) aponta para a uma tendência disseminada nas áreas do conhecimento citadas acima em retirar dos atores socialmente não privilegiados a agência de que dispõem em processos de natureza política. Ao mesmo tempo, tal tendência considera como agentes efetivos nesses processos apenas as elites e os políticos (: 158).

Os indivíduos movem suas ações nos espaços/tempos da política (eleições, conselhos, cargos políticos etc) de acordo com diversos critérios que não cabe ao pesquisador atribuir como destituídos de *consciência* por não obedecerem a um modo específico de pensar a política. Neste trabalho, portanto, opto por encarar a expressão *consciência política* como uma "categoria nativa", ao invés de um instrumento de análise, na busca por compreender os sentidos do que seja fazer política, e fazer movimento negro, para os agentes estudados ao acionar essa expressão. O mesmo vale para a ideia de *consciência racial* (ou *negritude*), tendo em vista que é uma noção também atravessada por uma ideia de política específica, historicamente utilizada pelo movimento negro para pensar um posicionamento de mundo ("informado", "coerente" quanto a ser negro) do militante à frente desse movimento.

2.2. Formação da consciência racial e política – relatos de alguns ativistas do movimento negro de Caxias

Como dito anteriormente, alguns indivíduos atribuem à formação de uma *consciência* à entrada no movimento negro. São os casos de Jairo Cesar, diretor da instituição Fundação Olímpia Costa e representante da mesma no COMDEDINEPIR, e Jorge Basílio, ex-membro do GRUCON de Duque de Caxias e um dos fundadores da

ONG Centro Cultural Casa de Pedra, também representante da mesma no Conselho. Ambos atuam já há bastante tempo no movimento negro de Caxias e, apesar de possuírem uma trajetória marcada pelo movimento dito político, já passaram também por instituições de orientação mais cultural.

Jairo nasceu em Duque de Caxias e começou a trabalhar com a "questão étnico-racial" (para reportar à expressão que o próprio utiliza) no fim dos anos 1980. Ele relatou em entrevista que, nesta época, trabalhava numa empresa localizada no centro da cidade do Rio de Janeiro e, no horário de folga, costumava caminhar pela Cinelândia. Jairo relatou que ao lado da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro, num espaço chamado de Brizolândia, diversos ativistas do movimento negro costumavam puxar discussões sobre a situação do negro no Brasil e, especialmente, no Rio de Janeiro. Ele cita nomes de ativistas como o ex-deputado Caó, o escritor Éle Semog e Abdias Nascimento como personalidades que ele presenciou discursando neste espaço.

Depois de ouvir as falas dessas personalidades do movimento negro, assim como as de outras, o interesse em conhecer e estudar mais a fundo a discussão sobre a questão racial no Brasil se intensificou para esse militante. Por conta deste interesse, algumas pessoas o aconselharam visitar o IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras), local que servia de ponto de encontro para algumas pessoas do movimento negro do Rio de Janeiro. Jairo relatou que foi num curso realizado pelo IPCN que o mesmo aprendeu a se *reconhecer negro*:

> E aí eu fui conhecer o IPCN. E aí, dentro do IPCN, eu fui informado qual era o tipo de trabalho realizado ali. Eu me interessei e fiz um curso de formação de oito meses. *Nesse curso, eu aprendi como se reconhecer negro*, o porquê das nossas discussões, qual era a pauta que, naquela época, a gente teria que estar trabalhando, qual era o enfrentamento que a gente teria que estar discutindo dentro da sociedade do Rio de Janeiro. (...) E aí comecei a tentar implantar isso aqui dentro de Duque de Caxias. Eu achei até um pouco difícil, mas aqui já existiam algumas instituições que tratavam dessas questões. (Grifos meus)

Antes de chegar à Fundação Olímpia Costa, ele relatou que chegou a militar junto a outros grupos. Mas, junto a outros "companheiros" e à Hilda Costa (que empresta o nome da família para a instituição), ele ajudou a fundar a entidade. Segundo Jairo, a ideia da instituição ser uma "fundação" provém da possibilidade de tirar recursos de uma metalúrgica que era propriedade da família de Hilda. Ele relatou também que, com a Fundação, eles realizaram vários fóruns na cidade em parceria com outros grupos. Após a morte de Hilda Costa, Jairo assumiu a diretoria da instituição e hoje é o responsável pela mesma. A Fundação hoje possui um acervo com livros e diversos materiais para exposição (quadros, esculturas etc) que Jairo utiliza em eventos: feiras, atividades organizadas pelo COMDEDINEPIR etc.

Jairo cita como um dos objetivos da Fundação Olímpia Costa participar da *formação* das pessoas no que se refere ao conhecimento sobre a questão étnico-racial no Brasil, além de fazer o negro "se descobrir" no que tange às suas "raízes". Para isto, ele cita como um dos objetivos da instituição quando a mesma foi criada a construção de bibliotecas, e outros espaços do tipo, para contribuir para essa formação.

Jorge Basílio também é de Caxias e, assim como Jairo, ingressou no movimento negro nos anos 80. Ele relatou que achou um panfleto do núcleo do GRUCON (Grupo União e Consciência Negra) de Duque de Caxias na rua. O panfleto era um convite para a reunião do grupo, que ocorria mensalmente, com indicação de endereço e horário para quem estivesse interessado em participar. Jorge foi a essa reunião e logo começou a participar do GRUCON. Segundo ele, as reuniões giravam em torno de discussões sobre a situação do negro no Brasil, e o espaço das mesmas serviu de ferramenta para ele pensar a história do negro com base em uma nova perspectiva.

O militante contou que já prestava atenção na discriminação racial existente nos espaços da cidade ("Eu via lugares onde eu não percebia a presença do negro"), mas a militância o teria ajudado a entender as origens desta discriminação. Jorge destacou que as discussões operadas nas reuniões do GRUCON o ajudaram a problematizar uma série de informações trazidas da escola (principalmente) com relação à história do negro no Brasil, especialmente no que concerne ao período da abolição da escravatura. Enquanto o discurso de alguns professores direcionava o protagonismo deste processo à Princesa Isabel, com a assinatura da Lei Áurea, o discurso do movimento negro destacava o

papel da resistência dos próprios negros (escravos e ex-escravos) para a conquista da abolição.

No relato de Jairo, a relação entre a entrada no movimento negro e esse momento de "tomada de consciência" é estabelecida de forma mais marcante em comparação às falas de Jorge, já que este último enfatiza que costumava realizar reflexões acerca da situação do negro na sociedade mesmo antes de entrar para o movimento. Mas, segundo ele, não tinha muitos elementos ("informações", "conhecimento") para desenvolver de forma mais aprofundada tais reflexões. No entanto, ao definir o trabalho do GRUCON, a ênfase dada por Jorge no papel do grupo para a formação de uma *consciência* em seus membros é bastante destacada:

> O Grupo União e Consciência Negra era um grupo de base, que tinha a preocupação de conscientizar o negro no aspecto social, político e cultural. A finalidade do União e Consciência Negra era fazer com que o negro refletisse sobre a condição dele na sociedade. Ele tinha que perceber aquilo. O grupo tinha o papel de conscientizar ele (...). Na medida em que ele ia frequentando as reuniões, ele ia passando a perceber e tomar conhecimento pra buscar sua ascensão na sociedade.

Jorge lembra que ficou no GRUCON por anos e, após ter passado por outros grupos (ele cita um grupo afro de que participou), ele funda, junto com a esposa Aryane, uma ONG chamada Centro Cultural Casa de Pedra, que, como já comentado, também ocupa uma cadeira no COMDEDINEPIR. Os objetivos da instituição não se direcionam apenas para um trabalho ligado à questão racial, mas devido à experiência de militância de Jorge, esta questão foi sendo inserida nos eventos e atividades promovidas pela mesma[25].

Tanto Jairo como Jorge falam de uma formação de *consciência racial* ("se reconhecer negro", "se descobrir", "suas raízes") e formação de uma consciência política ("buscar enfrentamento") como processos que se deram ao mesmo tempo para

[25] Entre as atividades que a ONG já promoveu com a temática voltada para a questão racial Jorge e Aryane citaram o Seminário sobre Culinária Africana e também a Feira Afro. Jorge também comentou que estava com um projeto de exibição de filmes com temática racial para os moradores do entorno, especialmente crianças, público alvo das atividades da ONG.

eles, a partir do contato com o movimento negro. Na realidade, em suas falas, não há uma distinção como a realizada por Sueli Carneiro, citada no começo deste capítulo, entre consciência racial e política. Além disso, ambos destacam uma dimensão processual dessa tomada de *consciência*. Para eles, ela não se deu a partir de um acontecimento específico, mas através de um processo de "formação", atribuído tanto ao curso do IPCN como às reuniões do GRUCON.

Ao contrário dos militantes citados anteriormente, Lenyr Claudino, mais conhecida como Leninha, distingue dois momentos de formação de uma *consciência*: um ainda na infância, através da família, e outro na militância. Leninha nasceu em Duque de Caxias, é coordenadora do MNU (Movimento Negro Unificado) da cidade e, no ano da realização desta pesquisa, era vice-presidente do COMDEDINEPIR. Em entrevista, a militante relatou que a consciência da discriminação racial surgiu na infância, sob influência da mãe e, especialmente, da avó.

Segundo a militante do MNU, sua mãe trabalhava como técnica de enfermagem e observava que, na área da saúde, as mulheres negras ocupavam cargos menos remunerados em comparação aos cargos ocupados pelas mulheres brancas. A mãe de Leninha costumava explicar para ela o porquê na enfermagem as mulheres negras não eram *doutoras* e, portanto, não recebiam mais, assim como "o porquê que o jogador só queria a mulher branca, o porquê que não tínhamos um presidente negro, (...)". Já a avó costumava dar conselhos para Leninha, dizendo que o negro tinha que se esforçar mais que o "normal" para conseguir ascensão social. A avó de Leninha também procurava auxiliá-la em situações de racismo:

> O meu exemplo é a minha própria avó, inclusive, quando a gente sofria discriminações. No caso, eu estudava ali na escola maçônica. No final do ano tinha a festa de Natal e eu não podia ser a santa porque eu era negra. Pequena, eu ia pra casa e reclamava. Até que minha avó foi lá e, no outro ano, eu fui a santinha preta.

Apesar do reconhecimento da influência da família na formação de uma *consciência racial*, Leninha, no entanto, faz questão de destacar os anos de militância que a teriam feito enxergar ainda com mais nitidez as ações de discriminação sofridas.

Leninha começou a militar diretamente no movimento negro no final da década de 70 e o Movimento Negro Unificado foi a única organização da qual fez parte. Ela contou que ficou sabendo do MNU através de uma amiga, que era também diretora de um sindicato do qual Leninha fazia parte. Ela relata que o MNU, depois que surgiu em São Paulo, se tornou uma organização muito forte e isso fez com que a discussão que estava sendo travada no Movimento chegasse até o seu bairro. Acerca do surgimento do MNU, Pereira (2013) disserta:

> O ano de 1978 é um marco fundamental para a constituição do chamado "movimento negro contemporâneo" no Brasil, com suas características específicas e especificidades: no dia 18 de junho foi criado por um grupo de militantes, em São Paulo, o Movimento Unificado contra a Discriminação Racial (MUCDR), lançado no ato público de 7 de julho, realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo (...) em protesto contra a morte de um operário negro em uma delegacia de São Paulo e contra a expulsão de quatro atletas negros de um clube paulista. No mesmo mês de julho, na reunião realizada no dia 23, o Movimento teve a palavra "negro" introduzida, transformando-se no Movimento Negro Unificado contra Discriminação Racial (MNUCR). Em 1979 esta organização passou a ser denominada somente Movimento Negro Unificado (MNU), entidade que existe até hoje com representações em vários estados do país, e cuja formação parece ter sido responsável pela difusão da noção de "movimento negro" como designação genérica para diversas entidades e ações construídas a partir daquele momento. (Pereira, 2013: 219)

Ainda segundo Leninha, em se tratando de MNU, só há um estatuto, que é nacional. No entanto, a entidade se organiza em coordenações municipais e estaduais também. A coordenadoria de Caxias do MNU surgiu oficialmente em 1996. O contato das coordenações municipais, como a de Duque de Caxias, com as instâncias estaduais e a instância nacional se dá através de congressos e plenárias. Para Leninha, antes do MNU não existia movimento negro, mas negros que se movimentavam.

Ao perguntar à Leninha sobre as atividades que o MNU realiza e a frequência das mesmas, ela comentou que, no máximo, de dois em dois meses é feita uma reunião com os membros da organização, seja em sua casa ou na de outra pessoa. Também citou a atividade do Samba no Trem (que teve a sua primeira edição em Caxias no ano de

2013, com a promessa de uma segunda edição em 2014[26]) e outros eventos em referência a datas importantes para o movimento negro (25 de julho – Dia da Mulher Negra, Latino-Americana e Caribenha; 21 de março – Dia Mundial contra a Discriminação Racial; etc).

Se as mulheres da família de Leninha tiveram importância central para o seu interesse em trabalhar com a questão racial, ela também buscou servir de influência aos seus filhos e netos, especialmente para a formação de uma *consciência política*. Na ocasião em que foi realizada a entrevista com a militante, um de seus netos que estava por perto, Adriano, comentou que viajou pelo Brasil inteiro com a avó por conta dos eventos do MNU. Além dos jovens da família, Leninha buscou servir de influência também para os jovens do bairro. As viagens para congressos e atos do MNU eram cobiçadas por alguns jovens. No entanto, segundo ela, quando alguém "fazia o que não devia", não viajava.

Além de Leninha, outra ativista que atribui a sua tomada de *consciência racial* ao período da infância foi Val, vocalista e fundadora do Grupo Afro Cultural e Recreativo Imalê Ifé. Val nasceu em Salvador, Bahia, numa família de doze irmãos, e veio para o Rio de Janeiro com vinte e dois anos. No Rio, ela fundou junto com o marido o Imalê Ifé. Val também é conselheira do COMDEDINEPIR e representa o Imalê Ifé no Conselho. O grupo, inclusive, comumente realiza apresentações nos eventos do "Conselho do Negro". Val define o trabalho do Imalê como um trabalho de "conscientização através da arte".

A relação de Val com o trabalho com a questão racial, mais especificamente com a chamada "cultura afrobrasileira", se inicia na escola. Quando Val era criança, inaugurou-se em Salvador a Escola Parque, fundada pelo professor Anísio Teixeira. Ela comentou que nesta escola alguns professores buscavam trabalhar a cultura afrobrasileira através do teatro e da música, para citar alguns exemplos. Foi neste ambiente que ela aprendeu, dentre outras coisas, a cantar. A vocalista relatou que havia também racismo na escola, mas além do trabalho com a questão da valorização da auto-estima nas crianças negras por parte de alguns professores, mesmo alguns alunos já se reuniam para discutir essa questão. Um dos alunos da Escola Parque, inclusive, foi

[26] Que efetivamente foi realizada no dia 2 de dezembro, Dia Nacional do Samba, de 2014

Vovô, que marcou a história do carnaval de Salvador ao fundar o primeiro bloco afro da Bahia e do Brasil, o Ilê Aiyê.

Quando Val veio para o Rio de Janeiro (segundo ela, "em busca de uma vida melhor"), o restante de sua família veio logo em seguida. Já no Rio, seu pai teve a ideia de fazer um bloco afro da família, nos moldes dos que existiam em Salvador. O bloco não durou muitos anos e, tempos depois, ela fundou o Imalê Ifé, também inspirado nos grupos de música afro da Bahia. Val comentou que quando veio para o Rio de Janeiro trouxe Salvador com ela.

Segundo Silva (2004), os blocos afros surgiram em Salvador no contexto de emergência dos chamados "novos movimentos sociais". O termo utilizado por Santos (1997 *apud* Silva, 2004: 203) designa os movimentos surgidos nas décadas de 60 e 70 em que suas pautas de reivindicação não se resumiam à esfera das relações de produção (como no caso dos movimentos sindicais), mas aos aspectos da vida social até então designados como pertencentes à dimensão individual e privada, como o gênero (movimento feminista) e a raça (movimento negro). No caso do movimento negro, a busca de construção de uma identidade a partir da afirmação da diferença (com o uso da noção de *negritude*, por exemplo) no trato das relações de opressão, que, em algumas situações, trabalham a invisibilidade de grupos minoritários, será uma marca para os grupos (de caráter mais cultural ou mais político) que irão surgir a partir desse contexto, como os blocos afro:

> Os blocos afro surgiram no processo de emergência dos novos movimentos sociais nas décadas de 60 e 70, quando a luta política deixou de ser exclusiva da esfera da produção e se embrenhou em outros domínios da vida social, mostrando que a diferença de classe não era a única existente nem a única que exigia mudança. A luta contra outras formas de opressão tinha de passar inicialmente pela demonstração de sua existência, o que só seria possível dando visibilidade às minorias e enfatizando as diferenças sobre as quais estavam calcadas as relações de opressão. No caso da luta contra o racismo, "assumir a negritude" através de tudo o que pudesse ser identificado com 'cultura negra' era a forma de marcar a *diferença* e mostrar uma modalidade de opressão sofrida exclusivamente pela população negra no Brasil. Dever-se-ia *ser negro* acima de tudo (Silva, 2004: 203)

Analisando as falas dos ativistas sobre as suas trajetórias, pode-se observar como a referência aos processos de formação da *negritude*, no sentido de consciência racial, reportando a conceituação de Munanga (1986), e de formação de *consciência política*, inspirando-se na distinção realizada por Sueli Carneiro, é acionada para explicar a relação desses ativistas com a entrada ou permanência no movimento negro. Além disso, os entrevistados demarcam um espaço/tempo específico para esses processos de formação de consciência racial e/ou política: o curso do IPCN, as reuniões do GRUCON, a entrada no MNU, a escola.

Podemos afirmar, então, que ser *consciente* é um pressuposto para fazer movimento negro. A afirmação se reforça quando reporto a um questionamento que eu realizava durante o trabalho de campo acerca da inserção de militantes do movimento negro em cargos políticos. Sempre questionava às pessoas que atravessaram esta pesquisa se havia negros na Câmara de Vereadores (embora eu já soubesse de ao menos um vereador negro que comumente ia aos eventos do COMDEDINEPIR). Todos me diziam, para a minha surpresa, que sempre houve vereadores negros na Câmara Municipal de Duque de Caxias, mas eles não lutavam pela causa racial neste espaço, já que não se reconheciam negros[27].

Com base na discussão feita anteriormente, se os militantes afirmam que os vereadores não se reconhecem negros, significa que estes últimos são destituídos de *consciência racial.* Da mesma forma, por eles não lutarem pela causa racial, eles também seriam destituídos de *consciência política.* É importante relembrar que Sueli Carneiro destaca esses processos como distintos, pois, como ela assinala, não necessariamente a consciência racial se transforma em perspectiva de ação política. Embora os militantes do movimento negro de Caxias nem sempre realizem essa distinção operada pela autora, em suas falas, a visão de *consciência racial* e *consciência política* como processos distintos se faz presente também.

[27] A exceção desse quadro seria Zumba, já citado anteriormente nesta dissertação. Zumba foi vereador e trabalhou em algumas leis voltadas para a questão racial na cidade, como a lei de implementação do COMDEDINEPIR e a Lei da Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas, que será comentada em outro momento. O trabalho do ex-vereador é bastante reconhecido, tanto que lhe rendeu uma homenagem durante a Semana de Tradições e Artes Negras e Contemporâneas do ano de 2014, organizada pelo referido Conselho.

A fim de elucidar este argumento, reporto a entrevista que realizei com Antônio Carlos, fundador da Biblioteca Comunitária Solano Trindade e ex-membro de um núcleo do PVNC de Duque de Caxias. Antônio, ainda quando era aluno, fez parte da primeira secretaria executiva do PVNC do estado do Rio de Janeiro junto ao Frei Davi[28] e, hoje, ele é referenciado por outros ativistas do movimento negro como alguém importante para o movimento de Caxias. Ao relatar sua trajetória, Antônio, que é branco, faz referência a um processo de *conscientização* com a experiência no PVNC. Podemos supor, então, que Antônio se refere à formação de *consciência política*. Acerca da sua atuação no movimento negro:

> Eu: "Você se considera militante do movimento negro?"
> Antônio: "Ativamente! Ativamente! Ativamente, eu me considero. Mas, assim, a gente sempre tem... Não é problema do movimento negro em relação aos chamados não negros, em qualquer outro movimento você tem alguma questão desse tipo. Quando eu falava, em 2009, que eu era vice-presidente do Conselho do Negro, [diziam] 'po, mas tu não é negro, não sei o quê...' Eu falei: 'Cara, pra você lutar contra as injustiças você tem que ser negro? Pra você lutar contra a desigualdade, você precisa ser negro? Ou melhor, a sua pele tem que ser mais escura?' Acho que o que importa são os seus princípios. Princípios de uma sociedade mais justa, igualitária... Uma sociedade em que as pessoas acabem com um mínimo de preconceito, seja nas piadas, seja na fala. Mas que a gente acredite numa sociedade de iguais ou tratados como iguais. É nisso que eu acredito."

Por fim, o despertar de uma consciência racial e/ou política para os ativistas do movimento negro seria o fator determinante para a vontade dos mesmos em lutar pelo combate à discriminação racial. Além disso, também é o que os motiva a passar essa *formação* para outras pessoas. Assim, pode-se dizer que fazer movimento negro também é buscar transformar a vida de outras pessoas de forma semelhante à maneira como a vida dos ativistas do movimento foi transformada a partir do que eles denominam de tomada de *consciência*. Acerca da transformação pessoal na vida de quem entra para o movimento negro, Jorge comenta:

[28] Famoso ativista da causa racial, fundador do projeto Educafro (Educação e Cidadania de Afrodescendetes e Carentes), uma dissidência do PVNC.

> A família não me deu essa base de formação, então, foi no movimento que eu consegui entender que eu tinha que lutar, e lutar também pra eu transformar a minha pessoa. Pra eu transformar uma sociedade eu tenho que primeiro transformar a mim, entendeu? Então, o movimento me deu essas ferramentas.

Mas os ativistas do movimento negro irão enxergar de modo diverso como realizar esse trabalho de *conscientização.* Os movimentos culturais, apesar de adotarem um discurso atrelado à questão da *negritude*, são muitas vezes acusados pelos integrantes de grupos com orientação mais política de não trabalharem um processo de *conscientização* em seu público. Para alguns integrantes do movimento dito político, "tocar tambor" ou "dançar música afro" não se compara a um trabalho de "conscientização" através da realização de debates ou seminários, por exemplo. Os grupos do movimento negro com orientação mais política, por sua vez, são acusados de orientar as suas atividades com propósitos de ascensão político-partidária.

Tais visões acerca de um modo ideal de fazer movimento negro esbarram também com diferentes significados do que seja a política. Por exemplo, a visão do movimento negro dito político sobre como proceder um trabalho de *conscientização* parte de uma atribuição positiva da ideia de política. Para estes militantes, a *política* deve fazer parte da formação dos sujeitos. Estes devem aprender política a fim de serem cidadãos mais *conscientes.* Já a segunda orientação parte de uma concepção de política associada à esfera dos interesses individuais, atrelados à orientação político-partidária dos indivíduos.

2.3. Sentidos de política para o movimento negro de Duque de Caxias

Para refletir acerca das concepções de política que surgiram durante a pesquisa de campo, me baseio na noção de "Antropologia da Política" cunhada por Moacir Palmeira na década de 1990 e utilizada por diversos autores que trabalham com o conceito de política em Antropologia, como Goldman (2006). Segundo este último

autor, a noção de "Antropologia da Política" pensada por Palmeira "visava precisamente evitar conceber a política como domínio ou processo específicos, definíveis objetivamente de fora." (Goldman, 2006: 40). Goldman acrescenta que partindo-se da busca de compreender o "ponto de vista do nativo", ou seja, realizando essa "Antropologia *da* Política", o que pode ser definido como política está sempre em relação com outras experiências vividas pelos agentes.

Tal busca, por sua vez, nos afasta de uma tendência à substancialização e à literalização do político, e nos aproxima da polissemia que a idéia de política pode nos oferecer. Logo, em sua pesquisa sobre política em Ilhéus, Goldman justamente busca explorar essa perspectiva plural para pensar a política, tendo em vista que o autor considera que a mesma assume significados diferentes dependendo dos atores sociais envolvidos (e da relação destes com ações consideradas "políticas") e das situações vividas pelos mesmos. Acerca dessa polissemia que pode ser observada em campo, o autor expõe:

> Assim, os 'eleitores' em geral, tendem a conceber a política como uma atividade *transitória* (que começa e termina a cada dois anos, por exemplo), *transcendente* (uma vez que é pensada como exterior e superior ao grupo de referência) e *poluente* (já que contamina as relações sociais com manipulações e falta de sinceridade) – *disruptiva*, em suma. Por outro lado, quando nos aproximamos do domínio institucionalmente designado como política, ou quando nos deparamos com agentes sociais que tendem a considerar sua ação como política, defrontamo-nos com uma concepção mais substancialista e moralmente neutra, definindo política como uma esfera ou domínio idealmente permanente e contínuo, imanente e positivamente valorado (Goldman, 2006: 120)

Na entrevista que concedeu para a presente pesquisa, Val comentou que sempre esteve envolvida com movimento cultural e nunca quis "entrar para a política", pois, segundo ela, não iria aceitar muita coisa desse meio. Fazer política para Val, então, está associado a pertencer a algum cargo político ou, em outras palavras, se tornar um "político profissional". Além disso, a ativista atribui um valor negativo ao que ela chama de política.

Pensando as concepções de Val sobre política, é interessante lembrar que a ativista é conselheira do COMDEDINEPIR. Podemos pensar o Conselho como um espaço que pode ser considerado político no seu sentido mais clássico, atrelado à ideia de espaços de discussão para pensar questões de interesse coletivo. No entanto, por não ser frequentado por "políticos profissionais", o Conselho acaba se distanciando, ao menos para alguns, de espaços como, por exemplo, a Câmara de Vereadores (para estes últimos, considerados políticos).

A ideia de "políticos profissionais" também merece uma reflexão. Como pôde ser observado em campo, "político" comumente se refere aos vereadores e ao prefeito, ou seja, aos indivíduos que passaram por um processo de votação e foram eleitos para discutir e deliberar questões de interesse coletivo na cidade. No entanto, sujeitos como o secretário de cultura também são referidos como "políticos" para algumas pessoas, sendo que o cargo ocupado pelo secretário é em decorrência da indicação do prefeito eleito. No COMDEDINEPIR, conforme dito no Capítulo 1, os representantes do governo também são escolhidos em decorrência de indicações.

Os conselheiros representantes da sociedade civil, ao contrário, são eleitos em conferência e, portanto, escolhidos por votação para discutirem questões de interesse coletivo (no caso, no que tange à questão racial) num espaço público. Portanto estes conselheiros se assemelham aos "políticos profissionais" da cidade no que se refere ao seu papel e à forma como os mesmos chegaram ao cargo ("democraticamente"). E, embora não recebam para serem conselheiros, como os "políticos profissionais" recebem para cumprirem seus cargos, uma "profissionalização" dos conselheiros é defendida por aqueles.

Mas Val, como muitos outros, afirma que não está na política. Então, podemos questionar o que diferenciaria para essas pessoas o cargo de conselheiro do cargo de vereador, de modo a explicar o porquê o primeiro estaria "fora da política". Para Val, "entrar na política" compreenderia aceitar coisas que vão de encontro aos valores dela. Assim, o espaço da política também se define, para algumas pessoas, como não apenas um "cargo", mas como um espaço em que atividades específicas (como negociações, acordos) acontecem, muitas delas indo de encontro a determinados valores. Acerca dos muitos significados para política em Ilhéus, Goldman (2006) expõe:

> Nas camadas mais pobres da população de Ilhéus em geral, e nos grupos negros em particular, pode-se entender por política coisas razoavelmente diferentes: as administrações públicas, municipal, estadual e federal, fazem parte da política, é claro; o período eleitoral, como em tantas outras regiões, é chamado "a política", e se diz que "a "política" começou ou acabou (assinalando-se, assim, o início e o fim das campanhas eleitorais), ou que "é ano de política" (ou seja, é ano eleitoral). Todavia, política também, e talvez principalmente, é aquilo que "os políticos" *fazem:* acordos, arranjos, favores, pedidos, promessas, articulações, manipulações, acusações, barganhas, e assim por diante" (Goldman, 2006: 118)

A ideia de política como aquilo que os políticos *fazem*, presente tanto em Ilhéus como em Caxias, estabelece também (como podemos refletir a partir da fala de Val, e conforme observado em campo) que os "políticos" devem se submeter a ações moralmente questionáveis - acordos com rivais, favores a próximos, manipulações etc - para entrar ou permanecer em cargos. No entanto, mesmo estas ações isoladas do contexto de cargos/espaços "políticos", assim como outras, também podem assumir o significado de *fazer política.*

Em diversas situações vivenciadas em campo, os ativistas se referiam à "política" como sinônimo de negociação. Esta última poderia se dar de duas formas: pelo enfrentamento ou por acordos do tipo "vaselina". No que diz respeito ao último tipo de negociação, quando um indivíduo dialogava com outros atores no intuito de conquistar algo (aprovar uma ideia, conseguir financiamento para uma atividade etc) e, especialmente, quando estes últimos atores não compartilhavam seu modo de ver a política, ele estava "sendo vaselina". Mas "ser vaselina" não necessariamente seria um estado moralmente condenável, mas, diferentemente, algo tido como necessário em muitas ocasiões. Segundo a fala de um dos conselheiros do COMDEDINEPIR: "Quando é pra gente ser vaselina, a gente tem que ser, mas quando é pra enfrentar, a gente tem que bater de frente".

Em outras palavras, na política é necessário "ser vaselina" em algumas situações. Para alguns militantes do movimento negro de Caxias, a negociação com algum adversário político se justifica se a mesma trouxer benefícios para o movimento,

ou seja, se for para um “bem maior”. Evidentemente, alguns militantes podem possuir uma visão mais crítica deste tipo de ação, então dizem preferir não “fazer política” de forma alguma. E, mesmo os que “entraram na política”, ou seja, conseguiram um cargo de “político profissional”, também podem divergir e se incomodar com o termo, tendo em vista que apesar dos acordos do tipo “vaselina” serem justificáveis para muitos (“Ele é vaselina no bom sentido”), o termo ainda carrega uma visão de política moralmente questionável. E, conforme demonstrou Goldman (2006), os agentes com uma ação mais política (como os “políticos profissionais”) tendem a trabalhar uma concepção de política mais moralmente neutra, “definindo política como uma esfera ou domínio idealmente permanente e contínuo, imanente e positivamente valorado” (Goldman, 2006: 120).

Mas, como exposto anteriormente, a negociação também pode se dar pelo enfrentamento, neste caso, quando a disposição em ceder em algum aspecto da reivindicação realizada é mínima. No entanto, o enfrentamento deve partir, sobretudo, do movimento em direção a um agente mais externalizado, como o Estado. Quando as relações entre as pessoas ou grupos que compõem o movimento negro se caracterizam por relações de enfrentamento, o movimento passa a realizar o que alguns militantes chamam de “política do eu sozinho”. De modo geral, apesar do reconhecimento das diferenças, os ativistas do movimento negro de Caxias defendem que o movimento deve se unir. E em espaços como o COMDEDINEPIR, por exemplo, a “política do eu sozinho” não pode prevalecer. Os sentidos de política deste espaço é o tema do próximo tópico.

2.4. A “política do eu sozinho” e a vontade política

Retorno ao Conselho

Após a minha primeira visita ao COMDEDINEPIR, em dezembro de 2013, relatada no Capítulo 1 desta dissertação, fiquei de retornar ao Conselho no ano seguinte, a fim de acompanhar o máximo de reuniões daquele ano que me fosse possível. Mas,

para a minha surpresa, obtive bastante dificuldade com esse retorno. Embora as reuniões do Conselho fossem abertas para a população, obter informações sobre datas e horários de realização das mesmas não se demonstrou uma tarefa muito fácil.

Durante quatro meses, de janeiro a abril, eu telefonava tanto para o número da Secretaria de Cultura e Turismo da cidade como para alguns conselheiros que eu havia conseguido o contato pessoal. Por vezes, a secretária não sabia informar sobre a próxima reunião. Quanto aos conselheiros, as informações eram desencontradas. Alguns conselheiros diziam que ainda não havia reunião marcada, outros diziam o contrário: que a reunião já havia acontecido. Cheguei a ir à secretaria de cultura mais de uma vez, mas, para minha má sorte, não havia reunião ou algum conselheiro disponível para conversar comigo.

Tomei conhecimento, por parte de alguns conselheiros, que nos dois últimos anos (período de gestão da última executiva do Conselho), as reuniões ordinárias do COMDEDINEPIR ocorriam uma vez ao mês, mais especificamente, na segunda segunda-feira de cada mês, e também no mesmo horário, por volta das 18h. No entanto, alguns conselheiros me informaram que, como a executiva do Conselho havia mudado[29], tendo o secretário de cultura assumido a presidência do COMDEDINEPIR, eles estavam dependentes da disponibilidade do secretário no marco das reuniões. Segundo eles, com essa nova gestão, já não havia mais data e horário específicos para as reuniões ordinárias, tendo em vista que o secretário nem sempre possuía disponibilidade para tal. Assim, os demais conselheiros ficavam no aguardo quanto à resposta do secretário no que se refere ao dia e horário da próxima reunião[30] do Conselho. Por esse motivo, esses conselheiros não sabiam informar quando seria a próxima reunião, já que a mesma sequer estava marcada.

Enquanto eu não conseguia retornar ao COMDEDINEPIR, participei como ouvinte de alguns eventos na cidade (e um fora dela) ligados à questão racial, onde pude encontrar militantes do movimento negro que integram o Conselho. Utilizava o espaço

[29] Conforme dito anteriormente, o COMDEDINEPIR possui uma executiva composta por um presidente e vice-presidente, além de um primeiro secretário e um segundo secretário. A executiva é escolhida em reunião (como a relatada no primeiro capítulo desta dissertação) e composta por conselheiros representantes da sociedade civil e conselheiros representantes do governo.

[30] Segundo a lei que rege o COMDEDINEPIR, é a presidência do Conselho que determina o dia e horários das reuniões ordinárias.

dos eventos para perguntar aos militantes (e também conselheiros) que eu encontrava acerca da próxima reunião do COMDEDINEPIR e marcar entrevistas com os mesmos, o que era uma forma de eu aproveitar esse tempo em que não conseguia me "inserir" no campo para conhecer a trajetória de alguns militantes no movimento negro.

Nesse meio-tempo, soube que o próximo evento organizado pelo COMDEDINEPIR seria o "13 de maio", Dia da Abolição da Escravatura (comentado no primeiro capítulo desta dissertação). Continuei com minhas tentativas de retornar ao Conselho e, finalmente, no início do mês de maio, consegui ir a uma reunião do mesmo, reunião esta de organização para o referido evento. No dia 12 de maio, então, retornei à sala do "Conselho do Negro" para acompanhar a organização das atividades previstas para o dia 13. Cheguei ao Conselho pela manhã, havia poucas pessoas na sala e muito trabalho ainda para ser feito, tendo em vista que a organização estava bastante atrasada.

"A política do eu sozinho" (e a polêmica do "busto" de Zumbi dos Palmares)

A ausência da maioria dos conselheiros na reunião do dia anterior ao evento do "13 de maio" foi alvo de crítica pelos poucos que compareceram neste dia para ajudar com os últimos preparativos da atividade. Alguns conselheiros presentes me relataram que poucas pessoas "colocam a mão na massa" no que tange à organização dos eventos, fazendo com que o trabalho se sobrecarregue para alguns. Conforme pude acompanhar na organização dos eventos seguintes, de fato, por motivos diversos, era comum alguns conselheiros se ausentarem das atividades do Conselho.

As ausências também eram muito frequentes não apenas em reuniões de caráter extraordinário (como a citada acima), mas em reuniões de caráter ordinário, e mesmo em eventos. No geral, os eventos do Conselho costumavam ter um público abaixo do esperado. Além da ausência de um público "de fora", havia também uma ausência dos "de dentro", ou seja, dos próprios conselheiros (tanto representantes do poder público como da sociedade civil). E, além das faltas, os atrasos ocorriam com muita frequência também, o que muitas vezes prejudicava a programação dos eventos.

Para citar um exemplo, no dia 16 de junho, o COMDEDINEPIR organizou um evento em comemoração ao aniversário do Conselho. A programação consistia principalmente em apresentações culturais. O evento seria realizado numa biblioteca pública da cidade e estava marcado para às 15h. Cheguei à biblioteca antes do horário marcado para as atividades e, quando passou das 15h, observei que pouquíssimas pessoas ligadas ao Conselho estavam naquele espaço. Contei apenas quatro conselheiros representantes da sociedade civil e dois representantes do poder público presentes durante o início da atividade.

Neste dia, os atrasos foram se tornando preocupantes na medida em que a programação do evento começava a ser comprometida. Não se podia dar início às atividades, já que a primeira delas era uma mesa que necessitava da presença de todos os conselheiros ou, ao menos, a maioria deles. Além disso, alguns conselheiros responsáveis pelas apresentações culturais também estavam atrasados. Por fim, a maioria dos conselheiros que representam a sociedade civil chegou ao fim da tarde e o evento se iniciou com, aproximadamente, três horas de atraso.

As ausências e os atrasos nas reuniões e nos eventos, apesar de muito frequentes, são vistas pelos conselheiros como falta de comprometimento com o Conselho e falta de *consciência* quanto ao papel de conselheiro. Ao lado da crítica a essa falta de comprometimento, outra acusação realizada é com relação às posturas individualistas que os conselheiros representantes da sociedade civil teriam dentro do Conselho. Tais posturas se caracterizariam por ações que teriam como objetivo trazer benefícios para as entidades que tais conselheiros representam, e não para o Conselho ou para o movimento negro como um todo. São posturas como estas que um militante, em reunião, classificou de "*política do eu sozinho*". Segundo este último, para o movimento negro conseguir "avançar", não se deve fazer uma "política do eu sozinho" dentro do Conselho.

O maior caso de cisão dentro do movimento negro de Caxias que eu tive notícia está justamente atrelado à acusação de realizar-se uma *política do eu sozinho*. Tal acusação é direcionada a um dos grupos que compõem o COMDEDINEPIR: o Ojuobá Axé, e refere-se à relação que a instituição estabelece com o monumento de Zumbi dos Palmares (o "busto" de Zumbi) e as comemorações do dia 20 de novembro na cidade.

Desde quando o “busto” foi implantado, o Ojuobá Axé esteve à frente de atividades em torno do monumento, como a Lavagem do Busto e a Feijoada, ambas realizadas todos os anos no dia 20 de novembro. No entanto, alguns ativistas argumentam que o movimento negro de Caxias como um todo deve participar da organização das comemorações do Dia da Consciência Negra que ocorrem junto ao “busto” de Zumbi e não apenas uma entidade, já que, segundo relatos de alguns militantes, o Ojuobá não permite que outras entidades participem da organização das atividades em torno do “busto”.

No geral, os ativistas ligados ao movimento negro reconhecem a importância do trabalho do Ojuobá para o estabelecimento de atividades durante o Dia da Consciência Negra em Duque de Caxias, assim como alguns também reconhecem a *luta* de Luana pela implementação de um monumento na cidade em referência a uma figura tão importante para o movimento negro. No entanto, alguns militantes defendem que o “busto” de Zumbi é um bem público, cabendo a todas as entidades o poder de se apropriar do mesmo, em qualquer data. Além disso, segundo estes militantes, o monumento deve ser visto como uma conquista do movimento negro de Caxias como um todo, pois aquele não difere de outras conquistas como a Lei da Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas e o “Conselho do Negro”, para citar alguns exemplos.

Luana, por outro lado, defende a importância de o nome do Ojuobá Axé está atrelado às atividades em torno do “busto”, justificando que a *luta* pela aprovação do projeto que o garantiu não teve apoio de nenhuma outra instituição ligada ao movimento negro. Para Luana, o Ojuobá Axé fez história em Duque de Caxias ao conseguir, junto a prefeitura, implementar um monumento em referência à história do negro na cidade. Segundo ela, alguns militantes querem apagar essa história ao tentar desassociar o nome da instituição e o de Luana ao monumento.

Acerca da ausência de outros grupos do movimento negro na luta pela aprovação do projeto referente ao “busto”, Luana relatou:

> Quando o projeto ficou pronto, nós chamamos os artistas do município pra fazer uma maquete. Paralelo a isso, nós começamos botar no jornal municipal, em todos os jornais locais do município, chamando quem quisesse vir pra participar dessa luta, pra somar, engrossar isso aí. Se tivesse movimento negro, pessoal espírita, quem fosse, quem quisesse vir... A gente tinha anunciado o dia da reunião, feito um chamamento. Não aparecia ninguém.

Alguns militantes relatam, em defesa a estas argumentações de Luana, que na época da luta pela aprovação do projeto para a instalação do "busto" de Zumbi, algumas entidades que hoje compõem o movimento ainda não existiam, e as que já atuavam na cidade estavam envolvidas em outras ações. Além disso, eles argumentam que hoje o Ojuobá Axé ocupa uma das cadeiras do COMDEDINEPIR, logo, a instituição deveria inserir as atividades que realiza no dia 20 de novembro na programação da Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas que o Conselho organiza.

Como já citado anteriormente, a Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas é uma lei municipal (lei nº 1394 de 28 de abril de 1998)[31] e, atualmente, é o COMDEDINEPIR, que existe desde 2006, que organiza a mesma. Conforme alguns conselheiros relataram, Luana, que representa o Ojuobá Axé no Conselho, havia se comprometido em incluir as atividades em torno do "busto" do Zumbi – Lavagem e Feijoada – na programação da Semana do ano de 2014. Todavia, quando o evento estava próximo, Luana começou a discordar da maneira como a organização para as atividades citadas estava sendo feita e rompeu com o Conselho. Então, o Ojuobá Axé organizou uma Semana à parte: "Semana das Tradições Afro

---

[31] Segundo os primeiros artigos da Lei:

Art. 1º. Fica instituída, em caráter permanente, a Semana de Tradições e Artes Negras e Contemporâneas no Município de Duque de Caxias.

Art. 2º A SEMANADA DE TRADIÇÕES E ARTES NEGRAS E CONTEMPORÂNEAS será comemorada, anualmente, na semana que contiver o dia 20 de novembro, com eventos comemorativos realizados nas dependências da Câmara Municipal, nas escolas, nas praças, nos teatros e onde a Comissão Organizadora determinar.

Art. 3º. A Comissão Organizadora será formada pelas Secretarias Municipais de Cultura e de Educação, bem como por Organizações Populares e Culturais e Culturais envolvidas com a luta contra a discriminação racial.

Culturais da Consciência Negra Zumbi dos Palmares em Duque de Caxias". Tal Semana, descrita no primeiro capítulo[32] desta dissertação, possuía uma programação distinta da Semana que o Conselho organiza e as atividades se concentraram no calçadão da Rua José de Alvarenga, próximo ao monumento de Zumbi, no centro de Duque de Caxias (enquanto que as atividades do Conselho se concentram na Praça do Pacificador, localizada também no centro da cidade).

Cisões como esta são motivo de crítica não só por parte de pessoas de fora do movimento, como também pelos próprios ativistas do mesmo. Quanto a estes últimos, o discurso utilizado pelos mesmos é o de que se as pessoas ligadas ao movimento negro de Duque de Caxias tivessem *consciência* e se unissem, o movimento e o Conselho conquistariam muitas coisas relevantes em pró da população negra da cidade.

Vontade política

Enquanto os conselheiros representantes da sociedade civil (a maioria movimento negro) cobram *consciência* de seus companheiros do Conselho, no que tange ao governo, o movimento negro cobra *vontade política.* Conforme afirma Goldman (2006: 158), as elites e os políticos não costumam ser acusados de destituídos de *consciência.* Logo, o que faltaria para estes atores quando as ações esperadas por eles não são concretizadas não seria uma *formação política*, mas a vontade de realizar tais ações.

No que tange à presença de representantes do governo em reuniões e eventos do Conselho, ausências e atrasos também eram muito frequentes. Além disso, os conselheiros costumavam ter problemas também com a divulgação das suas atividades que, obrigatoriamente, têm de passar por toda uma burocracia dentro secretaria de cultura. Assim, atrasos na divulgação dos eventos por conta desta burocracia eram comuns. Mas o problema maior enfrentado pelos conselheiros do COMDEDINEPIR era com relação ao repasse de verbas para as atividades do Conselho, principalmente para a

[32] Em 2013, o Ojuobá organizou essa mesma semana.

Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas, o maior evento do “Conselho do Negro” e que exige uma infra-estrutura também maior em relação aos outros.

Para citar um exemplo, o projeto entregue para a realização Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas do ano de 2014 previa uma verba de trinta mil reais. Verba esta que seria destinada para pagar, por exemplo, as apresentações culturais que iriam ocorrer durante o evento. Chegando próximo ao evento, a prefeitura havia prometido ao Conselho apenas um terço deste valor. Os conselheiros receberiam dez mil reais, cinco mil com antecedência e mais cinco mil a serem recebidos numa data posterior à Semana. No entanto, tal promessa não foi cumprida. Quando a Semana havia se iniciado, perguntei à vice-presidente do COMDEDINEPIR, Leninha, se uma das parcelas da verba prometida já havia sido repassada. Leninha respondeu que haviam repassado um valor muito abaixo da parcela esperada e, segundo ela, mais uma vez, foi prometido um novo repasse (num valor também abaixo das parcelas) após o término do evento.

Leninha e outros conselheiros relataram que essa situação acontece todos os anos. Segundo eles, o governo não cumpre com a Lei que garante a realização da Semana, já que não possibilita as condições ideais para a realização da mesma. É interessante pensar que a lei, como um código atrelado ao aparelho de Estado, também não é cumprida pelos representantes do mesmo. Se “o Estado não cumpre a lei”, significa dizer que seus códigos são desafiados em seus próprios espaços. No espaço do “Conselho do Negro”, tais códigos também são desafiados, mas, diferentemente da situação relatada anteriormente, também podendo trazer resultados positivos para o movimento. Acerca de uma micropolítica operada pelo movimento negro que desafia os códigos do aparelho de Estado ou, mais amplamente, acerca da relação entre movimento negro e Estado que o próximo capítulo se dedicará.

3. O MOVIMENTO NEGRO E O ESTADO: RELAÇÕES RACIAIS E MICROPOLÍTICA

Realizando o trabalho de campo para a presente pesquisa, a relação entre o aparelho de Estado e o movimento negro de Caxias se tornou alvo de análise, tendo em vista que tal relação se conecta a alguns dos principais dilemas enfrentados por este movimento: a busca de legitimidade e visibilidade para as suas ações na cidade. Se considerarmos que o trabalho de campo foi realizado no espaço de um conselho municipal (no caso, o "Conselho do Negro"), a escolha por analisar tal relação se fortalece, já que o recorte de movimento negro realizado engloba justamente pessoas e grupos que dialogam diretamente com o Estado para realizar as suas ações.

Uma perspectiva de análise que se tornou pertinente para pensar a relação entre o movimento negro e o aparelho de Estado é a distinção realizada por Deleuze e Guattari (2012) entre macropolítica e micropolítica. Tal distinção será explicada com mais detalhes adiante, mas, em linhas gerais, a macropolítica refere-se ao campo das representações, das sobrecodificações e da segmentaridade dura, enquanto que a micropolítica está atrelada à esfera das microrrelações, ao campo do desejo e da produção de singularidades.

A criação da SEPPIR, a implementação da política de cotas raciais em universidades e em concursos públicos (leis 12.711/2012 e 12.990/2014, respectivamente) e a obrigatoriedade do ensino de história e cultura da África e afro-brasileiras nas escolas (leis 10.639/03 e 11.645/08[33]) são exemplos de reivindicações do movimento negro que se instauraram no campo da macropolítica do aparelho de Estado, em forma de leis. No caso de Duque de Caxias, a criação do COMDEDINEPIR também atesta a presença no campo macro de uma política que reconhece a discriminação racial e busca combatê-la.

[33] A lei 10.639 é uma alteração da lei 9.394 de dezembro de 1996 "que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.". Já Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008, publicada no diário oficial em 11 de março de 2008, trata da mesma orientação incluindo a temática indígena.

No entanto, conforme observado em campo, nas microrrelações, o Estado (aqui pensado a partir de algumas de suas representatividades, especialmente os "políticos profissionais" representantes do governo municipal) utiliza, muitas vezes, um discurso que deslegitima as ações do movimento negro. Discurso o qual afirma que no Brasil se vive uma democracia racial, portanto, não fazendo sentido falar em discriminação ou segregação racial. A maneira como este discurso, também conhecido como "mito da democracia racial", se instaura no cotidiano de quem faz movimento negro é o tema que inicia este capítulo.

Conforme demonstrarei, no campo da micropolítica, o movimento negro responde à sua maneira ao discurso da democracia racial. No entanto, como ambos campos coexistem no espaço social, a macropolítica, mais especificamente do aparelho do Estado, se instaura também no movimento negro, o que provoca uma série de implicações, conforme discutirei posteriormente. Por fim, o jogo entre macro e micropolítica da relação entre Estado e movimento negro também elucida uma série de questões pertinentes para se pensar o que é fazer movimento negro não só em Caxias, como no Brasil.

3.1. "O movimento negro não pode segregar"

Após a minha primeira visita ao COMDEDINEPIR, em dezembro de 2013, busquei retornar ao Conselho nos meses seguintes a fim de acompanhar as reuniões do mesmo. No entanto, como relatado no capítulo anterior, tive muitas dificuldades em realizar este retorno, que aconteceu apenas em maio do ano seguinte. Nesse meio-tempo, aproveitei para realizar entrevistas com militantes do movimento e participar, como ouvinte, de eventos na cidade a convite dos mesmos. Dentre estes eventos, participei de um seminário cujo tema era "Saúde da População Negra", organizado pelo Conselho de Saúde de Duque de Caxias, que, inclusive, possui entre seus conselheiros, Leninha, também vice-presidente do COMDEDINEPIR. O evento ocorreu em fevereiro e tomei conhecimento do mesmo por Jorge, o primeiro militante com quem travei contato.

O seminário teve início com uma mesa de abertura, com a presença de militantes do movimento negro de Caxias e representantes do poder público (incluindo o prefeito da cidade). Observando a mesa, chamou-me atenção um argumento, presente especialmente nas falas de militantes do movimento, que posteriormente notei como bastante comum em eventos do tipo (no caso, voltados para a discussão sobre a questão racial). Os militantes demonstravam uma preocupação em legitimar um evento como aquele, orientado para discutir as demandas da população negra no que tange ao serviço de saúde, frente a um discurso que buscava universalizar o tema e acusava o movimento negro de segregar as questões.

Assim, para citar um exemplo, Zumba, que compunha a mesa de abertura do seminário, demonstrava preocupação em não caracterizar a discussão que se intentava realizar no mesmo como de caráter segregador. Zumba, assim como outros ativistas presentes, tinha a preocupação em ressaltar para o público do seminário que discutir saúde para a população negra não era sinônimo de defender privilégios para esta população no que tange ao acesso a este serviço. Pelo contrário, a proposta do evento era pensar formas de garantir igualdade[34] no que diz respeito ao acesso à saúde, tendo em vista que, no Brasil, a população negra não possui as mesmas condições de acesso a este serviço que a população branca.

Argumento semelhante pôde ser observado em outros eventos presenciados em campo, como os eventos organizados pelo COMDEDINEPIR. Já na primeira atividade organizada pelo "Conselho do Negro" no ano de 2014 – a cerimônia de posse dos conselheiros –, um dos conselheiros, e também militante, buscou em sua fala, durante a solenidade de abertura, demarcar que o evento e, de forma mais ampla, o Conselho, não era orientado a fim de segregar negros e brancos, mas para pressionar o governo para que a população negra tenha os mesmos direitos garantidos que a população do município como um todo.

Retornando ao "Seminário de Saúde da População Negra", em contraposição à preocupação de Zumba e outros ativistas em justificar o propósito do evento, algumas falas de outros componentes da mesa iam para uma direção diferente. Um dos vereadores da cidade, durante a mesa de abertura do evento, argumentou que a

[34] Reportando as palavras de Zumba: "Não queremos ser diferentes, queremos ser iguais".

discussão a ser realizada no mesmo deveria ser orientada para pensar a saúde "para todos"[35], desconsiderando, assim, o próprio tema do seminário: "Saúde da População Negra". O prefeito da cidade, assim como outros componentes da mesa, não chegou a questionar o tema do seminário, no entanto, em sua fala, em momento algum o político tocou na questão racial. Fato que foi notado por um dos militantes que estava próximo a mim durante esse momento do seminário. Conversando comigo e com outro militante, ele comentou: "A gente tem que saber quem são os nossos 'inimigos'. Você vê o prefeito, chegou aqui, ficou falando um monte de coisa, mas não falou nada sobre o tema, a questão dos negros".

Em entrevista realizada com um militante do movimento negro de Caxias semanas após esse evento, o mesmo comentou que ouviu de um representante de uma coordenadoria da cidade, responsável por assuntos concernentes aos direitos humanos, a seguinte opinião sobre a realização do referido seminário: "Ué, por que tem que discutir saúde para o povo negro? A saúde não é para todo mundo?". Em resposta a este argumento, ele teria comentado: "A saúde é para todo mundo, mas onde está a carência? Na pessoa pobre, na pessoa negra (...)".

O episódio do seminário e o comentário do referido militante durante a entrevista concedida para esta pesquisa relacionam-se também a um outro episódio ocorrido durante o trabalho de campo. Refiro-me a um debate realizado em uma reunião do COMDEDINEPIR, onde os conselheiros discutiam a relação que a Câmara de Vereadores da cidade estabelece com a causa racial. Durante esta reunião, os conselheiros discutiam se o Conselho deveria convidar os vereadores da Câmara para o evento que estava sendo organizado.

Um dos conselheiros argumentou que era contrário a este convite pois, segundo ele, a Câmara não representa a população negra no município, tendo em vista que os atuais vereadores não se identificam com a causa racial. O conselheiro citou a inexistência de uma Comissão de Igualdade Racial na cidade, sendo a questão racial incluída na Comissão de Direitos Humanos. Foi então que uma das conselheiras presentes na reunião comentou que as questões reivindicadas pelos negros são "globalizadas" como questões referentes aos direitos humanos. Comentário este que se

[35] "A ideia é que discutamos saúde para todos"

aproxima do questionamento realizado pelos ativistas do movimento negro, nas situações citadas anteriormente, acerca de uma tentativa de descaracterizar temas que estabelecem um recorte racial claro.

De forma geral, durante o trabalho de campo, ficou claro o quanto é comum no cotidiano de quem faz movimento negro ter de lidar com o questionamento das pautas deste movimento, com base no argumento de que estas deveriam ser tratadas como pautas universais (ou seja, que interessariam à população como um todo, independente de raça). Para citar outro exemplo, agora no campo da educação, a reivindicação de uma política de cotas raciais na universidade pública também é alvo desse discurso. Apesar de ser uma pauta bastante antiga no movimento negro brasileiro, e apesar desta política já ter sido implementada nas universidades públicas no âmbito federal, até os dias atuais questiona-se a pertinência desta política pública com argumentos bem semelhantes aos utilizados por alguns dos participantes do "Seminário de Saúde da População Negra": "Se a educação é para todos, por que reservar um número de vagas na universidade para negros?".

Em resumo, o cotidiano de quem faz movimento negro é atravessado por um discurso que, de certa forma, acusa este movimento de intentar produzir segregação e de buscar privilégios para uma parcela da população (no caso, a população negra) ao realizar um recorte racial em pautas que, segundo este discurso, deveriam ser consideradas universais. Para compreendermos melhor o sentido desse tipo de acusação, é necessário buscarmos entender um pouco as raízes de um famoso discurso que se estabeleceu no Brasil para pensar as relações raciais: o "mito" da democracia racial.

3.2. O "mito" da democracia racial

Se pararmos para refletir um pouco, quando o movimento negro é acusado de intentar produzir segregação racial, significa dizer algo próximo de que tal segregação não existe previamente no espaço social, já que, segundo esta visão, seria o movimento que estaria tentando instaurá-la. Da mesma forma, o discurso de que o movimento estaria tentando buscar privilégios para a população negra, com a implementação de

políticas públicas voltadas para a mesma, como o sistema de cotas raciais na universidade, parece considerar que, no Brasil, os cidadãos, independentemente da raça, têm oportunidades iguais no que tange ao acesso a serviços como a educação.

De modo geral, a crença de que o Brasil seria um país destituído de segregação e discriminação racial está atrelada a um discurso sobre a constituição das relações raciais no Brasil colônia e as consequências deste processo na atualidade: o chamado "mito da democracia racial". Tal discurso caracteriza as relações entre negros, índios e brancos durante o período colonial do que se convencionou chamar de Brasil como relações pacíficas e harmônicas. A ausência de conflitos raciais entre negros, índios e brancos seria responsável também por um processo de miscigenação intenso da população, diluindo fronteiras raciais rígidas na composição da 'nação brasileira' ao longo dos anos.

Hanchard (2001) destaca o "mito" acerca da existência de relações raciais harmoniosas entre populações europeias e populações de origem africana em trabalhos sobre regiões da América Latina e Caribe. Tal bibliografia corrobora a crença da existência de um domínio colonial mais brando por parte dos colonizadores portugueses e espanhóis sobre os outros povos, sobretudo de origem africana, em comparação a outros contextos de dominação colonial. Segundo estes trabalhos, as nações colonizadoras citadas reconheciam humanidade nos povos de origem africana.

> Em boa parte da bibliografia sobre as relações raciais nessas regiões, o colonialismo ibérico (Hoetink, 1967; Tannenbaum, 1946, 1947) tem sido citado como um fator preponderante no abrandamento da aspereza das relações entre senhores e escravos durante os séculos XVIII e XIX. Degler (1971) e outros estudiosos latino-americanistas de uma geração anterior citaram as tendências ibéricas e os índices mais altos de alforria de africanos escravizados como fatores que contribuíram para a relativa inexistência de uma animosidade racial entre brancos e não brancos, ou, mais especificamente, para a existência de um ódio racial pelos ex-escravos. (Hanchard, 2001: 63)

No Brasil, Pereira (2013), apoiando-se no trabalho de Munanga (1999), destaca o período que compreende o fim da escravidão e o advento da República, ou seja, fim do século XIX, como o momento em que o debate em torno na questão racial se fará

presente de forma mais intensa para servir de apoio às discussões sobre a construção de uma “nação brasileira”.

Muitas teorias elaboradas no século XIX consideravam a diversidade humana como sendo produzida por uma hierarquia racial, onde o homem branco ocupava a posição mais elevada desta hierarquia. Baseadas em teorias como esta que concepções explicitamente racistas para pensar a “nação brasileira” se fizeram presentes no início do século XX. A política de incentivo à imigração europeia pelos governos brasileiros no início da República tem relação com um projeto racista de construção da nação, já que projetava o contínuo branqueamento da população brasileira como medida a ser adotada.

Pereira (2013) destaca os escritos de Oliveira Vianna como exemplos sistematizados da tese da superioridade branca. A partir de sua crença na existência de um mulato inferior e um superior, Vianna teria acrescentado uma nova dimensão às teorias racistas centradas na tese do branqueamento da população (inclusive, já superadas pela antropologia da época, no caso, início do século XX). Segundo o referido autor, as nações negras trazidas ao Brasil se caracterizavam por uma enorme diversidade, e o cruzamento entre os elementos dessas nações e os portugueses teria dado origem a uma variedade de mestiços. Para Vianna, o mestiço inferior seria fruto do cruzamento do branco com o negro do tipo inferior, que o autor caracteriza como um mulato incapaz de ascensão. Já o mulato superior, “seria ariano pelo caráter e pela inteligência, ou pelo menos suscetível de arianização; portanto, capaz de colaborar com os brancos na organização e civilização do país” (Vianna, 1920 *apud* Pereira, 2013:74)

Mas, em se tratando de pensar relações raciais no Brasil, não serão as teses do racismo científico, ou particularmente os trabalhos de Oliveira Vianna, que irão se estabelecer como orientação principal para pensar tais relações. No Brasil, como já comentado, se estabelecerá a perspectiva de pensar as relações raciais através do princípio da harmonia e passividade, e o autor mais representativo desta perspectiva será Gilberto Freyre. As obras de Freyre, especialmente *Casa Grande e Senzala* (1933), serão um marco para pensar o que se convencionou chamar de “mito da democracia racial”. Freyre subverte a imagem negativa da mistura racial cara às teorias racistas do final do século XIX, e trabalha uma positivização da miscigenação. Além disso, sua

obra é conhecida por acentuar as contribuições positivas que negros, índios e mestiços teriam para a "cultura brasileira".

Todavia, a maneira como essa miscigenação é trabalhada por Freyre em *Casa Grande e Senzala* merece ser problematizada. Primeiramente, pensar em termos de "contribuição do negro e do índio" é como considerar o homem branco como a figura principal dessa relação. Em outras palavras, é como se a cultura do branco colonizador fosse uma base ou um eixo principal para o que viria a tornar-se a "nação brasileira", as culturas africanas e indígenas, nesta lógica, teriam contribuído apenas com elementos. Além disso, para alguns autores, *Casa Grande e Senzala* dedica mais atenção à "Casa Grande" (sendo trabalhada na obra de Freyre muitas vezes como sinônimo de Brasil) do que propriamente à senzala (Albert, 2005 *apud* Pereira, 2013).

Ainda no que diz respeito à questão da miscigenação, a tese de Freyre trabalha a ideia de "zonas de confraternização" entre senhores e escravos no Brasil colonial. Este autor destaca especialmente as relações entre homens brancos senhores de terra e mulheres negras escravas ou indígenas para caracterizar tais zonas. Estas relações determinariam, por sua vez, o início do processo de miscigenação da população brasileira, e o autor utiliza-as como forma de caracterizar essa perspectiva abrandamento das relações raciais no Brasil colonial[36]. Entre outros autores, Hanchard (2001) problematiza o sentido harmônico imbricado em tais relações:

> Na reconstrução freyriana do Brasil pré-industrial, a miscigenação ocorre, a princípio, apenas entre homens brancos possuidores de terras e mulheres de grupos sociais indígenas e escravizados, e nunca entre homens escravizados e mulheres brancas. Portanto, seja qual for o grau de humanidade que Freyre infira dessas relações, elas eram,

[36] "A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre conquistadores e conquistados, senhores e escravos. Embora essas relações entre homens brancos e mulheres de cor não deixassem de ser relações de "superiores" com "inferiores", e, na maioria dos casos, de fidalgos desiludidos e sádicos com escravas passivas, elas foram mitigadas pela necessidade que muitos colonos sentiam de criar família (...). A miscigenação, largamente praticada, tendeu a modificar a enorme distância social que se haveria preservado, não fosse por isso, entre a casa grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária baseada na escravidão conseguiu fazer pela criação de uma aristocracia, dividindo a sociedade brasileira nos extremos opostos de pessoas bem nascidas e escravos, com um remanescente exíguo e insignificante de homens alforriados espremido entre os dois, foi anulado, em grande parte, pelos efeitos sociais da miscigenação (...); a índia (...) ou a negra, e depois a mulata, a neta e a bisneta de negros que se tornaram criadas, concubinas e até esposas legítimas de senhores brancos, exerceram uma poderosa influência em prol da democracia social no Brasil" (Freyre *apud* Hanchard, 2001: 71)

> objetivamente, relações de dominação e subordinação entre possuidores e possuídos, nas quais os papéis raciais e sexuais eram transformados em mercadoria, conforme as preferências e escolhas dos senhores de escravos. (Hanchard, 2001: 71-72)

Acerca da expressão "democracia racial", embora a ideia seja associada à Gilberto Freyre, este autor não utiliza tal termo em sua obra. Freyre faz uso apenas da expressão "democracia étnica" em seus textos. Não se sabe ao certo quando a expressão "democracia racial" começou a ser utilizada no Brasil, mas Guimarães (2003 *apud* Pereira, 2013) aponta alguns indicativos:

> [a]o que parece o termo foi usado pela primeira vez por Arthur Ramos, em 1941, durante um seminário de discussão sobre democracia no mundo pós-fascista. Roger Bastide, num artigo publicado no Diário de São Paulo em 31 de março de 1944, no qual se reporta a uma visita feita a Gilberto Freyre, em Apipucos, Recife, também usa a expressão, o que indica que apenas nos 1940 ela começa a ser utilizada pelos intelectuais. Teriam Ramos ou Bastide cunhado a expressão ou a ouvido de Freyre? Provavelmente, trata-se de uma tradução livre das ideias de Freyre sobre a democracia brasileira. Este, como é sabido, desde o meado dos 1930, já falava em "democracia social" com o exato sentido que Ramos e Bastide emprestavam à "democracia racial", ainda que, nos seus escritos, Gilberto utilize a expressão sinônima "democracia étnica" apenas a partir de suas conferências na Universidade da Bahia, em 1943. (Guimarães, 2003: 1-2 *apud* Pereira, 2013: 80-81)

O discurso da democracia racial também se caracteriza por marcar uma distinção entre o modo como as relações raciais funcionariam no Brasil em comparação a outros países, como os Estados Unidos. Enquanto que para o primeiro contexto estabelece-se a ideia de existência de intensa miscigenação da população, logo, sem distinção clara de raça e, muito menos, conflitos raciais (o racismo, quando admitido, se caracterizando como prática isolada, ao invés de estrutural), o segundo contexto seria marcado por processos de intensa discriminação e segregação racial. Este discurso acabou sendo difundido também para fora do país, corroborando o "mito" de o Brasil viveria um paraíso em termos raciais:

> É impressionante como os editores do *Chicago Defenser*[37] olhavam para o Brasil até meados dos anos 1930 e viam muitos exemplos a serem seguidos – tanto no que se refere à possibilidade de viver num contexto de "harmonia racial" quanto a algumas formas de luta implementadas por negros brasileiros, em especial, demonstravam abertamente sua admiração pela Frente Negra Brasileira (Pereira, 2009: 119)

Em resumo, as ideias acerca da constituição das relações raciais no Brasil, expressas na obra de Gilberto Freyre e de outros intelectuais, assim como a adesão às mesmas, contribuíram para o estabelecimento do discurso de que no Brasil existe uma igualdade racial, deste modo, não havendo no país um cenário de discriminação e conflito racial nos moldes de países como a África do Sul e os Estados Unidos. Mais do que isso, tal discurso estabelece que mesmo a distinção entre negros e brancos não é possível ser feita de forma clara, como nos países citados acima, tendo em vista que a "nação brasileira" é composta por mestiços.

Hanchard (2001) aponta a dificuldade de se enxergar no Brasil a existência da discriminação, da violência e das desigualdades raciais justamente devido à política de mascaramento das diferenças raciais efetuada pelo Estado e alimentada pelo discurso do "mito" da democracia racial:

> No nível do Estado, a política social procurou mascarar ou minimizar as diferenças raciais. A conseqüência mais nociva disso, entretanto, é a incapacidade de muitos cidadãos brasileiros de identificar quaisquer problemas raciais, bem como o não reconhecimento de que de fato existem no Brasil problemas específicos de discriminação, violência e desigualdade raciais (Hanchard, 2001: 65)

Podemos tornar mais específica esta reflexão de Hanchard se pararmos para pensar acerca da produção de subjetividade atrelada ao discurso que atravessa os indivíduos mais afetados pelo que ele nega: a discriminação racial. Conforme discutido

[37] Jornal da imprensa negra norte-americana, fundado em 1905 (Pereira, 2009)

no capítulo 2 desta dissertação, a formação de *consciência racial* para os militantes do movimento negro está atrelado ao processo de reconhecer-se negro e também de identificação das ações de caráter discriminatório que já sofreram ou sofrem. Assim, por exemplo, quando Leninha atribuiu, em seu relato, à mãe uma responsabilidade na formação de sua *consciência racial* é porque esta última apontava para a filha a segregação racial existente em espaços como, por exemplo, os hospitais (onde negros ocupam cargos de menor remuneração).

Para os militantes do movimento negro de Caxias que conheci, a trajetória deles é diferenciada da maioria da população negra brasileira. Segundo eles, a maioria da população não se reconhece negra e, muitas vezes, não consegue identificar o racismo vivenciado. As ações de "conscientização", portanto, são pensadas a fim de mudar esse quadro. Ou seja, "conscientizar" seria também questionar o discurso de que não existe discriminação ou segregação racial no Brasil. E para elucidar esta afirmação, cabe falar um pouco de algumas experiências de racismo vivenciadas ou presenciadas por militantes do movimento negro de Caxias.

3.3. "A experiência vivida do negro" [38]

Em contraposição ao discurso que prega a existência de igualdade racial no Brasil, tão presente no cotidiano das pessoas que fazem movimento negro e, de forma geral, da população negra que vive no país, a vivência da discriminação (ou a percepção da mesma a partir da "tomada de consciência", conforme discutido no capítulo 2) faz com que estas pessoas enxerguem o quanto essa dita igualdade está distante de ser alcançada e, no caso dos militantes do movimento negro, busquem na militância um modo de conquistá-la.

Nos casos de racismo relatados nas reuniões do "Conselho do Negro" (vivenciados pelos conselheiros e militantes do movimento negro ou por outras pessoas, mas presenciados por eles) e nas entrevistas com os militantes fica nítido o quanto a

[38] Em referência ao capítulo cinco de *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon (2008)

discriminação e a segregação raciais caracterizam o Brasil, não o diferindo de maneira tão expressiva de países como os Estados Unidos e a África do Sul. Reportando as palavras de um dos militantes entrevistado: "Aqui nós temos o nosso próprio *apartheid*. Olha para as favelas, olha para os presídios. Agora, vê onde estão os pretos".

Conforme a fala acima aponta, a segregação racial no Brasil é nítida ao se observar que a maior parte da população negra encontra-se em situação sócio-econômica precária e ocupando espaços marginalizados da sociedade. Em contrapartida, os espaços mais privilegiados são majoritariamente (quando não quase que totalmente) brancos. Tal fato, evidentemente, possui raízes históricas, atreladas ao processo de diáspora forçada e escravidão dos negros no período colonial e a consequente marginalização dos mesmos na sociedade já não mais escravocrata, mas que manteve uma estrutura racista vigente.

Torna-se interessante destacar também que mesmo para o negro que consegue alcançar esses espaços mais privilegiados da sociedade, a discriminação também é vivida. Para citar um exemplo, Zumba, relatou em entrevista alguns episódios de discriminação racial que sofreu quando era vereador do município de Duque de Caxias. Para Zumba, quando o negro ocupa "determinadas funções", a discriminação é mais sentida. Dentre os episódios relatados pelo ex-vereador, está um que, segundo ele, gerou grande repercussão na cidade, sendo noticiado pela imprensa. Na ocasião, Zumba quase foi impedido de realizar compras em um supermercado, pois os funcionários do mesmo desconfiavam da documentação de vereador que ele portava:

> Eu fui muito discriminado. Porque se diz: "Ah, porque não tem, não tinha discriminação...". Não, tem discriminação. Principalmente, quando eu ocupo determinadas funções. (...) Eu tive um problema com as Casas Sendas. Isso deu um problema... Foi pra justiça, deu imprensa... Criaram um rebuliço porque eu fui comprar lá e, após a compra, eu fui pagar no cheque. Quando você ia pagar no cheque, eles pediam a identidade. E, nesse dia, eu saí de casa correndo e não havia trazido os meus documentos que eu sempre trazia. Aí o único documento que eu tinha era a identidade de vereador e eles não aceitaram. A moça do caixa não aceitou. Eu mandei chamar o gerente e o gerente não aceitou. No final, ele falou: "Olha, vamos quebrar o seu galho". E não era quebrar galho... Eu percebi que a questão não

> era uma questão de documentos, era uma questão de aparência. (...) Talvez se naquele momento se eu fosse branco e tal, ele iria aceitar.

Outro caso de racismo relatado, desta vez por Leninha no intervalo de uma reunião do Conselho, se insere dentro de uma cena bastante comum presente no cotidiano das cidades brasileiras. A situação foi presenciada por ela, por uma funcionária da secretaria de cultura e por uma colaboradora do COMDEDINEPIR, e o ato de racismo ocorreu numa lanchonete em que as mesmas estavam. Um funcionário deste estabelecimento teria discriminado um pedinte negro que entrou no local. Leninha relatou esse caso com maiores detalhes na entrevista que a mesma concedeu para esta pesquisa:

> Eu vou te dar um exemplo do que aconteceu comigo, com a Kátia e a professora Elisa. Nós fomos fazer um lanche no dia internacional da mulher. Nós fomos naquela lanchonete ali do lado, a Doçura da Sônia. (...). Quando eu cheguei lá, eu sentei de costas e as meninas sentaram de frente. Eu pedi as nossas coisas, o rapaz já ia trazer. E chegou um moleque negro pedinte. Ele: 'pode pagar um bolinho e um Guaravita pra mim que eu estou com fome?'. As pessoas olharam. Eu estava assim, de costas. Aí o rapaz, negro, que estava no caixa, saiu em direção a ele: 'sai, sai, sai'. Aí eu falei: 'dá uma coxinha e um refrigerante pra ele'. O menino se afastou e foi para a entrada da loja. E ele estava com umas coisas da mãe e tal. Daqui a pouco veio um rapaz de verde com um apito. Aí eu olhei assim e falei pro caixa: 'Você chamou a segurança?' 'Chamei porque eu tenho que resguardar a integridade dos meus usuários'. Aí eu falei: 'Mas se fosse um cara branco?' (...) Na hora eu fiquei tão nervosa com aquele ato que eu não tive a ação que eu deveria ter, que era a de denunciar, ir numa delegacia... (...) E a gente vive isso diariamente.

Interessante destacar que Leninha procura frisar, em sua fala, que o funcionário que cometeu o ato de discriminação também era negro. Deste modo, com a fala de Leninha, podemos destacar uma das faces mais perversas do racismo: a maneira como esse regime de poder influencia na produção de subjetividade mesmo de suas vítimas.

Frantz Fanon (2008) é um autor interessante para pensar sobre essa questão. Em sua obra, *Pele Negra, Máscaras Brancas,* o autor analisa o impacto do colonialismo europeu nos diferentes aspectos da vida dos negros antilhanos. Através de relatos vívidos e uma escrita crua, o autor destrincha talvez a face mais perversa da experiência colonial: o racismo "internalizado" pelos próprios colonizados. Segundo Fanon, o negro das Antilhas é aprisionado por um comportamento psicopatológico, caracterizado pelo que o autor define como *negrofobia*. Tal comportamento se estabelece com base numa lógica maniqueísta de mundo, em que é ensinado ao negro que o mesmo só tem um destino para humanizar-se: tornar-se branco.

O autor define como comportamentos comuns nas Antilhas o negro se orgulhar ao descobrir que possui algum antepassado branco e se lisonjear com comentários de cunho racistas, como: "você é inteligente como um branco". E, não é difícil compreender tais comportamentos se considerarmos, por exemplo, a produção de representações sobre os negros consumidas na colônia que Fanon faz menção:

> As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafogo da agressividade coletiva. São jornais escritos pelos brancos, destinados às crianças brancas. Ora, o drama está justamente aí. Nas Antilhas – e podemos pensar que a situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do Mal, o Mal, o Selvagem, são sempre representados por um preto ou um índio, e como sempre há identificação com o vencedor, o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário "que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados", tão facilmente quanto o menino branco. (Fanon, 2008: 130-131)

Como reação a essa produção de representações negativas sobre o negro, temos a produção de discursos afirmativos pelos movimentos sociais. Discursos estes que buscam a valorização de tudo o que remete a uma negritude em contraposição ao discurso de caráter colonialista que enaltece até os dias atuais tudo o que foge ao padrão "homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual" (Deleuze e Guattari, 2012: 55). No caso do movimento negro

brasileiro, a luta pelo combate à violência cotidiana também se dá na busca de provar que tal violência de fato existe, ao contrário do que o discurso da democracia racial prega.

3.4. O que é ser negro para o movimento?

Embora eu tenha escutado durante o trabalho de campo por pessoas ligadas ao movimento negro que *ser negro é uma questão de reconhecimento* (tendo em vista que no Brasil seria difícil distinguir quem é negro e quem não é), esta não é a visão que traduz a forma como a maioria dos militantes que travei contato enxerga a questão racial. Conforme discutido no capítulo 2 desta dissertação, estar no movimento negro envolve um processo de se reconhecer negro. No entanto, há negros que não se reconhecem e é por eles e para eles também que o movimento luta.

A violência cotidiana da discriminação racial traduz de forma mais plena como quem faz movimento negro, especialmente os indivíduos ligados ao movimento mais político, enxerga a experiência de ser negro. Para elucidar este argumento, reporto a uma discussão realizada em uma reunião do COMDEDINEPIR. Os conselheiros estavam tentando decidir sobre o tema da Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas de 2014 que, como dito anteriormente, é considerada o evento mais importante do Conselho.

Havia duas propostas para o tema do evento que ocorre na semana do Dia Nacional da Consciência Negra (20 de novembro). O primeiro tema proposto por uma das conselheiras era: "Zumbi dos Palmares, o guerreiro de ontem, hoje e sempre", enquanto que o segundo tema se intitulava: "Zumbi dos Palmares: força, resistência e reparação sempre". Embora muitos conselheiros tenham achado a primeira sugestão mais forte em termos de sonoridade, o segundo tema acabou sendo escolhido para a Semana por, segundo alguns conselheiros, destacar a dimensão da *luta*.

Cláudia, conselheira representante do poder público, que é negra, relatou para mim durante o intervalo de uma reunião do Conselho que compartilha da visão do

movimento negro sobre a questão racial em muitos aspectos por, segundo ela, se interessar pela discussão travada pelo movimento. A conselheira foi quem sugeriu o tema que acabou sendo escolhido para a Semana: "Zumbi dos Palmares: força, resistência e reparação sempre". Ao me explicar porque pensou neste tema, ela comentou: "Eu pensei nesse tema porque nós negros vivemos uma resistência cotidiana. Você entra numa loja e te olham de um jeito desconfiado porque você é negro. Talvez você não entenda Natalia, porque você é branca, mas é uma luta cotidiana.".

Esta visão sobre a experiência de ser negro justifica o modo como o discurso de que no Brasil somos todos mestiços, logo ser negro é apenas uma questão de identificação com uma "identidade negra", pode gerar certo desconforto em quem vive a discriminação racial de perto. Assim, quando em um dos eventos do COMDEDINEPIR o secretário de cultura da cidade (e também presidente do Conselho), que é branco, declarou que se considerava negro também, a fala do mesmo não foi muito bem recebida por todos.

Na solenidade de abertura do evento organizado pelo COMDEDINEPIR no dia 13 de maio, o secretário de cultura de Duque de Caxias, em sua fala, comentou sobre o quanto o mesmo se sentia honrado em presidir o Conselho e sobre a sua admiração por figuras importantes para o movimento negro como o poeta Solano Trindade (o homenageado do evento). Em um momento de sua fala, o secretário acrescentou: "Porque eu me considero um negão de dois metros de altura". Após a fala do secretário, Leninha (vice-presente do Conselho) discordou da afirmação do mesmo (em tom leve, para não causar nenhum constrangimento): "Secretário, você não é um negão não, mas podemos debater isso depois".[39]

O pronunciamento do secretário de cultura se aproxima da fala do apresentador do evento organizado pelo Grupo Afro Cultural Ojuobá Axé na Semana da Consciência Negra relatada no primeiro capítulo: "Aqui é Brasil, não existe ninguém cem por cento negro ou cem por cento branco". Esta fala, de certa forma, confirma a ideia implícita na fala do secretário de que, no Brasil, um branco também pode se considerar negro, afinal, conforme o discurso da democracia racial alude, seríamos uma "nação mestiça".

[39] Leninha, em entrevista concedida para esta pesquisa, reforçou a sua visão sobre raça implícita na resposta ao secretário: "O secretário está doido de falar que é um negão de dois metros de altura. Não existe essa miscigenação que falam: negro é negro e branco é branco."

Em resumo, falas como as relatadas acima reforçam a ideia de que vivemos uma igualdade racial no Brasil que permite que a característica de ser negro seja uma simples escolha dos que se identificam como tal e não uma condição de quem vivencia de perto a discriminação racial. Segato (2006) apresenta uma conceituação de raça pertinente para esta discussão. Segundo a autora, a raça não é uma qualidade inerente ao sujeito (numa acepção biológica), mas "uma forma de qualificar ancorada no olhar que recai sobre ele", ou seja, a raça é um signo, logo "o seu sentido depende de uma atribuição, de uma leitura socialmente compartilhada e de um contexto histórica e geograficamente delimitado" (: 217):

> Numa sociedade desta característica, ser negro significa exibir traços que *lembram* e remetem à derrota histórica dos povos africanos perante os exércitos coloniais e sua posterior escravização. De modo que alguém pode ser negro e não fazer diretamente parte dessa história – isto é, não ser descendente de ancestrais apreendidos e escravizados -, mas o significante negro que exibe será sumariamente lido no *contexto* dessa história. (: 218)

Conforme dito no início deste capítulo, a visão sobre relações raciais baseada no discurso da democracia racial pôde ser percebida durante o trabalho de campo através de um olhar guiado para a micropolítica (Deleuze e Guattari, 2012) dos fenômenos sociais. Nos eventos presenciados em campo, como o Seminário de Saúde da População Negra e os eventos do "Conselho do Negro", apesar dos temas girarem em torno de políticas afirmativas para a população negra, em comentários sutis e brincadeiras jocosas, ou seja, no campo das microrrelações, a vigência de um discurso deslegitimador da causa racial, operado com base no discurso da democracia racial, pôde ser percebido.

Esse olhar direcionado para a micropolítica também nos guiou especialmente na análise das reuniões do COMDEDINEPIR, ou "Conselho do Negro", o espaço de preferência adotado por este trabalho para pensar a relação do movimento negro com o Estado.

3.5. O "Conselho do Negro" e as sobrecodificações do aparelho de Estado

Em uma reunião do COMDEDINEPIR, no mês de outubro do ano de 2014, em que a pauta era a organização da Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas do mesmo ano, um dos conselheiros informou que estavam para serem abertos dois concursos públicos em Duque de Caxias, um referente à área de educação e outro referente a um cargo administrativo na Câmara dos Vereadores do município. Ambos os concursos não previam cotas raciais. Uma das conselheiras – Ana Paula ou "Índia", como é mais conhecida - sugeriu, então, que o Conselho discutisse a implementação da política de cotas no município de Duque de Caxias[40]. Segundo os conselheiros, era um absurdo não ter uma lei voltada para a existência de cotas nos concursos num município com uma população negra tão expressiva como Caxias[41].

A vice-presidente Leninha, que presidia a referida reunião devido à ausência do presidente, propôs ao Conselho encaminhar com urgência um ofício para o secretário de educação de Duque de Caxias e outro para a Câmara dos Vereadores com o tema "Cotas Raciais", a fim de tentar marcar reuniões com estas autoridades para discutir a implementação de cotas no município. Como era uma sexta-feira, Leninha sugeriu que isto fosse feito na segunda-feira seguinte e pediu aos conselheiros que tivessem disponibilidade para irem à sala do Conselho neste dia para ajudarem a escrever e entregar tal documento.

Fui à sala do Conselho apenas na terça-feira e perguntei à secretária do COMDEDINEPIR, Carla, se os conselheiros haviam conseguido fazer o ofício e entregá-lo na Secretaria de Educação e na Câmara dos Vereadores. Carla me passou que ela e Cândida, conselheira representante do poder público, fizeram um esboço de lei com base numa lei estadual sobre cotas. Segunda Carla, Cândida, que tem experiência na política institucional, comentou que "*as leis são feitas assim, você altera o que já existe".* Além desse esboço de lei, elas prepararam dois ofícios para serem entregues ao secretário de educação e à Câmara dos Vereadores.

---

[40] Embora seja lei nos âmbitos federal e estadual, nem todos os municípios possuem uma lei referente à implementação de cotas raciais em concursos públicos.

[41] Segundo o censo do IBGE de ano de 2000, Duque de Caxias é a terceira cidade com a maior população de negros ("pretos" e "pardos") do estado do Rio de Janeiro em termos absolutos e está entre as dez maiores em termos relativos.

Ainda enquanto eu estava na sala do Conselho, “Índia” chegou momentos depois e também questionou à Carla se os conselheiros haviam entregue algum documento para o secretário de educação, principalmente, e na Câmara. Carla disse que ela mesma deixou na secretaria de educação um ofício para ser entregue ao secretário, com o assunto “Concurso Público”.

Imediatamente, “Índia” criticou os termos usados para classificar o assunto do documento. Ela explicou que faria toda diferença se o assunto fosse mais específico, como, por exemplo, “Cotas Raciais em Concursos Públicos”. Segundo “Índia”, o assunto do documento colocado de forma vaga, como “Concurso Público”, poderia não chamar atenção do secretário e este poderia até mesmo ignorá-lo. “Índia” comentou que já estava há anos na política e entendia mais que outros desses detalhes de natureza burocrática que, segundo ela, fazem toda diferença no processo de tentativa de diálogo com o Estado. Nas palavras dela: *“Política é negociação. Mas a gente tem que entregar tudo mastigadinho para o governo, senão ele não negocia com a gente”.*

Não tomei conhecimento de que a tentativa de diálogo do “Conselho do Negro” com a Secretaria de Educação e a Câmara tenha dado algum fruto. No entanto, a frase de “Índia” serviu para elucidar, ao menos para a etnógrafa em seu trabalho de campo, a relação do aparelho de Estado com os atores externos ao mesmo, como os movimentos sociais. Conforme observado em campo, o Estado se relaciona com o movimento negro partindo do pressuposto de que o movimento deve se sujeitar à linguagem própria dele, expressa numa macropolítica (Deleuze e Guattari, 2012) operada por representações, segmentações duras e, principalmente, pelo que os autores denominam de *máquina abstrata de sobrecodificação.*

O COMDEDINEPIR é um espaço marcado por essa linguagem do Estado, tendo em vista que ele se localiza num espaço próprio do Estado, no caso, representado pela instância da municipalidade, que é a secretaria de cultura, e compreende representantes do mesmo. Portanto, o Conselho torna-se um espaço fortemente caracterizado por essas *sobrecodificações do aparelho de Estado* (Deleuze e Guattari, 2012) expressas pela linguagem da lei, da legitimidade dos papéis (como os “ofícios”, as atas etc.), das segmentações “duras” do espaço e das diferentes dimensões da vida social (expressas,

por exemplo, pela existência de uma secretaria voltada para "cultura" e outra para "educação"), as hierarquizações dos cargos, entre outros exemplos.

A fim de compreender melhor como se estabelece essa relação entre o movimento negro e o Estado torna-se interessante dedicar algumas palavras às reflexões de Deleuze e Guattari (2012) acerca da molaridade e molecularidade dos processos sociais. Conforme ressaltamos anteriormente, o *aparelho de Estado*, na visão destes autores, opera a partir de representações, sobrecodificações e segmentações duras para lidar com a multiplicidade de formas existenciais. O campo das sobrecodificações e da segmentaridade dura é definido por esses autores como o campo da macropolítica, onde processos caracterizados como molares se desenrolam.

Em contraposição ao campo da macropolítica tem-se a micropolítica, marcada por processos caracterizados como de ordem molecular. A micropolítica está atrelada à esfera do desejo (produzido por agenciamentos, ou seja, por encontros entre enunciados, pessoas, objetos etc.) e, de modo geral, à esfera das microrrelações, marcadas por "todo um mundo de microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo (...)". (Deleuze e Guattari, 2013: 99).

É importante frisar que *molar* e *molecular* são processos que coexistem no meio social. Logo, embora espaços representativos do Estado se orientem com base numa política molar, uma micropolítica também se faz presente nesses espaços, muitas vezes questionando as segmentaridades mais duras e seus códigos. Assim, por exemplo, a burocracia operada em espaços como o da Secretaria de Cultura e Turismo de Duque de Caxias, com suas repartições fixas ("segmentos duros") e centralizações é ao mesmo tempo desafiada por fluxos moleculares que dissolvem tais limites, como os estabelecidos devido a ações não intencionadas ou mesmo a ações direcionadas a burlar tal burocracia por motivos quaisquer.

> Não basta definir a burocracia por uma segmentaridade dura, com divisão entre as repartições contíguas, chefe de repartição em cada segmento, e a centralização correspondente no fundo do corredor ou no alto da torre. Pois há ao mesmo tempo toda uma segmentação burocrática, uma flexibilidade e uma comunicação entre repartições,

> uma perversão de burocracia, uma inventividade ou criatividade permanentes que se exercem inclusive contra os regulamentos administrativos. (Deleuze e Guattari, 2012: 100)

Da mesma forma que uma micropolítica atravessa espaços designados por uma lógica do Estado, os movimentos sociais também são atravessados por vetores molares. No caso do movimento negro de Caxias, a macropolítica atravessa o mesmo de diversas formas, seja na busca de operacionalização da linguagem do Estado a fim de conseguir dialogar com ele e conquistar políticas públicas que beneficiem a população negra, seja na forma como discursos hegemônicos característicos da visão do Estado sobre relações raciais, como o discurso da democracia racial, atravessam o movimento e se instauram nele.

Acerca deste último ponto, de maneira geral, a visão característica do movimento negro brasileiro no que tange a pensar as relações raciais no país é uma visão crítica ao discurso da democracia racial. No entanto, é importante ressaltar que não é incomum ouvir de pessoas ligadas ao movimento negro comentários que, de alguma maneira, reforçam esse discurso[42].

No que tange à "linguagem do Estado", quando nos referimos à mesma, queremos dizer que seus códigos (burocracia, leis, documentos "oficiais", hierarquização dos cargos etc) operam no espaço social e *sobrecodificam* as relações que o Estado estabelece com outros atores sociais. Tais sobrecodificações, no entanto, estão sempre sujeitas a fluxos (fluxos de *quanta*) que subvertem tais códigos.

> Eis como se poderia distinguir a linha de segmentos e o fluxo de *quanta*. Um fluxo mutante implica sempre algo que tende a escapar aos códigos não sendo, pois, capturado, e a evadir-se dos códigos, quando capturado; e os *quanta* são precisamente signos ou graus de desterritorialização no fluxo descodificado. Ao contrário, a linha dura

[42] Da mesma forma que representantes do Estado podem assumir uma visão crítica de tal discurso.

> implica uma sobrecodificação que substitui os códigos desgastados e os segmentos são como que reterritorializações na linha sobrecodificante ou sobrecodificada. (Deleuze e Guattari, 2012: 108)

No COMDEDINEPIR, embora alguns conselheiros representantes da sociedade civil, que em sua maioria pertencem ao movimento negro, tenham experiência com a política mais institucionalizada (graças ao envolvimento com partidos políticos ou movimento sindicalista, por exemplo), outros não possuem tal familiaridade com essa política. No entanto, de modo geral, todos compartilham a vontade de discutir a questão racial no espaço do Conselho e realizar ações voltadas para a população negra.

Todavia, para conseguir dialogar com o Estado é necessário conhecer a linguagem do mesmo. Tal fato relaciona-se com o argumento utilizado por alguns conselheiros mais familiarizados com a burocracia do Estado de que todos os membros do COMDEDINEPIR, especialmente os representantes da sociedade civil, deveriam passar por um curso de formação de conselheiros, já que um conhecimento maior sobre como operam organizações como um conselho por todos auxiliaria de forma expressiva o *avanço* do "Conselho do Negro". Trata-se da ideia de "profissionalização dos conselheiros" apresentada anteriormente.

Assim, por não estarem familiarizados com essa linguagem do Estado, alguns conselheiros não têm a mesma desenvoltura que outros durante essa tentativa de diálogo. Para citar um exemplo, no caso das atividades realizadas pelas instituições do movimento negro em particular, estas para conseguirem algum apoio do governo no que tange à disponibilização de infra-estrutura ou verba para estas atividades, precisam, no mínimo, fazer um requerimento em ofício (embora, na maioria dos casos, a realização de projeto é o mais recomendada). Os ativistas que possuem maior facilidade com a realização desses tipos de documento acabam tendo mais chances de conquistar apoio para as suas atividades e visibilidade para as suas ações.

Em outras palavras, um ativista do movimento negro pode idealizar uma atividade, junto ao movimento do qual faz parte, que possua um impacto expressivo e positivo para a população negra da cidade. No entanto, se o mesmo não souber transpor suas ideias na forma de "ofícios" ou "projetos" (ou seja, se o mesmo não souber

“entregar tudo *mastigadinho* para o governo”, conforme as palavras de “Índia”), dificilmente ele conseguirá apoio do governo.

Entretanto, é importante ressaltar que mesmo se apropriando da linguagem “oficial” do Estado a fim de conseguir *negociar* com o mesmo, isto não significa que a negociação trará resultados. Em outras palavras, um ativista do movimento negro pode entregar tudo *mastigadinho* para o Estado, ou seja, entregar todas as suas reivindicações na forma de ofícios, cartas, leis, projetos etc, mas ainda assim não conseguir o apoio que deseja. Em outras palavras, se apropriar da linguagem do Estado é o pressuposto para que este negocie com o movimento (“(...) senão ele [o governo] não negocia com a gente”), mas não garante que o movimento conquiste algo de fato.

Assim, por exemplo, quando o COMDEDINEPIR estava organizando o seu evento mais importante – a Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas -, mesmo com o projeto entregue com antecedência para os representantes do governo, os conselheiros conseguiram uma verba muito inferior à esperada para o evento. Segundo os militantes do movimento negro, todos os anos os conselheiros enfrentam dificuldades na realização de suas atividades, especialmente por falta de recursos financeiros.

Por fim, outra situação em que uma macropolítica se instaura no movimento relaciona-se à maneira como as sobrecodificações do Estado também são invocadas internamente de modo a interferir em espaços de diálogo potencialmente autônomos e formas singulares de se organizar politicamente. O melhor exemplo estaria na discussão em torno do quórum das reuniões do “Conselho do Negro”.

A questão do quórum e outras exigências instituídas pela lei (especialmente no que concerne à frequência de reuniões) comumente são postas em discussão nas reuniões do COMDEDINEPIR. A Lei estabelece que as reuniões devem se realizar com a presença de 50% dos conselheiros mais um. Além disso, ela determina que o Conselho deve se reunir ordinariamente em sessões mensais e, extraordinariamente, quando convocado pelo Presidente “ou, pelo menos, por 9 (nove) membros” com antecedência de, no mínimo, cinco dias.

No entanto, as reuniões são comumente muito esvaziadas e a frequência das mesmas varia a cada mês. Além disso, ao menos no ano em que realizei o trabalho de

campo, dificilmente se estabelecia se a reunião agendada possuía caráter ordinário ou extraordinário. Logo, há um não cumprimento das normas que regem o Conselho que, aliás, provoca questionamentos por alguns conselheiros. Por outro lado, conforme observado em campo, o cumprimento total de tais normas, até certo ponto, inviabiliza o próprio Conselho, tendo em vista que obrigar todos os conselheiros a comparecem às reuniões é uma tarefa praticamente impossível. E, segundo alguns, independente de quórum, o Conselho precisa ser "tocado".

Portanto, um dos dilemas enfrentados pelo Conselho é o questionamento sobre o cumprimento da Lei que rege o mesmo. Alguns conselheiros questionam a legitimidade de uma reunião sem quórum enquanto outros ressaltam a importância dos conselheiros se unirem para as atividades, independente de quórum ou de outras determinações da lei e do regimento interno. Em outras palavras, enquanto alguns conselheiros questionam a pertinência de algo não legítimo (como uma reunião sem quórum), ou seja, de algo que desvia, de alguma maneira, do domínio da linguagem do Estado; outros ressaltam a importância do movimento negro tocar o Conselho "ao seu modo", a fim de conquistar ações direcionadas ao combate à discriminação racial na cidade.

Para finalizar essa discussão em torno da macro e micropolítica dos processos sociais, concluo que da mesma forma que Deleuze e Guattari (2012) se preocupam em apontar que a opressão pode se dá tanto num campo molar como molecular (como é o caso dos microfascismos) (:102), os movimentos sociais podem trabalhar movimentos de resistência também nesses dois campos. Conforme comentado anteriormente, com a implementação de leis e políticas públicas voltadas para a população negra, o movimento negro se instaura no campo da macropolitica. No entanto, a macropolítica do aparelho do Estado pode, em muitas situações, atrapalhar o desenvolvimento das ações do movimento, e a resistência às sobrecodificações deste aparelho acaba se tornando uma forma de luta, agora no campo molecular, para que o movimento "seja tocado". Assim como o combate a discursos que se instaram nas microrelações – como o "mito" da democracia racial -, e enfraquecem o movimento, se torna também uma forma de resistência no campo da micropolítica.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste trabalho, volto a refletir sobre a questão principal que surgiu quando iniciei a pesquisa de campo: o que seria fazer movimento negro em Caxias? Como pôde se perceber ao longo desta dissertação, com a ajuda das pessoas que fazem o movimento negro *d*e Caxias, assim como dos autores que me auxiliaram nas reflexões realizadas durante o processo de escrita, esta primeira questão me levou a outras, como: "o que seria *política* para as pessoas que fazem movimento negro em Caxias?"; "o que seria fazer movimento social em espaços atrelados ao poder público?"; "como se estabelecem as relações raciais no Brasil para essas pessoas?"; "o que significa ser negro no Brasil?".

Quando direcionei a questão central deste trabalho para as pessoas que atravessaram esta pesquisa, percebi que existiam concepções diversas sobre o que seja fazer movimento negro. Em campo, observei que grupos com orientação mais política defendiam que a atuação do movimento negro deveria se direcionar para um trabalho de "conscientização política" na população. Por outro lado, sujeitos ligados a movimentos culturais comumente acusavam tais grupos de utilizar o movimento negro para propósitos político partidários, e defendiam que a luta em torno da causa racial deveria se concentrar, fundamentalmente, na valorização de uma identidade negra e de uma cultura afro.

Tais concepções acerca de um modo ideal de fazer movimento negro esbarram, por sua vez, em diferentes significados do que seja a política. Enquanto os movimentos culturais, muitas vezes, atribuíam um valor negativo para o que eles chamavam de política, sujeitos ligados aos movimentos políticos faziam o contrário: relacionavam o exercício do que eles denominam de política como uma prática fundamental para a transformação social. Portanto, em campo, a política assumia muitos significados. Muitas vezes ela era tida como sinônimo de cargos atrelados à "política profissional" (cargo de prefeito, vereador etc) ou de espaços considerados políticos (Câmara dos Vereadores, por exemplo). Em outras situações, determinadas ações isoladas do contexto da "política profissional" eram consideradas "fazer política" (acordos ou negociações com "rivais", por exemplo).

Durante o trabalho de campo, também esbarrei com concepções diversas sobre relações raciais, mais especificamente sobre como essas relações se constituem no Brasil. Tais concepções surgiram no processo de pesquisa quando direcionei a questão central ("O que é fazer movimento negro?") pra uma escala de análise mais ampla. Em outras palavras, quando busquei entender os significados de fazer movimento negro não apenas a partir do próprio movimento, mas na relação das pessoas que o compõem com outros atores/grupos/instâncias, especialmente com o Estado.

Observei que a visão das pessoas que fazem movimento negro sobre relações raciais não difere consideravelmente. Em linhas gerais, tal visão se expressa através do argumento de que no Brasil as relações raciais se caracterizam pela presença de discriminação e segregação. Esta visão característica do movimento negro difere da visão do Estado sobre tais relações, que vai numa direção oposta: para a caracterização das relações raciais no contexto brasileiro como relações pacíficas e harmônicas (o chamado "mito" da democracia racial).

Esse conflito de visões sobre relações raciais acaba, por sua vez, influenciando a visão (ou as visões) sobre política que parte do movimento negro, como, por exemplo, através da construção da ideia de consciência racial/política. Sendo consciência racial uma noção atrelada ao processo de reconhecer-se negro e consciência política à perspectiva da luta contra a discriminação racial, para fazer movimento negro é preciso ter *consciência.* E ter consciência é também reconhecer que se vive num país em que a população negra sofre discriminação e segregação, ao contrário do que o discurso da democracia racial prega.

Por fim, a partir dessa relação entre movimento negro e discurso da democracia racial chego a algumas conclusões finais para a pergunta que fiz inicialmente. Utilizando dois conceitos trabalhados por Deleuze e Guattari (2012) para pensar os processos sociais (macropolítica e micropolítica), chego ao argumento de que fazer movimento negro é travar uma *luta* em dois campos: no campo da macropolítica – ou seja, no campo mais formal, do instituído –, por exemplo, na conquista de leis de política afirmativas ou na realização de eventos com financiamento do Estado para a discussão da questão racial; e, especialmente, no campo da micropolítica – ou seja, no espaço das microrelações.

Conforme observado em campo, mesmo nos espaços instituídos pelo Estado para debater a questão racial – como o "Conselho de Negro" estudado –, nas microrelações (como o espaço das conversas informais, por exemplo), as pautas do movimento negro são constantemente desconsideradas por atores de fora do movimento, através de argumentos que corroboram com o "mito" da democracia racial. E os conselheiros e ativistas do movimento se vêem tendo que questionar tal "mito" em diversas situações, a fim de combater o discurso que desqualifica não só a atuação do movimento negro em Caxias, como no Brasil.

Entre outras palavras, fazer movimento negro em Caxias talvez não esteja tão distante de se movimentar na luta contra a discriminação racial em outros espaços/tempos, especialmente quando pensamos no que se convencionou chamar de Brasil. Apesar das cisões dentro do movimento de Caxias, experiências comuns – a discriminação racial, a *formação* de *consciência racial e/ou política* – atravessam a trajetória das pessoas que fazem movimento negro e convergem em tentativas de todos os lados de combater o discurso que afirma que não existe racismo no Brasil. Tais tentativas se configuram no trabalho com música afro; na promoção de seminários para se discutir o acesso aos serviços de saúde para a população negra; na "formação" política, entre outros exemplos.

Através de um olhar guiado para micropolítica dos processos sociais, chego à conclusão também de que fazer movimento negro perpassa, então, por uma dupla experiência de violência: a violência da discriminação racial e a violência de ouvir cotidianamente, por diversos atores sociais, que tal discriminação não existe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Verena & PEREIRA, Amilcar Araujo (Organizadores). Histórias do Movimento Negro: depoimento ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC – FGV, 2007.

ALBUQUERQUE, Walmira R. de & FILHO, Walter, Fraga. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm >.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol 2*. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol 3*. São Paulo: Ed. 34, 2012

DUQUE DE CAXIAS. Lei 1.394, de 28 de abril de 1998. Regulamenta o Artigo 17 das disposições transitórias da Lei Orgânica Municipal que cria a Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas, no período de 14 a 20 de novembro, que contará no Calendário Municipal de Atividades Cultural. s.n.t.

_____. Lei 1.975, de 16 de junho de 2016. Cria o Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial e Étnica de Duque de Caxias e dá outras providências. s.n.t.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOOTE-WHITE,William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maia e Schmidt, 1933.

GOLDMAN, Márcio. *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

GOLDMAN, Márcio & SILVA, Ana Claudia Cruz da. Os muitos movimentos negros. São Paulo: Folha de São Paulo, 23/11/2008.

GREGÓRIO, Maria do Carmo. Solano Trindade: Raça e Classe, Poesia e Teatro na Trajetória de um Afro-Brasileiro (1930-1960). Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2006 (Dissertação de Mestrado)

HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o Poder.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

IBGE. Censo 2010. Disponível em: http://www.censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30/03/2015.

MAGGESSI, Sandra Godinho. *Vozes Afro-Caxienses: Ecos Político–Culturais dos Movimentos de Resistência Negra*. Vassouras: Universidade Severino Sombra, 2006. (Dissertação de Mestrado em História Social)

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: objeto, método e alcance desta pesquisa. In: *Argonautas do Pacífico Ocidental.* São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MUNANGA, Kanbengele. 1986. *Negritude: Usos e Sentidos*. São Paulo: Editora Ática.

NASCIMENTO, Andréia. Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Babalorixá Joãozinho da Goméa. Menme – Revista de Humanidades. V. 05. N. 11, jul./set. de 2004.

OLIVEIRA, Laiana Lannes. A Frente Negra Brasileira: Política e Questão Racial nos anos 1930. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História/UERJ, 2002. (Dissertação de Mestrado)

PEREIRA, Amilcar Araujo. *Linhas (da cor) cruzadas:* relações raciais, imprensa negra e movimento negro no Brasil e nos Estados Unidos. In: *Movimento Negro Brasileiro – escritos sobre os sentidos da democracia e justiça social no Brasil,* 2009 (Organização: PEREIRA, Amauri Mendes e SILVA, Joselina da). Belo Horizonte: Nandyala.

_____ *Mundo Negro – Relações Raciais e a Constituição do Movimento Negra contemporâneo no Brasil.* Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

SEGATO, Rita. Raça é signo. In: *Inclusão Social, Identidade e Diferença – Perspectivas pós-estruturalistas da análise social.* (Organização: AMARAL JR., Aécio e BURITY, Joanildo A.) São Paulo: Annablume, 2006

SILVA, Ana Claudia Cruz da. Agenciamentos Coletivos, Territórios Existenciais e Capturas – Uma Etnografia de Movimentos Negros de Ilhéus. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2004 (Tese de Doutorado).

SOUZA, Marlúcia Santos de. O debate étnico e a União dos Homens de Cor em Duque de Caxias. *Revista Pilares da História*. Ano II nº2. Duque de Caxias, março de 2003.

TATAGIBA, Luciana. Os Conselhos e a Construção da Democracia no Brasil: um rápido balanço de duas décadas de participação conselhista. *Políticas Culturais, Democracia e Conselhos de Cultura*. (Organização: RUBIM, Antonio Albino Canelas; FERNANDES, Taiane & RUBIM, Iuri). Salvador: EDUFBA, 2010.

TRINDADE, Solano. *Poemas Antológicos de Solano Trindade*. (Organização: REIS, Zuenir Campos). São Paulo: Nova Alexandria, 2008.

WAGNER, Roy. A presunção da cultura e A cultura como criatividade. In *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

ANEXOS

Ilustração 1: Solenidade de Abertura da Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas de 2014

DIA 18/11
19h – Abertura (Teatro Municipal Raul Cortez)
Apresentação sobre o Primeiro Fórum Social da Baixada
Entrega da Medalha COMDEDINEPIR
Apresentação Cultural "Teatro Raul Cortez"
(Kauê, Grupo Cultural Imalé Ifé e Hélio Ventura)

DIA 19/11
15h – Oficina de Turbantes com Desfile (Praça do Pacificador)
16h – Roda de conversa (Praça do Pacificador)
18h – Desfile (Praça do Pacificador)
18h 30min– Entrega da Medalha COMDEDINEPIR (Praça do Pacificador)
19h – Apresentação Cultural na Praça do Pacificador"
(Grupo Afro Eliete Miranda)

DIA 20/11
13h– Confraternização Cultural com feijoada e apresentações artísticas
(Grupo Cultural Imalé Ifé, Grupo Art Sensual e Grupo Indígena)
Entrega da Medalha COMDEDINEPIR
18h – Missa Afro (igreja Santo Antônio)

DIA 21/11
10h – Feira Afro Casa da Pedra, Feira da Economia Solidária e Feira do Fórum Social da Baixada.
15h – Capoeira Mestre Levi (Praça do Pacificador)
Entrega da Medalha COMDEDINEPIR
19h 30min.– Apresentação Cultural " Samba de Raiz"(Praça do Pacificador)
(Val Sambista, Grupo Ta Gostando e o Grupo Mulheres que Marcham)

DIA 22/11
10h – Feira Afro Casa da Pedra, Feira da Economia Solidária e Feira do Fórum Social da Baixada.
15h – Oficinas "Afro-indígenas" (Praça do Pacificador)
Entrega da Medalha COMDEDINEPIR
16h – Apresentação Cultural com Jéssica Castro e Roberta Ribeiro com performance: Nas Entrelinhas do Jango, Show com Hélio Ventura e show com o Grupo Art Sensual)

19h – Baile da Black Music

DIA 23/11
09h às 12h – 1ª Caminhada Contra Intolerância Religiosa de Duque de Caxias
Tema: "Juntos de Mãos Dadas Contra Intolerância Religiosa" (Praça Humaitá bairro Jardim 25 de agosto)

SEMANA DAS TRADIÇÕES E ARTES NEGRAS CONTEMPORÂNEAS DE DUQUE DE CAXIAS

Realização: Apoio:

Ilustração 2: Programação e cartaz de divulgação da Semana das Tradições e Artes Negras Contemporâneas de Duque de Caxias

Ilustração 3: Apresentação do Grupo Afro Cultural Imalê Ifé na Semana das Tradições e Artes Negras e Contemporâneas de 2014

Ilustração 4: "Semana das Tradições Afro Culturais da Consciência Negra Zumbi dos Palmares em Duque de Caxias" de 2014 organizada pela Instituição Afro Cultural Ojuobá Axé (no centro da foto, o monumento de Zumbi dos Palmares).