

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PEDRO VÍTOR GADELHA MENDES

**RACISMO NO CEARÁ:  
HERANÇA COLONIAL,  
TRAJETÓRIAS CONTEMPORÂNEAS**

FORTALEZA – CEARÁ – BRASIL

2010

**PEDRO VÍTOR GADELHA MENDES**

**RACISMO NO CEARÁ:  
HERANÇA COLONIAL, TRAJETÓRIAS  
CONTEMPORÂNEAS**

Monografia apresentada à Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho

**FORTALEZA – CEARÁ - BRASIL**

**2010**

**PEDRO VÍTOR GADELHA MENDES**

**RACISMO NO CEARÁ:  
HERANÇA COLONIAL,  
TRAJETÓRIAS CONTEMPORÂNEAS**

Monografia apresentada à Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Data da aprovação: / / 2010.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho - Orientadora  
Departamento de Ciências Sociais  
Centro de Humanidades  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. M<sup>a</sup> de Fátima Vasconcelos da Costa  
Departamento de Estudos Especializados  
Faculdade de Educação  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Isabelle Bráz Peixoto da Silva  
Departamento de Ciências Sociais  
Centro de Humanidades  
Universidade Federal do Ceará – UFC

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Professora Alba Pinho de Carvalho pela paciência e ricas sugestões que foram determinantes para o caminho tomado por esta monografia. A sua trajetória e paixão com que tenta democratizar o resultado de seus estudos sempre será uma inspiração para mim.

Ao meu pai e amigo José Ernandi Mendes pelo amor refletido nas constantes cobranças, sugestões e apoio estratégico que possibilitaram com que eu terminasse esta monografia a tempo.

À minha mãe e amiga Sandra Maria Gadelha de Carvalho pelo apoio emocional que com carinho e tranqüilidade construiu raros momentos de descanso sem os quais este escrito não seria possível.

À Dillyane Ribeiro pela revisão ortográfica além de todo carinho e constantes informações do mundo exterior.

À Universidade Federal do Ceará por todas as excepcionais oportunidades que me foram oferecidas no decorrer de meu curso. Estendo este agradecimento aos professores Elza Braga, Valmir Lopes e Irllys Alencar Barreira pela atenção dispensada e oportunidades oferecidas durante a minha graduação, experiências que ampliaram meu horizonte analítico.

Ao Professor Lucio Oliver Costilla pela excepcional oportunidade de intercambiar conhecimentos sobre a América Latina, possibilitando meus estudos durante um semestre na *Universidad Nacional Autónoma de México*.

Aos meus companheiros de faculdade Luis de Gonzaga Mendes Chaves Jr., Alessandro de Luca, Luis Capelo Sarmiento, Eveline Suzeth Moreno, Cadija Cassama, Rodrigo Santaella e Potyguara Alencar pela preciosa amizade e frutíferas conversas que, de maneira direta e indireta, influenciam este trabalho.

Aos prezados amigos Fernando Gadelha Cláudio, Mariana Lima, Raphael Coutinho e Rodrigo de Melo Pinheiro pelas relaxantes sessões psicanalíticas mais conhecidas como “conversa em mesa de bar”.

Às todos que gentilmente tiveram a paciência de me ceder as tão importantes entrevistas presentes neste trabalho. Compartilho com vocês a autoria deste escrito.

Ao meu tio Marcos Gadelha, grande amigo que com a sua experiência sempre apoiou minha formação humana e acadêmica.

Às Minhas irmãs Maíra e Ana Clara, amigas que partilharam e torceram por este momento.

À Creuza de Paula por isentar não só a mim como à minha família de preocupações básicas, porém imprescindíveis, como lavar a louça, engomar a roupa e preparar o almoço (sempre uma delícia!).

Ao Diego, meu guru sobre assuntos de informática, que tantas vezes me deu a mão enquanto a tecnologia tentava me passar a perna.

## RESUMO

O Racismo foi erguido no mundo moderno como uma ideologia colonial que deu suporte a algumas das maiores atrocidades cometidas pela humanidade. Ele foi imposto nas mais variadas paragens, reagindo de forma diferenciada às condições de cada lugar, fazendo surgir diversos sistemas racistas, cada um com suas especificidades. O presente trabalho se debruça sobre as características do racismo existente no estado do Ceará. Para o desenvolvimento desta pesquisa se recorreu a estudos pós-colonialistas e a escritos sobre a história do Ceará. Nos procedimentos metodológicos, foram realizadas entrevistas com pesquisadores da questão racial, estudantes negros do curso de Ciências Sociais da UFC e estudantes africanos residentes no Ceará. A realização dos estudos indicou que a presença do racismo em uma sociedade independe do contato tido desta com o colonialismo. O racismo então pode se manifestar como decorrência dos desdobramentos colonialistas que se perpetuam pela colonialidade das relações. O Racismo no Ceará foi construído, principalmente, pela colonialidade presente no nacionalismo da elite local, que criou um modelo de identidade cearense excludor do negro da sua formação. Atuando por meio de gradações, o racismo cearense se identifica pela negação à identidade negra, se valendo de estratégias discursivas branqueadoras das identidades, ao passo que pratica a exclusão racial reproduzida por atos e ações.

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>8</b>
<b>1 Racismo: uma das faces do colonialismo no Brasil .....</b>	<b>12</b>
1.1 Colonialidade e modernidade: dois processos Interdependentes.....	12
1.2 Portugal: as especificidades de um colonizador colonizado.....	19
1.3 A Construção da identidade nacional: discurso mestiço, enunciadores brancos.....	24
1.4 Nacionalismo: a nova roupa do colonialismo.....	29
1.5 Colonialismo e Capitalismo no Brasil: irmãos que agem juntos, mas não cooperados.....	36
<b>2 Pouco Colonialismo, Muita Colonialidade: a construção de uma ausência negra no Ceará.....</b>	<b>39</b>
2.1 O Ceará Colonial: onde ser negro não significa ser escravo.....	39
2.2 O Instituto Histórico do Ceará: uma nova missão para os abolicionistas...	43
2.3 A Construção de Uma Identidade Cearense: quem sai e quem entra.....	48
2.4 O Negro na Nação Ceará: escravizado, perseguido e negado.....	55
<b>3 Ser Negro e Viver no Ceará: depoimentos e trajetórias.....</b>	<b>61</b>
3.1 O Discurso que nega.....	63
3.2 A Prática que exclui.....	72
3.3 O Racismo e outras Colonialidades Cearenses.....	82
<b>4 Considerações Finais.....</b>	<b>90</b>
<b>5 Referências Bibliográficas.....</b>	<b>94</b>

## INTRODUÇÃO

Em conformidade com os autores da epistemologia do sul e os classificados como pós-colonialistas, antes de qualquer produção científica, é imprescindível sua contextualização. Sou um estudante de ciências sociais do ensino superior público brasileiro. No contexto cultural do meu estado, me identifico como um jovem de classe média branco, infelizmente um dos poucos a se interessar pela questão racial dado a minha condição econômica e fenotípica.

Logo no começo da minha graduação as minhas idéias sobre o racismo no Brasil sofreram um duro golpe. Esse golpe foi dado pelo professor de antropologia Roberto Lima, da Universidade Estadual do Ceará, enquanto discorria sobre o tema cotas raciais. O debate sobre a adoção dessa ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras gerou, desde o final da década de noventa, uma polêmica que resgatou para a agenda midiática os antagonismos e divergências discorridos sobre o principal pressuposto dos defensores de cotas raciais: a existência de racismo. A distância do que eu imaginava ser o racismo no Brasil e o Brasil racista que o palestrante me apresentava através de dados históricos, construções lógicas e estatísticas era tão grande que eu fiquei petrificado enquanto absorvia o máximo possível de informações. Informações e idéias que foram crescendo e adquirindo consistência enquanto conflitava o meu novo pensar sobre o racismo brasileiro com o que a maior parte do meu ciclo social acreditava a respeito. Passei a me sentir cada vez mais sensível a manifestações racistas. Fiquei sensível a presença de um ódio que até então só enxergava em paragens distantes de meu País, na *Ku Klux Klan* dos EUA, no *apartheid* da África do Sul, nos discursos de Hitler. Um ódio tão presente e tão cotidiano que me assombrou por sua sutileza. O assombro se converteu em paixão e desde então tenho me envolvido com a questão, seja produzindo trabalhos na universidade relacionados ao tema, seja participando de eventos sobre raça ou políticas públicas e até mesmo organizando alguns debates.

Sempre defendendo a adoção da política de cotas raciais na universidade, passei a me perguntar por que algumas pessoas se posicionavam de maneira tão antagônica a minha. Essa simples questão me levou a escrever, sob a

orientação da Professora Sulamita Vieira, o que eu considero um dos meus trabalhos mais relevantes: uma análise de discurso entre os dois grupos mais politicamente atuantes sobre as cotas, um a favor, o outro contra. Entre as conclusões de minha pesquisa, destaco a negação de pressupostos e a suposição de conseqüências não intencionais utilizadas pelo grupo contrário às cotas como estratégia discursiva. Dos vários apontamentos que faço neste trabalho, a notória ausência de dados estatísticos nos textos escritos pelo grupo contrário as cotas em contraposição ao grupo favorável muito me chamou a atenção. Com este trabalho passei a enxergar o debate com mais nitidez. A negação de pressupostos pode ser encontrada em todos os argumentos que questionam a existência da raça, do racismo e do negro na realidade brasileira. Um dos argumentos mais freqüentes nega o caráter racial da discriminação brasileira, afirmando que a diferenciação existente é fruto da discriminação em relação ao pobre, logo seu caráter seria “social” e não racial. Convivendo com amigos africanos, pude perceber que a discriminação que eles sofrem em Fortaleza é produto da cor de sua pele e não por serem filhos de um privilegiado grupo de africanos com dinheiro suficiente para pagar os estudos de seus filhos no exterior. Por outro lado, ser negro no Brasil e conviver com a pobreza, são identidades que freqüentemente coabitam a mesma realidade.

Ao fazer intercâmbio na Universidade Autônoma do México (UNAM), pude realizar dois trabalhos em diálogo com os textos com que tive contato nas disciplinas de Políticas Públicas e Problemas Teóricos Metodológicos do Pensamento Político e Social na América Latina, ministradas pelos professores Pablo Yanes e Lúcio Oliver Costilla, respectivamente. Na primeira cadeira desenvolvi um paralelo entre a política de cotas raciais e outra política pública hoje muito debatida na América Latina, a renda básica. Na segunda cadeira realizei um diálogo entre a proposta de cotas raciais e a sua possível relevância na construção de uma ecologia dos saberes, categoria debatida por Boaventura de Sousa Santos. No desenrolar de minhas reflexões, passei a me perguntar se o racismo cearense teria alguma peculiaridade, até mesmo para contribuir para a construção de um projeto de cotas mais condizente com a realidade de nosso estado. Por outro lado, também comecei a me questionar até onde o racismo brasileiro se assemelha ao do restante da América Latina. Essa reflexão teve início a partir de uma visita que fiz a

Venezuela, onde, ao apresentar um trabalho sobre as cotas no Brasil, encontrei um discurso muito similar ao brasileiro na tentativa de algumas pessoas de invisibilizar um problema claramente presente na realidade daquele país. As mesmas reflexões surgiram ao ter contato com a realidade mexicana em que a miscigenação cumpria, no imaginário dos discursos, um papel agregador e diluidor das raças, enquanto a realidade mostrava com muita nitidez a cor de quem andava de metrô e a cor de quem andava de carro e aparecia na televisão. Aos poucos, percebia a magnitude de certa estrutura que repetia padrões no racismo presente da América Latina.

Voltando ao Brasil, por intermédio de minha orientadora Alba Pinho de Carvalho, já em trabalho monográfico, tive contato com os autores do Pós-colonialismo cuja teoria me forneceu muito das chaves analíticas às questões que me acometiam. Motivado pelos freqüentes comentários que diferenciavam a realidade racial cearense da do restante do País, iniciava minha pesquisa sobre o racismo cearense. Para cercar ao máximo esta problemática, entrei em contato com diversos estudiosos das relações raciais que vivem no Ceará. Pedi dicas de bibliografias e idéias que aos poucos, junto à minha orientadora, indicavam a estratégia mais apropriada para abordar o tema.

Para movimentar a teoria, definimos dois eixos centrais: buscamos leituras relacionadas ao pós-colonialismo e à história do Ceará Colônia. As leituras pós-coloniais me elucidaram o papel do racismo como instituição colonial e sua permanência como uma colonialidade das relações. A descoberta que a permanência e até mesmo a surgimento de instituições coloniais independe da imposição de um sistema sócio-econômico colonialista convergiu com a descoberta de que o Ceará quase não houve colonialismo. Para desbravar a história da colonialidade no Ceará, as leituras que me foram indicadas pelo pesquisador e amigo José Hilário Ferreira Sobrinho foram imprescindíveis.

A pesquisa de campo foi definida junto a minha orientadora. Estabelecemos três grupos focais<sup>1</sup> que nos poderiam dar indícios das peculiaridades e características do racismo cearense. Entrevistei pesquisadores de questões relativas à negritude e afro-descendência, estudantes africanos residentes no Ceará e estudantes negros do curso de ciências sociais da Universidade Federal

---

<sup>1</sup> O termo “grupo focal” é utilizado aqui não no sentido metodológico, mas sim como uma secção entre grupos com características particulares.

do Ceará (UFC) totalizando 16 entrevistados. Transcrevi todas as entrevistas, o que resultou em um documento de 166 páginas. Desta transcrição pude tanto cruzar informações, características e vivências dos entrevistados como também extrair os trechos mais representativos e significativos da realidade que tentei abarcar.

Para efeito de exposição das idéias, organizei a estrutura deste trabalho em três capítulos: dois primeiros em que eu movimento a teoria a meu alcance sobre o tema e um último em que dialogo a teoria estudada com a realidade vivida pelos entrevistados.

No primeiro capítulo desvendo a colonialidade das relações principalmente no que tange ao saber científico. Em seguida, pontuo as especificidades das instituições coloniais herdadas pelo Brasil através do colonialismo português. Desta especificidade narro a formação do nacionalismo como nova instituição colonial que através da construção de uma identidade nacional e de um ideal de mestiçagem, reafirmam um racismo característico no Brasil.

No segundo capítulo busco a especificidade do racismo cearense através da historiografia deste Estado. Relaciono a sua fraca colonização, o movimento abolicionista e a fundação do Instituto Histórico do Ceará com o mito que nega a presença do negro na constituição do povo cearense. Forneço indícios da importância que a cultura afro-descendente tem na formação do Ceará ao passo que especulo como a negação da negritude reflete nas peculiaridades do racismo cearense.

No terceiro e último capítulo cruzo as características e informações fornecidas pelos entrevistados a fim de identificar pontos em comum e diferenças que me ajudem a contextualizar as experiências vividas por eles. Através de relatos em que os entrevistados narram situações e vivências em que confrontaram ou observaram manifestações do que é considerado racismo por eles busco identificar peculiaridades do que seria um racismo característico do Ceará além de outras estruturas coloniais presentes no estado.

Espero contribuir para o debate no sentido da superação deste modelo de exclusão, tendo nitidez que a pesquisa é um ato político.

## **1 – RACISMO: UMA DAS FACES DO COLONIALISMO NO BRASIL**

Neste capítulo relaciono a existência de instituições modernas com a permanência de instituições coloniais no Brasil, debruçando-me sobre o racismo como uma colonialidade das relações.

### **1.1 Colonialidade e Modernidade: Dois Processos Interdependentes.**

Perguntar-se quando começou o colonialismo é, antes de tudo, perguntar-se quando determinadas características passaram a ser preponderantes em um período histórico da existência humana. O nomear é um dos processos de organização que permite a comunicação entre os seres humanos. A existência não vem embutida de nomenclaturas, mas, em nossa humilde tentativa de acorrentar um pedaço da realidade a uma definição nos valendo de um signo, quando menos esperamos, levamos uma rasteira de nossa própria presa. Ela zomba de nós, cientistas, sempre a perseguindo e tentando prendê-la, como pobres caçadores de horizontes. A realidade é uma esfinge. A todo momento ela nos diz “decifra-me ou te devoro”. Aqueles embutidos de espírito científico são aqueles que topam o desafio. Por mais complexa que nos pareça a realidade, persistimos nossa luta em traduzi-la, a nomeamos, teimamos, percebemos sua complexidade e a retraduzimos. Essa é a nossa eterna busca por conhecimento. É através dela que procuramos entender alguma parte do tudo.

Referir-me-ei ao colonialismo em sua acepção mais geral, como a política de exercer autoridade sobre um território e uma população por meio do poderio militar, implicando perdas de natureza material e imaterial para a sociedade dominada.

Nossa tradição ocidental se inspirou no termo *colônia*, do latim referente aos assentamentos romanos, geralmente utilizados para fins agrícolas, que estavam localizados fora do território de Roma. O colonialismo é um processo que tem como grande marco a descoberta da América (Todorov, 2003). Desde então, dá-se início a uma intensa dinâmica de exploração dos recursos dos territórios ocupados e de seus habitantes, processo que só vai ter seu término político-jurídico em meados do século XX, num processo que se convencionou denominar “descolonização”.

O termo “descolonização” pode dar a errônea idéia de que tudo relacionado ao colonialismo encontrou seu término, no entanto, autores como Boaventura de Sousa Santos tem cada vez mais clareza de que “a colonialidade das relações não terminou com o fim do colonialismo das relações”(Sousa Santos, 2008). Instituições coloniais perduram nos mais diversos extratos de nossa sociedade.

Cristóvão Colombo, assim como os de seu tempo, acreditava que o nome determinava o que um indivíduo viria a ser. Na verdade, ele tinha mais que razões para acreditar nisso: “Colombo” tem a mesma genealogia que colônia, partindo de *colón*, que quer dizer repovoador. Segundo Tzvetan Todorov, Colombo, ao descobrir a América, funda a era moderna. É quase uma coincidência o nome do homem responsável por iniciar a modernidade significar o dever de repovoar. No entanto, a relação entre colonialismo e modernidade é muito mais interdependente do que esse acaso pode nos indicar. Para Tzvetan Todorov, é a partir do contato com os indígenas na América que a modernidade e a organização colonial do mundo têm início simultaneamente.

A modernidade e a sua postura instrumental frente ao mundo embasam a ideologia colonialista ao passo que o colonialismo demarca a supremacia de sua civilização pelo suporte material oferecido às instituições modernas. Uma dessas instituições mais bem sucedidas no apoio à organização imperialista do mundo é a busca por uma produção científica não subjugada a qualquer tipo de interesse. A idéia de ciência neutra surgiu a partir de uma cisão que tem sua genealogia no pensamento cristão que discrimina o sagrado do mundano. A dualidade que separava Deus e homem encontra a sua atualização no mundo moderno por meio de Descartes, quando este substitui a divindade pela racionalidade, repaginando a separação entre mente e corpo; a razão passa a ser separada do mundo. A hierarquia presente nessa cisão, em que o mundo ocupa o estrato inferior, continua na modernidade e o faz ocupar um estrato vazio de significado, tornando-o dependente das significações e representações construídas pelo que é imaginado como superior: a razão. Apffel-Marglin nos esclarece:

O mundo tornou-se o que é para os cidadãos do mundo moderno, um mecanismo desespiritualizado que pode ser captado pelos conceitos e representações construídos pela razão (Apffel-Marglin, 1996, apud Lander, 2005).

O homem, considerado o único detentor da razão, o único capaz de se externar do seu próprio corpo e mundo, adquire uma postura instrumental frente a eles (Apffel-Marglin, 1996, apud Lander, 2005). Corpo e mundo ficam condicionados a meros instrumentos da racionalidade humana. É por meio dessa idéia de conhecimento descorporizado e descontextualizado que se cria a idéia de uma ciência des-subjetiva à realidade a que está inserida. Trata-se do conhecimento objetivo, neutro, portanto, universal.

Foi graças à fé na existência desse saber puro e asséptico que os campos do conhecimento, da justiça e da moral (Habermas, 1989, apud Lander, 2005) passam a ser submetidos ao controle de especialistas, distantes e pretensamente separados da cultura de um público mais amplo na Europa. Esse caráter único incorporado ao saber colonizador serviu muito bem ao processo de hierarquização das ciências e culturas dentro da ideologia colonial. Logo, quanto mais distante estaria um agrupamento humano desses especialistas, todos da Europa, menos iluminado ele seria pelo conhecimento de caráter universal. A Europa se auto-proclama o grande centro espaço-temporal do mundo. É a idéia de pensamento neutro que dá suporte à organização colonial do saber. Não é à toa que se considera que tanto a modernidade quanto a organização colonial do mundo surgem juntas com a conquista ibérica do continente americano (Todorov, 2003). O colonialismo na América, além de iniciar a organização colonial do mundo, inicia simultaneamente a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória (Mignolo, 1995, apud Lander, 2005) e do imaginário (Quijano, 1992, apud Lander, 2005). Começa com os espanhóis a “massiva formação discursiva” que dá voz a Europa/Ocidente e exclui o outro, o índio e o negro, do privilegiado lugar de enunciação associado ao poder imperial (Mignolo, 1995, apud Lander 2005).

O homem branco passa a ser o detentor do saber universal, é ele quem instrumentaliza o mundo, incluindo-se aí as riquezas naturais, os animais e os povos não europeus, o que se refletiu no Brasil em escravidão de índios e negros. A metrópole passa a enunciar teorias que justificam o seu papel dentro do sistema colonial: É de lá que vêm os vencedores, é de lá que existiria a sociedade mais avançada. Sob a idéia de tratar-se de um saber mais puro do que qualquer outro já

produzido, a ciência europeia deu suporte as mais condenáveis práticas imperialistas.

Tudo isso parte do pressuposto básico que coloca a experiência histórica europeia como universal. É a construção de uma universalidade radicalmente excludente (Lander, 2005) que coloca a particular experiência europeia como ponto de referência para se analisar a totalidade do tempo e do espaço da experiência humana e pior: tal postura é naturalizada e tomada como “neutra”. Autores paradigmáticos do pensamento Europeu, como Locke e Hegel, ajudam a construir esse ideal.

O liberalismo de Locke, por exemplo, pretende-se universal ao mesmo tempo em que nega qualquer outro direito alternativo ao liberal, sustentado pela propriedade privada individual. É pela lei de propriedade que se legitima o direito sobre o outro. É daí de onde vem o aparato legal que permite a escravidão de povos não europeus. Para Locke o direito à propriedade é uma extensão do direito do indivíduo ao próprio corpo. O indivíduo é posto em primeiro grau de importância em relação à comunidade e dele partiria o direito à propriedade. Na colonização, a América passa a ser ocupada por indivíduos em detrimento dos considerados não indivíduos. A negação da humanidade e dos direitos dos povos indígenas parte da diferenciação destes povos com relação à forma europeia de ocupação e exploração da terra sustentada, sobretudo, pela ideia de propriedade, a fonte do direito individual europeu (Clavero, 1994, apud Lander, 2005). É a cultura definindo quem é passível de direitos. O indígena que não faça valer seus direitos individuais europeizantes, que não se adeque a cultura do colonizador, permanece como não indivíduo. Como não indivíduo, este não tem direito ao próprio corpo. O que se dirá de sua ‘extensão’, a propriedade? Nesse sentido a definição de direitos universais a todos os indivíduos parte de uma exclusão prévia sobre a maioria dos seres humanos. Os direitos universais valem somente para o povo embutido de experiência universal: o europeu.

A história como realização do espírito universal de Hegel também exclui os outros povos do universalismo proposto. Hegel dizia que um povo só alcançaria o grau de objetividade presente nas leis quanto estabelecido como Estado. É somente nesse Estado, sob a égide das leis, que o povo exerceria a sua autonomia e adotaria um sistema universal. Não se valendo das leis europeias, uma população

não passaria de uma coletividade na retaguarda da história correndo atrás da superior referência europeia, a fim de não deixar-se desaparecer. Seu argumento parte de um universalismo que os 'outros' ainda não estavam prontos para gerar e se inserirem. Mais uma vez, é a naturalização das instituições europeias que serve como medidor da inferioridade dos outros povos.

O trabalho em questão não vai se pretender neutro, pois não posso escrever meu estudo buscando algo que não acredito existir. Nem mesmo tentarei aproximá-lo de qualquer idéia de neutralidade, uma vez que vejo como infrutífero o esforço de se aproximar de algo inexistente. Algumas produções científicas conseguem disfarçar melhor a sua posição e seus pressupostos frente a algum fato do que outras. Àquele que estiver lendo este escrito: aqui, você não será ludibriado. Minha opção é pelos oprimidos e minha intenção é produzir um saber libertador de todas as amarras impostas pelos colonialismos e capitalismos. Minha postura é ainda mais sólida uma vez que identifico no ideal de ciência neutra outra instituição colonial.

As ciências sociais surgem no panorama europeu sobre um contexto em que uma só modalidade civilizatória erguia a sua hegemonia como única forma de vida possível: o modelo liberal de organização da propriedade (Lander, 2005). Passando por um processo de resistência das antigas formas de organização, esse modelo conseguiu se estabelecer como único na Europa e assim demonstrar a sua 'evidente superioridade' aos outros modelos também pela conquista e submissão dos demais povos do mundo. É essa a visão de mundo que se incrusta no seio das novas ciências em questão e que carrega consigo quatro dimensões básicas da modernidade: a história, no seu caráter universal, associada ao progresso; a sociedade liberal-capitalista naturalizada nas relações sociais e na idéia de natureza humana; a naturalização ontológica das separações presentes nessa sociedade; e a superioridade dos conhecimentos gestados nessa sociedade em comparação com os outros conhecimentos. Dentro destas diretrizes, o corpo disciplinar das ciências sociais é primeiramente dividido entre o passado, delegado a disciplina da história e o presente, que é delegado à sociologia, ciência política e economia. Já a antropologia ficou encarregada do estudo dos outros, daqueles alheios ao universal. É se valendo de diretrizes e pressupostos coloniais que surgem as ciências sociais

modernas. Não é à toa a persistência de tantos cientistas sociais que hoje tentam trajar o seu saber com o tecido da neutralidade.

Na formulação destas disciplinas, dois pressupostos determinam os primeiros estudos: a suposição de que todo povo ou cultura dita primitiva ou tradicional tem como caminho natural transformar-se em moderno, tendo como única alternativa a essa sina o desaparecimento. O segundo determina que as únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento são aquelas produzidas no seio da sociedade moderna. As categorias produzidas por esse conhecimento são dadas como universais, capazes de se adequar à análise de qualquer realidade social e mais que isso, elas se tornam o *dever ser* de todos os povos do planeta. E se acredita que é por meio da ausência dessas categorias (Estado, mercado, classes) que se pode medir o grau de evolução de um povo, ou seja, quão mais a sociedade em questão apresenta elementos semelhantes à sociedade moderna liberal, mais trata-se de um povo “evoluído”. É da impossibilidade de aplicação destas categorias à organização de uma sociedade que se viabiliza a medição do seu grau de desenvolvimento pelos especialistas sempre europeus.

É a especificidade histórico-cultural europeia utilizada como padrão de referência superior e universal. Trata-se de uma construção eurocêntrica, pois impõe a experiência europeia à totalidade tempo-espacial de toda experiência humana. É a forma de se organizar e de ser do colonizador sendo imposta como “normal” e superior. Os que não seguem esta forma são estigmatizados como carentes, arcaicos, exóticos, primitivos e tradicionais. Existindo uma forma natural de ser da sociedade e do ser humano, outra forma que se apresente alternativa a essa é vista como inferior e por isso incapaz de chegar um dia a ser moderna, tendo como principal razão a inferioridade racial. As únicas opções apresentadas pela ciência colonializadora para estas sociedades é serem aniquiladas ou se subjugarem ao modelo de civilização imposto pelos detentores da cultura ‘superior’.

No Brasil, estudos de mídia apontam a persistência da naturalização do discurso que coloca a raça branca como superior à raça negra. É naturalizada a condição do indivíduo branco como representante natural da espécie humana. A branquidade normativa (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008) é uma prática que

ainda hoje pulula os discursos públicos no Brasil. Dela, trato mais adiante neste capítulo.

Com o surgimento das ciências sociais no século XIX é que se dá o processo de cientificação, objetivação, universalização e, por conseqüência, naturalização da sociedade liberal. E é a partir da relação entre conhecimento e verdade que se produz a diferenciação da sociedade que possui a verdade e das outras que não a detêm. A diferenciação chega a um ponto que, para um ocidental, o ocidente não é exatamente uma cultura: existe uma grande distância entre as culturas e o ocidente, este nunca apenas uma cultura, mas “a” cultura. Enquanto “os outros”, estipula-se, se prendem nas teias do social e da linguagem, nós disporíamos do conhecimento científico como porta para a liberdade de entender a natureza exatamente como ela é.

A ciência social constrói os seus primeiros pilares sobre os contrastes entre a “civilização” e os “outros” e não na apreciação destes. E é por meio desta diferenciação que se mede o grau civilizatório de um povo e se justifica a missão civilizadora/normalizadora da Europa na conquista de suas colônias. Essa postura colonial, em que o conhecimento europeu é simultaneamente superior e normal, frente ao conhecimento e experiências dos povos colonizados, na verdade nunca parou de existir (Lander, 2005). Os obstáculos que impedem que os ‘outros’ consigam se tornar um povo ‘desenvolvido’ se modificam de acordo com o contexto histórico: pela sua composição racial, pela sua cultura arcaica, pelo seu entendimento mágico-religioso do mundo, pelo karma histórico de haverem sido um dia colônias de exploração, pelo seu populismo ou por seus estados intervencionistas que não deixam o mercado se desenvolver ‘naturalmente’. A cada nova conjuntura histórica, a justificativa para práticas coloniais é reatualizada.

E foi em defesa da objetividade universal, que a elite latino-americana, por meio das ciências sociais, defendeu o projeto de ‘superação’ da cultura local em favor do progresso, simbolizado pelas sociedades liberais industriais. Em nome dessa mesma objetividade, as ciências sociais em nosso continente se viram impossibilitadas de analisar processos histórico-culturais diferentes à cosmovisão liberal. Além de se negar, nesse processo, toda possibilidade de lógicas culturais próprias: tudo que se identifique com a cultura de outros povos é associado ao passado, negando a sua contemporaneidade. A objetividade se configurou, neste

panorama, como a nova palavra de deus em um mundo que, pouco a pouco, tornava laicas suas instituições. Todo tipo de opressão necessária ao funcionamento do aparelho colonial passava pelo aval dessa objetividade, apregoada como o grande código decifrador da natureza. Enxergamos as simbolizações que as outras culturas fazem da natureza e nos excluimos dela, ostentando que não estudamos símbolos como eles, mas dominamos a natureza em sua essência e que, portanto, não somos somente mais uma cultura, mas algo superior a esse tipo de classificação. Dessa forma, as outras culturas são vistas como formas de prisão, onde "os outros" estão sempre fadados a confundir as divisões impostas por nossa sociedade: conhecimento e sociedade, signo e coisa etc. (Lander, 2005).

## **1.2 Portugal: as Especificidades de um Colonizador Colonizado.**

Para entender o racismo no Brasil como instituição colonial é necessário pontuar algumas peculiaridades de nossa formação enquanto colônia escravista, processo interdependente com o que concretizou Portugal como metrópole colonizadora. Para Sousa Santos (2008), mesmo tendo-se claro que o poder capitalista moderno sempre foi colonial, em Portugal e seus territórios o poder sempre foi mais colonial do que capitalista. Uma estrutura de poder que mesmo diante do fim do colonialismo político se perpetua até os dias de hoje por meio do colonialismo social, tanto nas ex-colônias como na ex-metrópole colonial. O colonialismo português carrega uma especificidade frente ao colonialismo como norma geral. Essa norma é dada pelo colonialismo britânico e é em relação a ele que o colonialismo português é definido como colonialismo periférico, um colonialismo subalterno ao colonialismo hegemônico inglês. Seu colonialismo subalterno encontra explicação no tipo de relação dependente estabelecida com a Inglaterra, chegando, em alguns momentos históricos a desempenhar o papel de uma "colônia informal" inglesa (Sousa Santos, 2008). A conjunção do colonialismo com o capitalismo, no caso português, não foi tão direta como na estruturação do colonialismo britânico. O sistema britânico pode engendrar o colonialismo ao capitalismo de forma que um sistema susteve o outro, diferente de Portugal que pouco desenvolveu o seu capitalismo, enquanto desenvolvia o seu colonialismo. Resultado: um colonizador cheio de especificidades.

Portugal, além de ter sido o primeiro país europeu a empreender a expansão ultramarina, foi o que manteve por mais tempo a dominação de suas colônias. Seu colonialismo foge a alguns padrões do colonialismo hegemônico. Para entender suas características, é necessária uma visão pós-colonialista, um pós-colonialismo que contextualize suas peculiaridades e que enxergue para além de sua alcunha de país colonizador, não absolutizando seu papel como metrópole, mas sim, entendendo a sua complexidade. Sousa Santos pontua a importância de um pós-colonialismo situado: “O pós-colonialismo situado pressupõem cuidadosas análises históricas e comparadas dos colonialismos e do que se lhes seguiu. É crucial responder à pergunta sobre quem descoloniza o que e como.” (Sousa Santos, 2008).

Enquanto o colonialismo anglo-saxônico parte de uma polarização extrema entre colonizador e colonizado, o colonialismo português subverte essa relação na medida em que, além de personificar o colonizador frente às suas colônias, também personifica o colonizado frente às grandes potências européias, principalmente à Inglaterra. A identidade do colonizador português se situa nessa dupla relação entre dominador e dominado. Essa característica não aponta à idéia de que a colonização nos países de língua portuguesa foi mais branda do que o colonialismo hegemônico, apenas nos indica sua distinção.

A visão colonizador-colonizado estabelecida pelos portugueses sobre os povos localizados em suas colônias muito se assemelha com a visão construída por viajantes vindos de outras superpotências européias sobre os portugueses, como nos ilustra Boaventura de Sousa Santos:

As características com que os portugueses foram construindo, a partir do século XV, a imagem dos povos primitivos e selvagens das suas colônias são muito semelhantes às que lhes são atribuídas, a partir da mesma altura, por viajantes, comerciantes e religiosos vindos da Europa do Norte: do subdesenvolvimento, à precariedade das condições de vida, da indolência à sensualidade, da violência à afabilidade, da falta de higiene à ignorância, da superstição à irracionalidade (Sousa Santos, 2008).

O colonialismo português, quase sempre, priorizou o controle do comércio marítimo à ocupação de territórios, fato que, somado à debilidade político-administrativa do Estado colonial, fazia que os portugueses fossem colonizadores mais livres (ou mais abandonados) do controle do Estado colonial, sendo forçados a

práticas que denotavam mais uma autogestão colonial do que a vassalagem ao poder central da metrópole (Sousa Santos, 2008). O colonialismo, ainda não se configurando como relação institucional, deixava o colono apartado de qualquer aparelho do Estado colonial que o pudesse proteger.

Nas colônias portuguesas, a ausência do Estado levava os colonos a uma série de práticas ímpares na história colonial europeia. Sua autonomia/abandono por parte do Estado português, fez com que a soberania de cada território ocupado fosse defendida não pelos próprios colonos, mas por populações locais “sub-contratadas”. Muitas vezes isso possibilitou que o português fosse mais tratado como imigrante do que como colonizador nos territórios sob sua invasão. O colonizador passou a reproduzir grande parte das práticas dos colonizados, não para se aproximar deles, mas para fugir ao contexto de sobrevivência difícil.

A frase “não existe pecado abaixo da linha do equador” se aplicava comodamente à situação de abandono a que estavam submetidos os colonos de Portugal. Distantes do olhar reprovador e vigilante da metrópole, seus representantes constituíram o que se pode chamar de legalidade paralela, aplicando as leis de Portugal que lhes eram convenientes e ignorando as demais. Um dos indícios que denotam essa independência do centro político português é a expressiva continuidade de festas de origem portuguesa àquele tempo já consideradas hereges pela Igreja Católica em Portugal perpetuadas nas colônias pelos próprios colonos portugueses.

Tais características de sua economia política levaram o português a se cafricanizar (Sousa Santos, 2008), a permitir hibridizar a sua cultura com a dos povos com que tinham que conviver. O termo “cafricanização” surgiu no século XVIII com o propósito de estigmatizar o português que, principalmente na África Oriental, adotava o modo de viver e pensar dos cafres, termo derivado do árabe “kafir”, o não-mulçumano, os negros considerados primitivos e selvagens em comparação com os negros faladores do árabe, pertencentes a uma tradição comercial mais antiga. A “Cafrealização” é um fenômeno que tem a sua genealogia no abandono do colono português por parte da metrópole. As ações comerciais de Portugal nas colônias não contavam com a retaguarda necessária de um poder imperial. O comércio por si só, recíproco, quando não subordinado, marcou a iniciativa

portuguesa. A natureza horizontal dessa relação permitiu que o português interagisse mais profundamente com as culturas de suas colônias, possibilitando a formação de laços familiares, o aprendizado de idiomas locais e a prática de costumes nativos.

Esse tipo de relação com os povos colonizados chamava a atenção dos que apenas conheciam o colonialismo hegemônico:

“O Capitão Costigan, irlandês, [...] declarava-se espantado com a familiaridade agradável dos portugueses para com os seus criados, algo inimaginável na Inglaterra” (Macaulay, 1993 apud Sousa Santos, 2008)

A cafrealização, nas narrativas que representam os ideais do colonialismo anglo-saxônico, seria uma prova da incompetência do português como colonizador. Ela seria o estandarte de sua incapacidade colonial, daquele que, inferior, se identifica com a inferioridade natural de suas colônias e a incorpora. A incorporação dessa inferioridade não é só observada na adaptação à cultura do colonizado, mas também se vê presente em outro processo social muito ligado à cafrealização, embora possa acontecer sem esta: a miscigenação.

O português não só foi estigmatizado por sua cafrealização, mas também pela sua miscigenação, enxergada como a cafrealização do corpo. Aliás, ela passa a ser estigmatizada – e em outro momento histórica ostentada – como a “exceção portuguesa” no colonialismo europeu (Sousa Santos, 2008), dado o grau com que esse processo marcou o colonialismo português. Dentro desse contexto em que, muitas vezes, Portugal servia quase como uma colônia a países como a Inglaterra, a permissividade do português à cultura e à raça de suas colônias corroborou para um processo de estereotipia do povo português pelo colonialismo hegemônico, similar ao processo tradicionalmente aplicado por todos os países colonizadores, incluso Portugal, às suas colônias. O português, como colonizador, construía estereótipos das nações dominadas e, por sua vez, era estereotipado por outras nações europeias. A própria cor da pele dos portugueses chegou a ser citada como prova da legitimidade dessa estereotipia:

Ao mesmo tempo que os portugueses proclamavam a miscigenação como triunfo humanista ou um expediente colonialista engenhoso, a mesma miscigenação era-lhes inscrita na pele como um ônus pelo olhar do Próspero europeu. (Sousa Santos, 2008).

O povo português é, essencialmente, um povo mestiço. O território que hoje corresponde a Portugal foi, primeiramente, ocupado por povos agro-pastoris célticos. Já no século VIII a.C. os fenícios invadiram a Península Ibérica, contribuindo corporal e culturalmente para o grande amálgama de povos que o povo português viria a se tornar. Seguiram-se gregos e cartagineses impulsionados pelo comércio marítimo. Em 218 a.C. os romanos estendem o seu império à Península Ibérica, o que marca profundamente a língua até hoje falada. No Início da era cristã, ainda sob domínio romano, chegam os judeus vindos do Oriente Médio. Posteriormente, Portugal foi atingido por uma onda bárbara que sucedeu alanos, suevos e visigodos. Por fim, somam-se ao povo português os árabes que chegam junto com o Império Islâmico à Península no século VIII d.C., mas que são expulsos pela inquisição junto com os judeus no século XVI gerando uma forte onda de conversão. Foi, principalmente, por meio do surgimento dos cristãos novos que se deu a mestiçagem do povo português com árabes e judeus, quando a maioria destes preferiu integrarem-se à sociedade adaptando-se às novas leis a ser expulsa. No entanto, considero um equívoco a interpretação corrente em alguns historiadores que leva à naturalização dessa disposição portuguesa à mestiçagem.

Apesar de toda miscigenação, a colonização portuguesa ostentava o mito do sangue puro, baseando-se no Estatuto-Setencia de Toledo (1449), que distinguia os “limpos” dos “infectos de sangue”, como eram designados os judeus, cristãos-novos, mouros, negros e ciganos. A bem da verdade, o povo português surge por séculos de invasões sofridas por outros povos, fato intimamente ligado à localização geográfica do que hoje corresponde a Portugal, situada como ponto intermediário entre o Mar Mediterrâneo e o Canal da Mancha, porta de entrada europeia para os que vinham do Magrebe e último posto continental europeu para os que vinham do norte; porto imprescindível tanto aos que vinham do Mar Mediterrâneo para os mares do norte, como aos que percorriam a rota contrária. Tampouco o povo português é o único povo mestiço da Europa. Compreendo que esta característica seja realçada pela intensidade e quantidade com que se deu esse processo na história portuguesa. Cada processo de mestiçagem teve a sua peculiaridade e deixou sua marca distintamente na cultura lusitana. Ao naturalizar a propensão do português à mestiçagem corre-se o risco de horizontalizar a relação que levou

colonos a mesclarem-se com povos dominados nas colônias. Para os olhos de um representante do colonialismo hegemônico, a relação que os portugueses estabeleciam com os nativos de suas colônias era horizontal, pois a mestiçagem não fazia parte do receituário colonialista anglo-saxão, só podendo dar-se entre iguais. Para os colonizados pela Coroa Portuguesa, o processo de mestiçagem era só mais uma prova da verticalização das relações entre colonizador e colonizado. Mas, como em cada processo de mestiçagem relacionado ao povo português, a mestiçagem em suas colônias também teve a suas peculiaridades.

### **1.3 A Construção da Identidade Nacional: Discurso Mestiço, Enunciadores Brancos.**

No Brasil, em particular, a mestiçagem se dá entre vontades verticalizadas dentro das teias das relações sociais. Ela acontece entre os poucos representantes da metrópole e uma grande multidão de mulheres indígenas e negras, quase sempre escravizadas. A liberdade sexual destacada por Gilberto Freyre (1980) quando ele sugere a disposição do senhor de escravos em ir até a Senzala “fazer amor” com alguma de suas cativas, não era permitida a nenhuma escrava que quisesse procurar seu senhor na Casa-Grande, se é que tal interesse pudesse existir. Neste contexto, a miscigenação não acontece da ausência de racismo, mas sem dúvida está relacionada a um racismo distinto do aplicado pelo colonialismo hegemônico.

A miscigenação pelo português colonizador não surge do homem negro com a mulher branca, mas quase completamente do homem branco com a mulher negra, fato que expõe, além do elemento racial colonialista, a intersecção com as estruturas sexistas que ainda hoje se fazem presentes. A mestiçagem deu origem ao mulato, a incorporação de um agente que subverteu o racismo puro, fazendo surgir um racismo sem raça, um racismo difícil para os colonizadores acostumados ao posto em prática no mundo anglo-saxônico e àqueles com uma noção mais imediata de raça. A mestiçagem inaugura um racismo de gradação, em que negros podem ser mais ou menos discriminados a depender da sua proximidade com o fenótipo comum ao africano subsaariano ou à manifestação de traços europeus. O racismo como instituição colonial no Brasil adquire novos padrões distintos do

colonialismo anglo-saxão. O racismo, nas colônias inglesas, está relacionado à genealogia. A própria concepção racista pressupõe a descendência como perpetuadora das desigualdades sociais e evolutivas entre uma etnia e outra. No entanto, a mestiçagem brasileira subverteu esse conceito. Numa população onde todos, em algum grau, são mestiços, a genealogia se tornou um ponto irrelevante. O racismo brasileiro é, essencialmente, um racismo de marca, no qual o que conta para a aplicação dos processos de exclusão é o fenótipo de determinado indivíduo e o grau de proximidade dele com o fenótipo puro da etnia discriminada. É a marca que cria, principalmente, dois grandes grupos identitários no Brasil: os negros e os brancos. Na verdade, a mestiçagem não rompeu a linha que separa negros de brancos: apenas a tornou menos simplória do que os limites demarcados pelo colonialismo anglo-saxão.

Da mesma forma que o colonizador português era visto pelas outras potências européias como um colonizador incompetente, tanto pela sua cafrealização como pela sua miscigenação inscrita na pele, o povo brasileiro, incluindo-se a elite branca, era todo considerado uma raça mestiça pelos cientistas da Europa do norte. Portanto, os novos colonizadores do Brasil, a própria elite nacional, já era considerada igualmente fadada à incompetência e à debilidade. O Conde Gobineau (1816 – 1882), estudioso francês, dizia ser a miscigenação a causa da degeneração dos povos. Quando esteve no Brasil, aos seus olhos de colonizador pertencente a um colonialismo hegemônico, todos no Brasil lhe pareciam mestiços:

É preciso confessá-lo: a maior parte do que se conhece como brasileiros se compõe de (...) caboclos de graus diferentes. São encontrados em todas posições sociais. O senhor Barão de Cotegipe, ministro atual dos assuntos estrangeiros, é um mulato; tem no senado homens desta classe; em uma palavra, quem diz brasileiro, salvo pouquíssimas exceções, diz homem de cor. (Gobineau, 1874, apud Sousa Santos, 2008).

Gilberto Freyre (1980), em “Casa-Grande e Senzala”, lança as bases do que veio a ser conhecido como democracia racial, a interpretação da realidade brasileira que virá a sustentar a negação do racismo na mesma. A Democracia Racial surgiu da constatação dessa gradação de cores na população mestiça que, diferente da realidade colonial anglo-saxã, torna mais complexa a segmentação e a classificação de “quem vale mais do que quem”. Gilberto Freyre, diante da

multiplicidade de cores derivadas do fenômeno mulato, defende a inexistência do racismo na sociedade brasileira em decorrência da particularidade do processo de mestiçagem brasileiro, o que resultou na impossibilidade de se apontar um representante puro da raça negra, ameríndia ou euro-descendente no Brasil. Sua interpretação, na medida em que negava os conflitos raciais e criava uma identidade brasileira mestiça, foi divulgada pelo regime do Estado Novo Brasileiro como instrumento discursivo reforçador da unidade nacional. Assim o Estado podia fechar os olhos para a iniquidade racial e substituir a expressão racista “é pobre porque é preto” pelo lamento hipócrita e conformista “é preto porque é pobre”.

Darcy Ribeiro (2006) rejeita a visão de Gilberto Freyre que via no processo de mestiçagem entre brancos e negros o surgimento de uma tolerância inerente à democracia racial, pois, na medida em que se cria uma expectativa de desaparecimento do negro pela mestiçagem, já se está partindo de uma premissa racista. No entanto, Ribeiro vê na formação do racismo brasileiro uma diferença que “contrasta para melhor” em comparação com regimes como o *apartheid* na África do Sul ou o *Jim Crow* nos Estados Unidos, pois a não existência de uma linha de cor bem definida, permitiria o *passing* (Munanga, 2010), ou seja, a alocação de mestiços mais claros na categoria de brancos brasileiros. Kabengele Munanga (2010) compactua com Oracy Nogueira para quem todos os tipos de racismo são condenáveis, embora cada um deles, diante de sua dinâmica particular, leve a resultados distintos. Nogueira distingue os efeitos do preconceito de origem, como aquele ligado à descendência, e do de marca, ligado à pertença fenotípica.

O preconceito de origem leva à retenção do grupo racial oprimido de seus membros mais bem-sucedidos com a conseqüente acumulação, através das gerações, de suas conquistas culturais e patrimoniais; enquanto o de marca condiciona a progressiva incorporação ao grupo racial hegemônico dos mestiços, na medida em que perdem as características do grupo oprimido, com a conseqüente transferência das conquistas de um grupo para outro. (Nogueira, 1985, apud, Munanga, 2010).

Dessa forma, Nogueira enxerga que, no Brasil, por praticar um racismo com ênfase na marca ou cor, dentro de um contexto que combina miscigenação com situação sócio-cultural dos indivíduos, fica prejudicada a possibilidade de uma identidade que aglutine “negros” e “mestiços”, mesmo sendo ambos discriminados e excluídos. O próprio Darcy Ribeiro reconhece as perversas conseqüências de um

racismo como é o brasileiro em que é diluída a negritude em uma “vasta escala de gradações”, o que quebra a solidariedade entre o contingente negro e mina a combatividade como grupo oprimido. De fato, mesmo as estatísticas apontando que 45% da população brasileira é negra (Ipea, 2001), a expectativa é que o número real seja relevantemente maior, já que, dentro de um contexto racista brasileiro, uma boa parcela da população negra nega a própria pertença a este grupo por enxergar nessa condição algo de depreciativo.

O racismo de gradação brasileiro, incidindo diferencialmente segundo o matiz de pele, é perverso na medida em que gera uma expectativa de miscigenação que busca eliminar o negro do cotidiano brasileiro, perspectiva que não é a mesma para o branco. Trata-se da construção de uma identidade que, no discurso, se pretende mestiça, mas na prática, é branca.

A etimologia do termo mulato sugere a comparação de sua natureza mestiça com o animal fruto do cruzamento entre um cavalo e um jumento. Não é à toa que a adoção desse termo serviu ao *status* negativo que o mestiço incorporava nos momentos em que o colonizador quis se afirmar como tal ou quando o colonizado tomava consciência de sua opressão e lutava contra ela. Por outro lado, nos momentos mais duradouros, quando nem colonizador nem colonizado precisavam afirmar-se como tais, o mestiço gozava de uma melhor posição social. Por muito tempo o mulato se posicionou nesse espaço entre, ambivalente, ora visto como portador e concentrador dos defeitos das raças que o compunha, ora visto como incorporação de todas as qualidades pertencentes a cada raça. É nessa última visão que o Estado Novo brasileiro se vale de uma identidade mestiça: a afirmação ufanista de que o brasileiro teria o melhor de cada raça.

Nos primórdios das ciências sociais no Brasil, Oliveira Viana defendia a tese de que este País nunca conheceria o progresso se a constituição genética da população não fosse alterada. Para ele, os mestiços brasileiros, mais especificamente a presença marcante de sangue indígena e negro, eram o grande empecilho para a unidade e o conseqüente progresso do País (Viana, 1999, p.483), o que o fazia pregar o branqueamento da nação por meio de uma política de imigração européia. Até então, a presença do negro e do índio na construção do brasileiro era vista como um atraso, um defeito, e o reconhecimento do País como sendo composto por mestiços, o motivo de sua degeneração. Essa visão foi

quebrada principalmente por Gilberto Freyre quando ele demarca como positiva a presença negra na constituição da cultura brasileira.

Para tratar do racismo, pressupõe-se a existência de distintas raças. Apesar de todo o consenso na ciência contemporânea de que raças ou subespécies não existem biologicamente na espécie humana, esse valor continua não sendo apropriado pelas sociedades historicamente marcadas pelo racismo. Por isso o conceito de raça aqui debatido é entendido como construção social. Além disso, abordo o conceito de “racismo” em suas duas expressões: na material e na simbólica. A expressão material de racismo significa a dominação sistemática de um grupo racial por outro, adotando o sentido de sistema, na conceituação de Joel Rufino dos Santos, como “Um conjunto de idéias e práticas, pessoais e coletivas, de pequeno e longo alcance” (Santos, 1984). A expressão simbólica do racismo diz respeito à própria origem da ideologia racista, ou seja, a crença na superioridade natural de um grupo racial sobre outro. Como instituição colonial, é do racismo que se vale o colonizador para justificar cientificamente a hierarquia das raças, mobilizando para isso desde as ciências sociais à antropologia física, saberes europeus que gozavam de prestígio suficiente para serem considerados neutros e imparciais. Diante disso, infiro que o Brasil constitui uma sociedade racista “na medida em que a dominação social de brancos sobre negros é sustentada e associada à ideologia da superioridade essencial de brancos” (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008).

No tempo do Estado Novo brasileiro, as necessidades eram especiais. O Brasil passava por uma transformação intensa no que diz respeito às relações de trabalho. O capitalismo se fazia cada vez mais presente na realidade social deste País. Era importante negar nossas estruturas colonialistas, negar o atraso e admitir que no Brasil há um profundo conflito racial iria de encontro ao projeto nacionalista que buscava forjar uma unidade para a nação, ainda que falsa.

Como reconhecer-se negro num país de mestiços? A construção da identidade negra não é homogênea no Brasil. Cada região desenvolveu um “negro” diferente, aquele considerado sempre “menos” pelos seus traços fenotípicos, processo intimamente ligado com a história de perseguição e opressão em cada lugar. O reconhecimento de uma identidade é o “produto de jogos de espelhos entre entidades que [...] definem as relações entre si como relações de diferença e

atribuem relevância a tais relações” (Sousa Santos, 2008). Trata-se de um processo individual e coletivo: é um “reconhecer-se” que parte do “ser reconhecido”. É o que salta aos olhos o responsável pelo processo de construção de uma identidade: é a diferença. As semelhanças tendem a ser negligenciadas por não chocar. Mas na história capitalista, quem teve o poder para enunciar a diferença alheia, tem tido o poder para declarar-se superior às outras diferenças em que se espelha (Sousa Santos, 2008). Onde o processo de diferenciação entre identidades não pode ser feito em condições equitativas, um grupo tem maior poder de destacar a diferença alheia que o outro. É por meio desse processo que alguns passam a ser mais “normais” que outros. Partindo daí, forjam-se os pressupostos de uma identidade colonialista em que ser normal e superior é melhor do que ser identificado com um grupo pitoresco e periférico, portanto inferior. É dessa identidade construída como pitoresca que surge a identidade subalterna. Boaventura de Sousa Santos nos esclarece:

As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior. Na identidade subalterna, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou eliminar a sua inferioridade. Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade. (Sousa Santos, 2008).

A identidade colonizadora se identifica não só como superior, mas como meta natural a ser perseguida pelas identidades subalternas. Toda e qualquer diferença é apontada em seu caráter pitoresco. Na medida em que a identidade do colonizado resiste mantendo seus valores distintos da identidade colonialista, aquela se firma como identidade subalterna.

#### **1.4 Nacionalismo: a Nova Roupa do Colonialismo.**

O Estado Novo brasileiro não é o único momento na história do Brasil em que o Estado aprofunda sua postura nacionalista. Independência do Brasil, Império Brasileiro, Proclamação da República, Ditadura Militar: em todos esses momentos históricos houve uma intensificação do discurso nacionalista. É nesses momentos que o nacionalismo é usado como uma arma na luta contra a exploração colonial. No entanto, o projeto nacional sempre apresentado pelo Estado brasileiro

entra em paradoxo no instante em que apresenta a questão nacional embebida na questão colonial. Partha Chatterjee (1986, apud Sousa Santos, 2008) aponta a mesma ambivalência no nacionalismo dos países orientais que, assim como o nacionalismo brasileiro, embora esteja lutando contra interesses colonialistas, admite premissas intelectuais da modernidade em que se funda a própria dominação colonial. O próprio capitalismo é a primeira delas, sempre em tensão com o nacionalismo, sendo o Estado o intermediador dessa tensão. No entanto, essa intermediação está fadada ao fracasso na medida em que o capitalismo só reconhece o papel do Estado quando este contribui para a expansão daquele, o que a própria globalização neoliberal deixou evidente nos últimos anos (Sousa Santos, 2008). A aceitação do desenho territorial arbitrariamente definido pelo colonizador é outra premissa colonial em que se funda o nacionalismo.

Mas uma das maiores contradições do projeto nacionalista é a adoção de uma “forma nacional” hostil às próprias culturas que constituem esses países (Chatterjee, 1986, apud Sousa Santos, 2008). É partindo do pressuposto colonialista de que se pertence a uma cultura “atrasada” e “subdesenvolvida” que as elites nacionais tentam superar a própria cultura existente por meio da adoção de uma cultura estranha, embasada na hierarquia entre povos estabelecida pelo próprio projeto colonizador. Admitindo-se pertencente a uma cultura inferior, o nacionalismo constrói uma idéia de nação não baseada nas culturas já existentes. Empreende-se a construção da idéia de nação, o que pressupõem a existência de uma homogeneidade cultural. Diante de conflitos em que ficava evidenciada a disputa de interesses entre colonizadores e colonizados, era necessária a construção de uma identidade que servisse ao ideal nacionalista de homogeneização da cultura nacional. No entanto, trata-se de uma identidade forjada por elites nacionalistas que projetam nessa identidade o grupo étnico ao qual elas pertencem produzindo uma situação de colonização interna. Essa elite, ao negar a existência de outras identidades, incorpora a metrópole em um novo sistema colonial em que o que está em jogo não são mais nações, mas sim grupos étnicos distintos.

Para Kabengele Munanga, foi posto em construção no Brasil, por meio da pressão da elite dirigente, um modelo de identidade nacional sincrético e não democrático. Esse modelo foi assimilacionista (Munanga, 2010), pois tentava encaixar num projeto de identidade nacional diversas identidades, mesmo tomando

uma postura eurocêntrica nesse processo. Tanto a cultura dos povos nativos quanto dos que aqui foram trazidos pela força foram inibidas a manifestarem-se frente à nova cultura nacional. Adotando a ideologia da elite nacional, o projeto de identidade brasileira se voltou para o ideal de branqueamento da população, o que obrigou negros e mestiços que queriam escapar dos efeitos da discriminação racial a perseguirem esse ideal individualmente.

A idéia de uma nova etnia nacional traduz a de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão das tendências virtualmente separatistas, inclusive dos movimentos sociais que lutavam para edificar uma sociedade mais aberta e solidária (Munanga, 2010).

Para Boaventura de Sousa Santos (2008) os estudos pós-coloniais, ao combater a idéia de homogeneidade das culturas, de forma indireta, contestam esse nacionalismo e a sua idéia de nação. Para ele, o desafio é encontrar o equilíbrio entre homogeneidade e fragmentação, “já que não há identidade sem diferença e a diferença pressupõe uma certa homogeneidade que permite identificar o que é diferente nas diferenças”. Foi o que propuseram Aimé Césaire (1955, 1983), Frantz Fanon (1961), Kwame Nkrumah (1961, 1965) e Amílcar Cabral (1974, 1976), dentre outros que acreditaram na construção de uma cultura nacional como o direito do colonizado à auto-significação. Para Sousa Santos os estudos pós-coloniais teriam muito a contribuir na formulação de uma “consciência nacional”, composta por múltiplas vozes que as elites nacionalistas esqueceram ou excluíram. Somente assim o nacionalismo poderia evitar a armadilha do racismo.

Os nacionalismos até então defendidos pelo Estado no Brasil se deixaram desembocar no racismo justamente por silenciar as vozes de outras culturas em detrimento de um grupo étnico em especial, reproduzindo uma situação de colonialidade interna. O peso dessa colonialidade poderia ter a sua genealogia na dita debilidade do projeto colonial português. Segundo Sousa Santos, é por isso que, no caso português, o neocolonialismo é menos importante do que o colonialismo interno. Por isso a independência das colônias portuguesas teria se dado no contexto de transformações de sinal progressista em Portugal: a Revolução Liberal de 1820, no caso do Brasil, e a Revolução do 25 de Abril de 1974, no caso dos países africanos. O seu colonialismo específico combinado com sua posição

semi-periférica no mundo contribuiu para que as diretrizes do colonialismo português não sustentassem a mesma força na expressão de seu neocolonialismo. O neocolonialismo português, diante das suas insuficiências como metrópole, só pode continuar até a contemporaneidade em pequenos países como Cabo Verde, Guiné Bissau, Timor Leste e São Tomé e Príncipe. No caso particular do Brasil, o déficit de colonialismo e neocolonialismo criou as condições necessárias para que o poder colonial fosse sucedido pela colonialidade do poder representada tanto pela substituição do colonialismo externo pelo colonialismo interno como, no âmbito internacional, pelas diretrizes e dominações impostas pelas novas metrópoles dessa colonialidade global. Não é à toa que a independência do Brasil foi uma das mais conservadoras e oligárquicas da América Latina: a especificidade de nosso colonizador transformou-se na fortaleza de nossa elite nacional.

É com o colonialismo interno perpetuado no Brasil que atuaram as enunciações e os silêncios na formulação de uma identidade nacional excludente e racista. Isso se reflete na força da própria “colonização” empreendida pela elite local no Brasil, uma colonização que pode ser ilustrada com o fato de ter sido o Brasil o último país no mundo a abolir o regime de escravidão de africanos e seus descendentes. Um escravismo criminoso (Cunha Júnior, 2008) em que a dominação de afro-descendentes negros se estendeu para além dos escravos, recaindo também sobre mulheres e homens negros livres. A identidade negra sempre foi ignorada pelos projetos nacionalistas no Brasil, seja questionando a sua existência enquanto povo e enquanto seres humanos, seja negando a sua condição de oprimido, diluindo a sua cultura numa identidade nacional forjada.

A elite nacional, no Estado Novo, apontava o brasileiro como mestiço, mas silenciava sobre os elementos afro-descendentes de nossa cultura, assim como fez com os índios, dando voz apenas aos elementos pertencentes à euro-descendência e criando a ilusão de que a cultura portuguesa foi a “vencedora” neste processo de miscigenação. Por isso, apesar de reconhecermos nosso sangue negro e indígena, vemo-nos mais como continuadores da cultura europeia do que de qualquer outro povo. Aí está inserido o pressuposto de que a cultura europeia é superior, é a mais forte. Como descendentes diretos dessa cultura, podemos vestir uma camisa italiana, ler um livro árabe, consumir comida japonesa que, ainda assim, continuamos sendo brasileiros. Julgamos a nossa cultura forte, superior,

intocável a qualquer dessas influências materiais. Mas se um indígena usa sandália já nos prontificamos em denunciar a sua aculturação: sem dúvida, uma afirmação que parte dos pressupostos de que a cultura indígena não pode ser nem dinâmica nem forte como a nossa cultura euro-descendente. É possível reconhecer aí uma seleção das teorias de Gilberto Freyre operada a favor da elite colonizadora brasileira. Ela se valeu da idéia de mestiçagem para forjar uma identidade nacional, mas sequer divulgou a premissa freyriana de que a maior parte do que constitui a cultura brasileira, segundo ele, deve-se ao civilizador africano, como nomeia Freyre, o afro-descendente. Até hoje a produção midiática participa da sustentação e da produção do racismo material e simbólico da sociedade brasileira, produzindo e divulgando idéias que naturalizam a superioridade branca, admite o mito da democracia racial e discrimina os negros.

Assim como ao indígena, ao negro foi delegada uma identidade subalterna, uma identidade construída como excêntrica, fora do padrão de normalidade. É da padronização de uma identidade como normal e superior que surgem as ambivalências de uma identidade estereotipada baseada na construção de diferenças. É no estereótipo que reside a estratégia discursiva colonialista mais destacada, imagens que não são unívocas nem consistentes: dependem das necessidades de representação do colonizador que atribui ao colonizado qualidades polarizadas. O colonizado é simultaneamente atrativo e repulsivo, leal e traiçoeiro, dócil e ameaçador, utópico e diabólico. Dependendo da necessidade do colonizador, predominam no estereótipo do colonizado características negativas ou positivas, contrários que se pertencem mutuamente.

A Estereotipia sobre a identidade negra surgiu na literatura do século XVIII e se expandiu nos séculos seguintes baseando-se na "percepção sensorial do negro pelo branco" (Mussa, 1989, apud Baptista da Silva e Rosemberg, 2008). A maior parte da produção midiática brasileira reforçou e até hoje reforça a redução da identidade negra a estereótipos, como assinalam estudos de diversas mídias no Brasil. Vemos essa recorrência da utilização do estereótipo na associação construída entre o negro e a criminalidade, relação identificada no discurso de jornais, literatura e cinema; no desempenho de empregos e funções socialmente desvalorizadas na televisão, literatura infanto-juvenil e livros didáticos; e na construção e difusão de estereótipos de "mulata", "sambista", "malandro" e "jogador

de futebol” muito presentes na literatura, publicidade televisionada, impressa e no cinema (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008).

Frantz Fanon enxerga na literatura um instrumento privilegiado na construção da “consciência nacional” (Sousa Santos, 2008). De fato, apesar de não ser o meio midiático mais acessado hoje, é um dos que melhor goza de prestígio entre a sociedade e que influencia de maneira marcante todas as outras produções midiáticas. No romance literário brasileiro moderno se verificou que 80% das personagens eram brancas, ao passo que apenas 14% eram negras. Percentagem que diminui para 12% quando se tratam das protagonistas, enquanto 85% eram brancas. Já nas personagens narradoras que se identificaram quanto à cor, verificou-se que 87% delas eram brancas enquanto somente 7% eram negras (Dalcastagnè, 2005, apud Baptista da Silva e Rosemberg, 2008).

Além do pouquíssimo espaço dado às personagens negras, salvo raríssimas exceções, verificou-se a identificação delas com determinados estereótipos, padrões de comportamento que confinam essas personagens a um espaço simbólico extremamente simplório, previsível, plano e que lhes nega qualquer direito à complexidade de uma personalidade humana. Dentre os mais verificados encontram-se aqueles confinados a um papel de passividade, inferioridade e conformismo frente à dominação branca representado pelo “bom crioulo”, “escravo fiel”, “preto velho”, “mãe preta” e “negro vítima”. O revés dessa submissão é representado pelo estereótipo do “negro revoltado”, “selvagem”, “escravo demônio”, “bandido/contraventor” e “malandro”, onde os personagens são violentos, rebeldes, cruéis, espertos e instáveis. Outro componente que marca o negro na literatura brasileira é o erotismo. É a “mulata hipersensualizada”, o “negro pervertido” e o “profissional do sexo”. Trata-se de uma imagem embasada na idéia de que o negro é puramente instintivo, animalizado, o que o faria ser bom nos esportes, nos trabalhos manuais e na atividade sexual, sendo mais potente e sexualmente insaciável. A volúpia natural é atribuída à “mulata sensual”, lasciva, irreverente, disponível para a relação sexual, idolatrada pela literatura brasileira como corpo-objeto do prazer ou corpo-procriação, imagens fundadas no passado escravo e no poder do macho senhor (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008). Estereótipos que são reproduzidos pelo discurso público brasileiro, em que ao negro só lhe cabe o lugar de vítima impotente, de carrasco perigoso ou de objeto sexual.

Essas imagens atuam de forma marcante no sistema racista brasileiro: especula-se sobre a incapacidade e o “complexo de inferioridade” do negro, teme-se a sua agressividade em potencial e deseja-se a consumação de uma relação que limita o negro a objeto-sexual.

Se por um lado temos a enunciação como meio de confinamento do negro a espaços sociais baseados no estereótipo, por outro, o silêncio advindo tanto da omissão sobre importantes e presentes elementos de tradição afro-descendente em nossa cultura, quanto a pouca voz dada a enunciadores negros, gera uma escassez de caminhos que poderiam tirar o negro do cárcere identitário que é o estereótipo. O silêncio, tanto quanto o que é enunciado, também atua de forma determinante na construção da identidade nacional. Estudos apontam que, em livros didáticos, existe a quase total ausência de vocabulário de classificação racial para caracterizar personagens brancos (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008). Esse processo, também percebido em outras mídias, naturaliza a raça branca como representante natural da espécie humana, reafirmando a idéia racista e colonialista de superioridade e representatividade do branco diante dos outros povos. No caso de personagens negros, a sua caracterização enquanto negro é constante. E assim opera o silêncio, por meio do que “não-pode-ser-dito” (Gonçalves, 1987, apud Baptista da Silva e Rosemberg, 2008). A não caracterização dos personagens brancos resultando no seu reconhecimento como brancos e a necessidade da classificação racial para designar um personagem negro estabelecem quem é mais humano, quem melhor e naturalmente representa a espécie humana: aquele cuja branquitude está implícita. Se for um ser humano, é branco, a não ser que seja um ser humano negro.

Além da suposta “bondade” do escravizador português, a democracia racial também atua através do silêncio, omitindo ou tratando com superficialidade passagens da história brasileira. É por meio desse silêncio que se gera o mito da adequação do africano ao escravismo criminoso e da passividade de aceitação de sua condição (Cunha Júnior, 2008). Não são narrados nos livros didáticos que ilustram o período os caçadores de quilombos e as atrocidades que cometiam contra as populações afro-descendentes, verdadeiros holocaustos em que homens, mulheres e crianças perdiam as suas vidas sofrendo requintes de crueldade. Os crimes constantes e persistentes contra essas populações não figuram na história

oficial brasileira, nem é pontuado o caráter criminoso do Estado ao empreender esses atos.

Na democracia racial, o silêncio se encaixa tanto no calar sobre as particularidades culturais da população negra, quanto na negação do processo de discriminação racial. Assim ele vai se articulando com a complexa etiqueta das relações raciais do racismo à moda brasileira. Trata-se de um processo que procura construir a igualdade entre todos por meio de um ideal de democracia racial que tenta igualar, abstratamente, aqueles que, substancialmente, são tratados de forma desigual. O que se verifica, principalmente na produção de livros didáticos no Brasil, é uma branquidade normativa, ou seja, o branco como norma de sociedade (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008). Desta forma, o “Brasil mestiço” é enunciado pelas mídias como um Brasil virtualmente branco, o que se articula perversamente com o racismo de marca, criando um discurso que festeja a mestiçagem do povo brasileiro, enquanto, na prática, o Brasil negro é discriminado e excluído dessa “mestiçagem”, sendo continuamente destacado como um brasileiro negro e não como sendo um simples brasileiro assim como qualquer outro. É um processo de silenciamento que propõe uma homogeneidade ao “brasileiro”, quando na verdade sub-representa a presença do negro nas diversas mídias, estereotipa essa presença e a desnaturaliza (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008).

### **1.5 Colonialismo e Capitalismo no Brasil: Irmãos que agem Juntos, mas não Cooperados.**

O discurso presente na democracia racial traveste a discriminação racial no Brasil de discriminação de classe. A preponderante presença de negros nas classes mais pobres é quase apresentada como uma mera coincidência proporcionada pelo passado escravista. A bem da verdade, diversos indicadores sociais revelam um país com grande desigualdade entre brancos e negros, desigualdade que perpassa as classes sociais. O que fica evidente quando se compara o Índice de Desenvolvimento Humano dos dois contingentes raciais no Brasil: o IDH da população branca brasileira equivale ao da Costa Rica, com o índice de 0,847 (2008), já o da população negra brasileira corresponderia ao da Jamaica com 0,764 (2008): um abismo de 47 países entre uma realidade e outra. O

Brasil é a segunda maior população negra mundial, depois apenas da Nigéria, realidade fruto do regime escravista que mais importou escravos africanos no mundo. Apesar de ter 46% dos seus habitantes se auto-declarando negros, é um país que convive com intensa dominação branca sobre os outros segmentos étnico-raciais no acesso a bens materiais e simbólicos.

É importante lembrar que, embora o colonialismo e o capitalismo sejam sistemas que se retroalimentaram um do outro, a relação entre patrão e operário, na Inglaterra industrial, foi regida por uma lógica diferente da que rege a relação entre colonizador, seja ele inglês ou português, e colonizado. O operário vale menos para o patrão, por que tem menos, pelo simples fato de não reunir recursos suficientes que o posicione socialmente no mesmo nível que o capitalista. O colonizado vale menos por que, para o colonizador, ele é naturalmente “menos”, ou seja, inferior. Povos inferiores precisariam ser “domados”, civilizados e os que não quisessem participar desse processo, exterminados. A persistência da colonialidade das relações no Brasil junto ao sistema capitalista monta um panorama social onde a relação entre racionalidade colonial e racionalidade capitalista, nem sempre se complementam perfeitamente, gerando situações onde uma lógica pode ir contra o interesse da outra. Dada uma situação em que o dono de uma empresa tenha que escolher entre contratar um executivo negro e um branco, mesmo que o executivo negro prove poder trazer mais lucros à empresa, no Brasil, é muito provável que o dono da empresa escolha o executivo branco para o seu cargo pelo simples motivo de que “ele lhe inspiraria mais confiança”. A lógica colonialista, que sopra aos ouvidos do dono de empresa, chega a contradizer a lógica capitalista de busca interminável pelo lucro. Não é à toa que no Brasil, comparando-se o salário de pessoas com a mesma escolaridade, do mesmo nível e região, negros tendem a ganhar apenas 84% do que ganham os brancos (Carvalho, 2004). Ser pobre no Brasil é valer menos por ter menos. Ser negro no Brasil é valer menos por ser menos; independente da classe social em que se encontre o negro, ele, diante de um branco, sobre os mesmos princípios coloniais, sempre valerá menos. O indivíduo negro e pobre no Brasil é perversamente oprimido por essas duas lógicas: a capitalista e a colonialista. O resultado da confluência dessas relações sobre o pobre negro se verifica numa menor oportunidade de ascensão social do que o indivíduo pobre, porém branco.

Além de mais de três séculos de exploração da mão-de-obra negra, o Brasil perpetuou a desigualdade entre as relações políticas e sociais de brancos e negros por meio de medidas que reforçaram a exclusão da população negra. Entre essas medidas destaco o não desenvolvimento de políticas de integração dos negros recém-libertos, desde 1888, à sociedade. Depois de anos de escravidão, o Estado não aplicou nenhuma política pública que procurasse minimamente compensar todos os anos de trabalho forçado e violação à dignidade dessas pessoas. Ao contrário, o Estado empreendeu uma série de políticas públicas que só visaram excluir ainda mais o negro da sociedade. Baseado nas políticas eugenistas desenvolvidas na Europa do século XIX, o Estado brasileiro incentivou a imigração européia branca visando o branqueamento da população brasileira. Os pequenos nichos de trabalho qualificado que os negros haviam conquistado foram deles retirados e entregues aos imigrantes europeus, que experimentaram uma ascensão social como nunca se viu no Brasil. Essa política pública anti-negro agiu principalmente no Sul e Sudeste, impelindo populações negras para o Nordeste, região brasileira que já apresentava uma decadência econômica e que, hoje, além de ser a mais pobre, é a que apresenta maior percentual de negros.

O Brasil não adotou uma legislação de segregação étnico-racial, diferente da África do Sul e dos Estados Unidos, não ocorrendo uma definição legal de pertença racial, o que, acoplado ao ideal de democracia racial, ajudou a invisibilizar o caráter racista das políticas públicas no Brasil. Segundo Henrique Cunha Júnior (2007), as políticas higienistas realizadas no país, principalmente entre 1920 e 1950, foram medidas urbanas contrárias à melhoria de vida dos afro-descendentes, na medida em que retiravam as populações afro-descendentes dos espaços centrais das cidades e as levavam para áreas de precária urbanização, com pouca infraestrutura que garantisse direitos básicos. Foi, e ainda hoje é, levada a cabo uma política pública segregacionista das populações negras no Brasil, que, embora não declare o seu caráter anti-negro, o é em suas conseqüências.

Em face de todas essas políticas públicas perpetradas contra os negros, podemos inferir que o escravismo não é o único responsável pelas desigualdades raciais hoje verificadas na sociedade brasileira. O Racismo, como instituição colonial, e seus reflexos de caráter institucional, mantém e, em casos específicos, acentuam as desigualdades raciais e as reproduz até hoje.

## **2 – POUCO COLONIALISMO, MUITA COLONIALIDADE: A CONSTRUÇÃO DE UMA AUSÊNCIA NEGRA NO CEARÁ.**

Neste capítulo, busco indícios da colonialidade das relações na história cearense, com o foco no racismo, partindo desde o seu colonialismo até o começo do século XX.

No intuito de permitir uma leitura mais fluida, por vezes substituo a terminologia “Instituto Histórico e Geográfico do Brasil” por IHGB, enquanto me refiro ao Instituto Histórico e Geográfico do Ceará apenas por Instituto ou Instituto Histórico.

### **2.1 O Ceará Colonial: Onde Ser Negro não Significa Ser Escravo.**

A colonização no Brasil, além da mão-de-obra indígena, fez uso da mão-de-obra africana e afro-descendente. O seqüestro de milhões de africanos favorecia a acumulação material européia na medida em que se valia de uma mão-de-obra dominadora de tecnologias africanas, por exemplo, como a produção e manuseio da metalurgia no que tange, principalmente, ao ouro, ferro e cobre. Esse sistema deu continuidade ao escravismo criminoso (Cunha Júnior, 2008), iniciado com a exploração dos povos indígenas, sendo perpetuado no Brasil até 1888, com a libertação dos escravos afro-descendentes. No entanto, no Ceará, em particular, a abolição formal da escravatura ocorreu quatro anos antes.

O racismo brasileiro é um reflexo dos rumos tomados pelo escravismo criminoso em âmbito nacional e pelas políticas públicas racistas e segregacionistas que se seguiram após o seu término. Todavia, o escravismo criminoso e as políticas racistas não atuaram homoganeamente em todo o território brasileiro. Cada localidade construiu o seu racismo com detalhes e peculiaridades sincronizadas com o seu histórico de opressão racial, diversificando na estrutura de um racismo brasileiro especificidades que podem ser identificadas nos racismos regionais.

O racismo como instituição colonial independe do colonialismo para se reproduzir, permanecendo na contemporaneidade como uma colonialidade presente nas relações. Instigado pelos freqüentes ditos populares que diferenciam a realidade racial cearense da do resto do País, motivei-me a empreender um pós-colonialismo situado (Sousa Santos, 2008) do Estado do Ceará. Haveria alguma

peculiaridade na história cearense que distinguisse a sua realidade racial da do resto do País?

A capital do Ceará, Fortaleza, é hoje a quarta maior cidade brasileira. É de se esperar que um centro urbano de tal magnitude tenha uma história colonial tão antiga quanto relevante. No entanto, a região que hoje diz respeito aos limites políticos do Ceará teve uma colonização tardia se comparada aos demais núcleos urbanos brasileiros. As condições físico-geográficas da capitania do Ceará, por não favorecerem o cultivo da cana-de-açúcar, não convergiam com os interesses econômicos mais imediatos da metrópole. No começo do século XVII, houve tentativas de iniciar a colonização do território cearense, mas somente na segunda metade do século, após a saída dos holandeses do Nordeste, durante o declínio do ciclo do açúcar, começou a invasão euro-descendente no Ceará com a distribuição de várias sesmarias para colonos vindos de capitanias vizinhas, dando início às “fazendas de criar”. As primeiras vilas criadas no Ceará foram Aquiraz, Fortaleza, Icó e Aracati. A criação de somente quatro vilas na primeira metade do século XVII demonstra a debilidade do desenvolvimento econômico colonizador da capitania nesse período.

Em poucos lugares a divisão criada entre geografia e história se revela tão insuficiente para se interpretar uma realidade. A interdependência entre cultura e natureza (Coronil, 1997, apud Lander, 2005) na região cearense com suas características climáticas, seu sistema de fronteiras naturais (serras e mar), seu solo e seus rios se reflete através da limitação da pecuária como principal atividade econômica durante seu período colonial. Prova disso era o intenso comércio de carne seca e produtos de couro no porto de Aracati, a ponto de por meio deste se chegar a exportar os produtos cearenses para Bahia e Rio de Janeiro. Apesar dessa atividade que justifica ao povo cearense o seu título de “civilização do couro”, pode-se dizer que o colonialismo no território cearense, comparado ao de outras regiões brasileiras, foi incipiente.

Em 1777 e entre 1791 e 1793, sucederam-se duas secas que debilitaram fortemente a pecuária e acabaram com a indústria da “carne seca”. O que permitiu que outra atividade econômica ocupasse cada vez mais espaço na Capitania, compensando, em parte, o desastre provocado na pecuária. A cotonicultura cearense encontrou seu paraíso produzindo um artigo de grande procura no

mercado europeu. O ganho obtido com a produção de algodão contribuiu para que, no final do século, em 1799, a Capitania do Ceará viesse a se desvincular de Pernambuco, conquistando a sua independência. Dessa forma, o Ceará pode começar a fazer comércio direto com a metrópole, sem ter que pagar impostos a Pernambuco. A capitalização com o comércio algodoeiro também contribuiu para o significativo aumento da mão-de-obra escrava africana e afro-descendente na Capitania, uma vez que os rendimentos obtidos, em grande parte, foram usados para esse propósito (Silva, 2002).

Pelo colonialismo tardio, a propriedade escrava no Ceará não chegou a se estender como nos grandes centros coloniais do Brasil. Nessa capitania a exploração da mão-de-obra escrava esteve, em sua maioria, distribuída em diversas propriedades de pequeno e médio porte. Os escravizados cearenses eram normalmente utilizados em atividades domésticas ou de ganho, posicionando os cativos em uma sociabilidade que, embora os aproximasse cotidianamente de seus senhores, não lhes garantia um tratamento mais humano. É possível constatar a agressividade contra os cativos cearenses nas descrições físicas e psicológicas destes nos anúncios de senhores que procuravam escravos em fuga e utilizavam os jornais para divulgar sua busca: cicatrizes de açoite, olhos vazados e outras marcas de tortura eram enumeradas para identificar os foragidos (Marques, 2009).

Por meio da toponímia nas cartas de sesmarias, podemos identificar, já no século XVIII, a importante presença africana ou afro-descendente em regiões cearenses como o Vale do Jaguaribe, nas proximidades da divisa com o Rio Grande do Norte. O historiador Geraldo Nobre (Ratts, 2009) confirmou essa presença e apontou que, já no século XVIII, a fronteira do Ceará com outras províncias era uma região onde africanos e afro-descendentes freqüentemente se refugiavam. A presença afro-descendente no Ceará não ocorreu somente pela importação de pessoas para o escravismo criminoso. A ocupação negra acontece com a chegada de grandes populações, compostas em grande parte de ex-escravizados em fuga, vindas de Pernambuco e Bahia, entrando pela região sul do Ceará conhecida como Cariri.

Em 1808 o Ceará contava com uma população de 125.878 habitantes, sendo que, deste total, 19% eram pretos, 37% eram mulatos, 10% eram índios e 34% eram brancos (Ratts, 2009). Para os escravizados, a mestiçagem representada

na figura do mulato teve reduzida importância na amenização de sua condição de escravo (Cunha Júnior, 2008), uma vez que os filhos da violência sexual praticada contra as escravizadas seguiam escravizados. No contexto de um racismo de gradação, que deprecia os traços fenotípicos dos povos vítimas da colonização, os mulatos, mais do que apenas mestiços, são, junto aos pretos, perseguidos pelos seus traços afro-descendentes. Considerando pretos e mulatos compondo a população negra cearense, no começo do século XIX tínhamos 56% de negros cearenses. O levantamento realizado cinco anos depois, em 1813, ajuda a desvincular a identidade negra da escrava, verificando que apenas 11,5% da população cearense estava escravizada.

“Enfatizam muito essa questão que o Ceará, ao contrário da Bahia, é um Estado que não recebeu diretamente os escravos, a participação dos escravos foi mínima, né? Porque não tinha cana de açúcar, não tinha plantation. (...) Quer dizer, a participação do negro no Ceará foi reduzida porque tinha poucos escravos. Ao contrário, historicamente, uma característica do Ceará era justamente de ter uma contribuição negra, a grande maioria foram livres.” (Entrevista Franck Ribard jun/2010).

A relevância da presença negra no Ceará se reflete na pouca diferença entre os números de 1808 e os de hoje, em que 67% da população cearense se declara negra (Anuário do Ceará 2010-2011).

Entre 1877 e 1880, uma grande seca assolou o Ceará desestruturando a vida produtiva e demográfica da região. Frente às transformações sociais sofridas, a elite cearense, mais propriamente a de Fortaleza, sentiu a necessidade de forjar uma identidade regional. Para a construção identitária do cearense, foi necessária a criação de uma entidade com respaldo social que tivesse suficiente poder de enunciação para forjar uma identidade que atendesse à ideologia reinante.

## **2.2 O Instituto Histórico do Ceará: Uma Nova Missão para os Abolicionistas.**

O Instituto Histórico e Geográfico do Ceará foi fundado em 1887 com um objetivo bem claro e definido desde o princípio: o estudo da história e geografia da província promovendo a literatura e as ciências. Ele congregou tanto pessoas de diferentes áreas profissionais como de distintas posições políticas. Eram médicos, poetas, jornalistas, engenheiros, juristas, monarquistas, republicanos e militaristas. No entanto todos convergiam no que tange à inspiração positivista com seus ideais de civilização e progresso.

Mas para entender a criação do Instituto, é necessário situar socialmente os elementos que possibilitaram seu surgimento. Em 1838 foi criado no Brasil o IHGB, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, entidade profundamente relacionada com a consolidação do Estado Imperial e com o seu projeto de nacionalidade brasileira. Pensando e elaborando os aspectos simbólicos na construção da nacionalidade brasileira, o IHGB era inspirado pelos elementos românticos do Instituto Histórico de Paris. Esse modelo acadêmico significava uma opção por uma metodologia documentalista, em que a organização e utilização dos documentos oficiais da história tiveram um lugar destacado na produção científica. Essa valorização romântico-nacional das academias de história convergia com os ideais de unidade política e centralização. No entanto, para definir a identidade nacional, era necessário o conhecimento das particularidades de cada localidade, deixando aberto o caminho para o culto dos nacionalismos provinciais e para a emergência de uma história preocupada com as origens (Oliveira, 2001). Assim, ficou legado aos institutos históricos regionais ou provinciais a definição das especificidades locais.

As questões surgidas com a seca, os movimentos sociais que reivindicaram a abolição da escravidão entre 1879 e 1884, a abolição da escravidão no Ceará ocorrida 1884, os diversos movimentos literários da década de 1880, tudo isso se relaciona com a criação do Instituto Histórico. Foram esses acontecimentos que marcaram as iniciativas dos intelectuais e que definiram os padrões da ação civilizatória pretendida por eles (Oliveira, 2001). Baseado nisso, é capital a importância da Academia Francesa ao patrocinar a Escola Popular, propagando todo um sistema de referências literárias para os estudantes de cursos secundários em Fortaleza. Em 1875, com a criação do Gabinete Cearense de Leitura, os

estudantes influenciados pela Academia Francesa puderam desenvolver um ambiente de reflexão e troca. Esse Gabinete mantinha uma biblioteca e difundia leituras modernas da ciência na província. Ele representou durante os últimos anos da década de 1870 um relevante espaço de divulgação de leituras científicas e positivistas, dando continuidade, em certa medida, aos trabalhos da Academia Francesa.

Com a seca de 1877-1880, o Ceará entrou em uma grande crise produtiva, demográfica e social. Esse momento resultou em tensões sociais que requereram a reorganização das estruturas materiais, sociais e culturais da província. A seca, associada às epidemias, dizimou o gado, arrasou a agricultura e expulsou os filhos da terra. Pompeu Filho (Oliveira, 2001) calcula que no biênio de 1877 e 1878 a população de Fortaleza e Aracati eram, respectivamente, de 180.000 e 100.000 pessoas. Já no censo de 1890 as respectivas cidades apresentaram um número de 35.065 e 19.119 habitantes, baixa decorrente tanto da epidemia de varíola que assolou a população cearense no ano de 1878, como pelas grandes migrações para a Amazônia e Sudeste do País. Tudo isso destruiu a imagem de prosperidade cearense que vinha sendo construída desde a década de 1860. A seca e o martírio dos retirantes afluíram novas sensibilidades na elite dirigente, uma vez que a chegada de multidões de miseráveis nas ruas das principais cidades cearenses revelava todo um campo de conflito que derrubou a visão de uma evolução cearense até então preconizada. Era chegado o momento do grupo de intelectuais influenciados pela Academia Francesa revelar na sua atuação pública todo o acúmulo do repertório científico em gestação desde a década de 1870. O movimento originado desse ambiente foi o responsável pela mobilização política da elite fortalezense em torno da abolição dos escravos assim como nos movimentos literários da década de 1880.

O movimento abolicionista foi fruto dos novos dilemas e reflexões suscitadas pelo choque vivido pela elite dirigente. A conjuntura de crise somada aos ideais de evolução social impulsionou as mobilizações para a abolição, propalada como símbolo de progresso da sociedade cearense. O pensamento em torno dessas mobilizações se refinou ao discutir e incorporar elementos das leituras positivistas de Comte, no que tange aos estágios de evolução social, e às leituras mesológicas de Buckle, inspirando a superação da natureza pelo homem. Dessa

forma, a abolição foi associada com a “verdade positiva” dentro de uma ótica de evolução social que consistia na superação do social como existia desembocando na inauguração de uma sociedade moderna no País. Numa perspectiva nacionalista, a abolição era vista como uma forma de gerar riqueza nacional baseada no trabalho livre. A luta pela abolição buscava libertar primeiramente o Ceará e, por tabela, os escravizados. O cearense, desenvolvendo essa sociedade livre, transcendia as limitações impostas pela natureza, superava toda inércia e desânimo condicionados pela sua constituição racial e pelo clima.

Os abolicionistas cearenses enxergavam nessa luta o desprendimento de um povo a uma sina da qual ele não teria escapatória. Era a manifestação de uma das separações que até hoje embasam a maior parte do pensamento ocidental (Lander, 2005) em que, através da cisão entre mundo e razão, pretende-se a produção de um conhecimento descorporizado e descontextualizado: um saber que se supunha não subjetivado às condições materiais que se apresentam livrando o pensar da influência mundana. É importante pautar que a tentativa de objetivação do saber estava ligada, no contexto cearense, à libertação da lógica científica que condenava, por meio do determinismo biológico e ambiental, o povo cearense à perpétua desgraça. Mas, independente de prender a sociedade aos determinismos ou libertá-la deles, a separação ocidental entre razão e mundo permanece como um dos eixos centrais das categorias mobilizadas. Trata-se da mesma lógica presente tanto na tentativa de se sobrepor à realidade imposta, fugindo das suas determinações, como no cumprimento de uma etiqueta metodológica que os fazia crer produzir um saber livre, objetivo, puro e universal, justificado apenas pela própria vontade civilizadora de produzir ciência e de fazer progredir a sociedade.

Se a história na perspectiva positivista é uma escada, a abolição como bandeira de luta foi instrumentalizada como um degrau que, sendo ultrapassado, comprovaria, de imediato, a liberdade do espírito cearense em detrimento de suas condições naturais, e, em segundo plano, o progresso contínuo da nação Brasil. Sem dúvida era um desafio diante de todo o panorama visualizado com a seca de 1877/1880, em que ficava nítido na interpretação dos intelectuais da época o predomínio das forças da natureza em detrimento das ações humanas. Levantar a bandeira da abolição colocava os intelectuais como promotores da evolução social. Era um desafio impulsionado pelos ideais nacionalistas que queriam provar a força

de sua nação. A abolição abriria as portas para que a nação pudesse se desenvolver tão forte política e economicamente quanto as potências europeias do velho mundo (Caxilé, 2009). A visão de história adotada é a de um processo interno e autogerado da sociedade moderna (Coronil, 1997, apud Lander 2005), como se o enriquecimento da França ou Inglaterra não estivesse condicionado ao espólio realizado em outros países. Para eles, seria a “razão”, pura e simples, a impulsionadora do progresso das sociedades: quanto mais assimilados os valores europeus, independente do “mundo” em que se vive, mais positiva seria a sua evolução.

Em 1884 o movimento abolicionista cearense culminou com a abolição do escravismo criminoso no Ceará, quatro anos antes do mesmo acontecimento em escala nacional. Era a primeira província a adotar formalmente o trabalho livre no Império brasileiro. A concretização da abolição veio a dar materialidade ao que, até então, existia no âmbito da especulação. Sua conquista impulsionou as leituras evolucionistas, principalmente por meio de Joaquim Catunda (Oliveira, 2001). Dentro da ótica que enxerga a história como um processo evolutivo, a abolição cristalizou toda uma idéia de aproximação a uma modernidade positiva, não mais alardeada como utopia, mas marcada como verdade concreta.

Tomada como ‘prólogo da grande festa cívica do dia imortal’, a libertação total dos escravos de Fortaleza foi tomada como triunfo da razão e da instrução social positiva diante da qual ‘ajoelhava[se] a Pátria com a Humanidade!’ (Oliveira, 2001).

O Ceará seria a vanguarda do Brasil, exemplo para a evolução de todo o País. O nacionalismo se apresentava na formulação que apontava o Ceará como a Terra da Luz e da Liberdade, construção até hoje mobilizada em campanhas turísticas. A Nação se definia como nova, racional, civilizada, positiva e progressista (Oliveira, 2001). A conquista da abolição sinalizava a necessidade de continuidade da evolução social. O fim formal do escravismo criminoso, além de sinalizar a positividade do trabalho livre como gerador da riqueza nacional, marcou a emergência de uma narrativa evolucionista/cientificista para o Ceará. A luta pela evolução social passou a ser o novo estandarte dos que até então reivindicavam a abolição. A criação do Clube Literário, em 1886, representou a transfiguração dessa luta na narrativa literária, assim como a criação do Instituto Histórico do Ceará

representava a mesma linha de pensamento na narrativa histórica (Oliveira, 2001). O Clube Literário empreendia, por meio da elaboração de uma literatura engajada na definição de uma ação civilizatória, o desenvolvimento de um sentimento de pertença que exprimisse o caráter nacional do cearense, indicando para este o caminho da nacionalidade. Eram as manifestações da ação civilizadora em curso que transparecia o deslocamento dos intelectuais promotores da abolição para a construção de uma escrita regeneradora da sociedade.

Marcado pela influência da Academia Francesa e pelos acontecimentos daqueles últimos anos, o Instituto Histórico do Ceará, como uma das frentes da ação civilizatória em curso, produzia estudos condicionados pelo cientificismo reinante. Determinismo biológico, determinismo climático, spencerianismo e positivismo se manifestavam junto à valorização da atividade científica. Era por meio dessa ciência objetiva de origem iluminista que o conhecimento produzido pelo Instituto galgava reconhecimento e prestígio frente à sociedade cearense. Para construir a memória cearense, a própria objetividade científica era um dos critérios para a filiação ao Instituto. Para conquistar essa objetividade, o historiador deveria ter determinado nível de conhecimento da cultura européia, em outras palavras, erudição; deveria extrair o néctar da verdade presente nos documentos historiográficos e ser capaz de se abstrair totalmente de qualquer paixão. Sobre os membros do instituto, Almir Leal de Oliveira considera que:

Nesse sentido, ficava de fora do diálogo entre eles o caráter filosófico da disciplina, que (...) colocava a não moralização, o não julgar e o não tomar partido (neutralidade do historiador) como uma forma de oferecer significação aos fatos particulares (...) (Oliveira, 2001).

Edgardo Lander (2005) aponta outra das múltiplas separações do Ocidente: a que aprofunda a distinção entre a cultura dos “especialistas” da de um público mais amplo, como um contraste estabelecido pela conformação colonial do mundo entre o pensamento ocidental ou europeu e os “outros”, o restante dos povos e culturas do planeta. Fora do colonialismo, perpetuava-se a colonialidade das relações muito bem incorporada pelo Instituto. Sob o estandarte de ciência não subjetiva à realidade vigente, o conhecimento produzido se elevava ao status de produção da verdade. Esse lugar privilegiado de enunciação corroborou para a manutenção de toda uma estrutura social permeada de colonialidades, promovendo

o silenciamento de vozes e manifestações culturais de outros estratos da sociedade, como demonstra o desprezo dos membros do instituto pelos estudos antecedentes a eles que credenciavam a oralidade popular como uma de suas fontes de pesquisa. Somente os integrantes do Instituto teriam o poder de falar sobre o pouco conhecido e enevoado passado cearense. Seus membros se muniam de autoridade: por eles começava a ser escrita a verdadeira história do Ceará. Para um lugar privilegiado de enunciação, membros beneficiados pela colonialidade das relações.

### **2.3 A Construção de Uma Identidade Cearense: Quem Sai e Quem Entra.**

As mais variadas manifestações da ação civilizadora em curso transparecem a colonialidade pautando as relações sociais. O próprio nacionalismo, ainda que apregoado como reação a uma ação colonial, na História do Ceará, assim como em boa parte dos nacionalismos nos países colonizados, manifestou-se como um tipo de colonialidade interna (Chatterjee, 1986, apud Sousa Santos, 2008). Colonialidade interna que, segundo Boaventura do Sousa Santos (2008), em decorrência da especificidade do colonialismo português, manifestou-se muito mais intensa nas colônias portuguesas, incluindo-se o Brasil.

Como já foi dito, o projeto de nacionalidade desenvolvido pelo Instituto Histórico do Ceará pode ser visto como um reflexo, no espaço provincial, das diretrizes do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Enquanto a criação do IHGB está ligada à consolidação da emancipação brasileira, construindo uma produção historiográfica que legitimasse a ocupação do território nacional, o Instituto Histórico do Ceará buscou, prioritariamente, contribuir para o conhecimento das origens da província e do povoamento; descobrir a genealogia das fronteiras e as particularidades que singularizam a nacionalidade cearense.

Para diferenciar a trajetória cearense das demais províncias do País, o Instituto procurou construir a “verdadeira” história das origens do Ceará. A aplicabilidade desse conhecimento era clara: corrigir e situar o presente para melhor orientar os destinos do Ceará. Toda essa busca para encontrar o lugar de distinção do Ceará frente às outras regiões do Brasil forneceu condições para a construção de um ideal patriótico que fazia do Ceará uma comunidade imaginária.

Esses laços de identificação entre passado-presente, entre povo e história, entre pátria e nação foram uma das primeiras formulações ideológicas sedimentadas pela produção do Instituto Histórico do Ceará. É o que chamaremos aqui da idéia de Pátria Cearense. (Oliveira, 2001)

A aproximação dos componentes do Instituto Histórico do Ceará com o discurso patriótico começou a partir de 1892, marcando profundamente a ação civilizatória empreendida pelo Instituto. Tratava-se de um efeito da proclamação da República Brasileira, realizada em 1889, em que o ideal de pátria vinha se solidificando como um dos elementos constituidores do culto cívico republicano. A adoção do discurso nacionalista respondia a uma demanda social imediata: a legitimação do território da pátria Ceará por meio do discurso histórico e da criação de um tipo cearense. Diante das questões fronteiriças do Ceará entre o Piauí e o Rio Grande do Norte, essa demanda se fazia cada vez mais urgente. E assim o Ceará encontrava o seu lugar, principalmente o territorial, diante da nação brasileira: forjando uma identidade local e apelando para a memória desvendada pelos historiadores do Instituto como a evidência dessa construção.

Para justificar as fronteiras locais, os membros do Instituto tiveram uma preocupação com heranças culturais e tradições que tornassem particular a história local. As fronteiras desempenham a função de núcleo gerador de identidades. Para legitimar a ocupação do território do Ceará, o elemento indígena é apropriado em seu caráter étnico na construção da identidade da Pátria cearense (Oliveira, 2001). Apontando-se a Ordem Régia de 1755 que permitia o casamento de portugueses com mulheres indígenas como um dos impulsionadores da miscigenação, são ressaltados os aspectos da cultura indígena que resistiram à colonização e que persistiam na cultura cearense do final do século XIX, sendo reconhecida a ancestralidade indígena na mestiçagem do povo do Ceará. Escamoteou-se os conflitos da conquista e as barbáries cometidas pelos euro-descendentes enquanto se enaltecia os indígenas que se entregavam à mestiçagem com o colonizador. Era por meio de uma idealização do componente indígena que foi possível, naquele contexto, o reconhecimento da mestiçagem local, particularizando a identidade cearense. Desta forma, o Instituto relacionava a natureza e territórios cearenses como partes integrantes da identidade que se construía. Várias eram as “provas” levantadas para afirmar a presença do indígena na identidade cultural cearense, das

quais as mais relevadas eram as colhidas no legado lingüístico. Palavras indígenas como Ceará, carnaúba, caju e jangada identificavam particularidades cearenses e eram exaltadas como legitimadores do território. A conformação territorial cearense não era vista como um artifício dos colonizadores, mas sim naturalizada à idéia de uma cultura cearense ancestral que apenas seguia sua evolução. Naturalmente, essa evolução criava uma expectativa de desaparecimento do indígena por meio da mestiçagem. Era um discurso mestiço que favorecia seus enunciadores brancos.

A definição da população cearense identificada com a herança indígena foi categorizada partindo da idéia de caboclo, termo que, para Paulino Nogueira (Oliveira, 2001), era a representação física de um autêntico indígena. Essa visão sobre o caboclo, recorrente tanto em Nogueira como no discurso corrente nos historiadores do Instituto, excluía o negro da miscigenação cearense, restringindo-se somente a duas raízes: a européia e a indígena, a primeira louvada como arauto de civilização e a segunda necessária para legitimar a ocupação do território. Segundo a interpretação desses autores, as limitações da atividade agrícola pelo inconstante clima cearense debilitaram a incorporação de escravos.

A identidade cearense destoava da tendência nacional que considerava a presença afro-descendente e indígena na composição do povo brasileiro como um empecilho para a formação de uma identidade nacional, talvez até como inviabilizadora do projeto de uma nação brasileira. A mestiçagem entre índios, africanos e europeus era lamentada pela elite nacional, que via neste fator a razão do atraso brasileiro frente às outras nações. Paulino Nogueira, um dos historiadores do Instituto, em nenhum momento considerou a presença de traços culturais africanos na construção da identidade mestiça cearense, o que garantia, segundo o ideal vigente na época, uma especificidade positiva ao caráter cearense. Era fundado, naquele instante, o mito que irrelevava a contribuição negra para a formação do Ceará.

Trata-se de um mito construído a partir de um equívoco por parte dos historiadores do Instituto. É fato que as condições físicas cearenses excluíram esse território de todos os grandes ciclos econômicos nacionais implicados com o uso da mão-de-obra escravizada: ciclo do açúcar, ciclo do ouro e ciclo do café. No território cearense o uso da mão-de-obra escrava, em comparação com outros lugares do Brasil, foi débil. No entanto, os historiadores do Instituto incorreram em um equívoco

ao se referirem a escravos como sinônimo de negros. Interpretação que é reproduzida até hoje. O mito da não presença de negros no Ceará persiste.

(...) a negação do escravo como sujeito e o estigma que ele carrega estendem-se, de forma geral, ao negro, na medida em que estas duas categorias se confundem ou aparecem como sinônimas, apesar da realidade histórica revelando que a proporção de negros e pardos livres no Ceará sempre esteve bem superior aos escravos, particularmente após a seca de 1877, quando do tráfico interprovincial para o sul cafeeiro. (Sobrinho, 2005, apud Ribard, 2009)

Enquanto o patrimônio cultural africano foi veementemente negado, a incorporação do elemento indígena não foi integral. Somente uma seleção dos traços indígenas interessava aos forjadores da identidade cearense. Dentro da lógica positivista de Paulino Nogueira, os índios que morreram resistindo à invasão européia seguiram a sina de um povo inferior: desaparecer. Nas palavras de Joaquim Catunda, outro historiador do Instituto, “seguiram o curso das raças inferiores e retardatárias; emigravam uns, morriam os outros” (Oliveira, 2001). Já aqueles dóceis à civilização européia permaneceram e mesclaram-se com os euro-descendentes, perpetuando sua cultura e legando ao povo cearense qualidades como a fidelidade, bravura e valentia, mais as qualidades voltadas para a organização dos trabalhos agrícolas, da caça e da pesca. Aos indígenas cooperadores da colonização também coube o desaparecimento, mas, diferente dos que foram aniquilados pela guerra de extermínio, esse indígena desaparecia pela miscigenação, legando parte de sua cultura e seu território à nova raça que surgia: o cearense. A genealogia desse novo povo estava impregnada com a ambivalência rotuladora do discurso colonizador. O indígena cearense não escapava à estratégia discursiva colonialista mais destacada: a construção de estereótipos que dependem das necessidades de representação do colonizador. Mesmo com o fim do colonialismo, perpetua-se a colonialidade das relações (Lander, 2005). É o que Paulino Nogueira transparece em seu olhar ambivalente sobre o indígena, “uma visão que abrigou contradições formadas na oscilação de anjos auxiliares da conquista do território e fantasmas que ameaçaram essa mesma conquista” (Oliveira, 2001).

No Ceará, além da especificidade da colonização portuguesa, as dificuldades impostas pelo clima teriam dificultado e debilitado ainda mais o colonialismo em nosso Estado. A constituição de uma elite cearense subjugada a

um colonizador por sua vez colonizado teria fortalecido a colonização interna na própria província. Com a saída do colonizador português, permaneceu a forte opressão exercida por uma elite cearense que reproduzia a colonialidade das relações. Uma elite tão colonizadora do povo cearense que reproduziu a mesma ilusão de progresso e evolução social presente na *Belle Époque* francesa. Enquanto a França exaltava em seu território os frutos da colonização empreendida em outras paragens do mundo, a elite fortalezense exaltava toda a riqueza conquistada com a exploração da mão-de-obra local. A *Belle Époque* tropical vivida por Fortaleza talvez reproduzisse a distância social entre a vida do colonizador, neste caso, a própria elite fortalezense, e a vida do restante da massa colonizada desse estado.

A construção de uma identidade cearense pelo Instituto Histórico do Ceará não foi um processo democrático. O poder de fala restringia-se somente à visão colonizadora da elite local. Os historiadores do Instituto se colocavam em um lugar privilegiado como enunciadores que detinham o monopólio da verdade sobre o passado da Província (Oliveira, 2001). A história era enxergada pelo Instituto em suas vantagens na construção de um poder simbólico nacional, sendo um instrumento legitimador das identidades criadas pelas narrativas sobre o Ceará. Por meio desse privilegiado poder de fala, o Instituto Histórico do Ceará iniciou a construção do homem da Pátria cearense sobre uma constelação de valores morais. Valores que teriam sido assimilados através da fusão das raças européia e indígena somadas aos condicionamentos do clima, destacando-se a seca nesse processo. Mas, segundo os intelectuais do Instituto, a nobreza do povo cearense estaria justamente no desafio às determinações do meio, rompendo com o condicionamento das forças naturais rumo à formação de uma sociedade civilizada, nova, moderna, racional, evolutiva e progressista. Caso não estivessem corretos, como justificar a prematura abolição do escravismo criminoso no Ceará, se não fosse ela um indício do adiantamento progressista cearense? Partindo dessa singularidade, autores como Antônio Bezerra chegam a afirmar que, diferente dos demais brasileiros, seria o cearense uma excepcionalidade ante o tipo brasileiro.

A excepcionalidade do cearense era comemorada também por ser ele composto somente por uma raiz européia e outra indígena, realidade preferível à assumida por maior parte do País, onde o negro figurava entre os componentes da mestiçagem. Nesse contexto, o componente indígena passou a ser supervalorizado

em detrimento do negro. Enquanto em outras regiões brasileiras a ancestralidade indígena era lamentada junto à ancestralidade africana, no Ceará, a negação da identidade negra supervalorizou o elemento indígena. É possível que isso tenha se refletido no racismo de marca cearense (Nogueira, 1985, apud Munanga, 2010) fazendo que os traços fenotípicos indígenas não sejam depreciados enquanto que os traços que denotam uma ancestralidade africana os são. Tendo a negação do negro no Ceará persistido até a contemporaneidade, seria essa uma peculiaridade do racismo cearense? Seria o racismo cearense eminentemente anti-afro-descendente?

É possível perceber na postura de seus membros que a ideologia presente no Instituto seguia racista, embora quase a totalidade do seu corpo de pesquisadores tivesse participado das movimentações abolicionistas. A aparente contradição se explica quando vemos na luta abolicionista a ideologia que se pautava em valores de uma sociedade capitalista em que o fim do escravismo criminoso traria mais desenvolvimento, progresso e lucros. Libertaram os cativos, não necessariamente por considerá-los dignos de tal liberdade, mas por enxergarem nesse ato uma perspectiva de maior lucratividade: pura pressão capitalista por trabalho assalariado. Manter a força de trabalho escrava era quase como manter-se “fora da moda”. Por outro lado persistiram ideologias colonialistas que apontavam mil vantagens na suposta ausência do componente negro na constituição do povo cearense. O racismo concomitante ao abolicionismo é uma evidência da ação conjunta de instituições capitalistas e colonialistas num mesmo tempo e espaço social.

Empreende-se a idealização de um ser cearense. A irredutibilidade do gentílico local frente às agruras da natureza estaria representada primeiramente pelo vaqueiro e em um segundo plano pelo jangadeiro. Motivados pela bravura e resistência, esses personagens distinguiam-se dos demais brasileiros pela sua mobilização na luta contra o meio. Com a Ordem Régia de 1718 abrindo ao povo cigano o povoamento das colônias portuguesas, Antônio Bezerra soma à miscigenação cearense de portugueses e índios o componente cigano. Baseado nessa nova matriz, Bezerra define o cearense como temeroso à imobilidade e a “tudo que o prende a um lugar circunscrito” relacionando-o à ânsia de vagar e ao amor pela música. Justifica-se por meio desse novo componente a migração

cearense, decorrência da indiferença do poder público sobre as agruras vividas pelo camponês local. A identidade cearense servia não só para defender ideais progressistas e legitimar a ocupação do território, mas também para justificar e naturalizar fenômenos sociais. Mas Bezerra não deixa de identificar outra característica positiva no cearense no que tange ao seu extremo zelo pelo núcleo familiar, já que a família é o primeiro pilar da sociedade na visão positivista. A ponte de percepção da família com o outro pilar, a humanidade, seria um terceiro pilar exaustivamente enaltecido naquele período: a pátria.

Ao querer integrar o Ceará a uma história das civilizações, inspirado pela prática positivista francesa, o Instituto Histórico do Ceará reproduzia os pressupostos que colocam o homem europeu como o indivíduo mais evoluído e, por isso, natural representante da espécie humana. Para os integrantes do Instituto a história cearense teve a sua origem definida com a presença dos primeiros colonizadores europeus. Este seria o fator inaugural da história local. Integrar o Ceará na história da humanidade significava integrá-lo ao que se considerava humanidade. Definir a identidade cearense é um processo que pretende integrá-la à história nacional e à história universal. A colonialidade das relações se perpetua no Ceará por meio de várias instituições modernas que transparecem as múltiplas separações do Ocidente (Lander, 2005). Distinção da cultura dos especialistas da de um público mais amplo é uma dessas separações que embasou a ação dos membros do Instituto e que nos mostra a persistência de instituições do colonialismo no nacionalismo. Oliveira (2001) transparece a interação entre essas instituições:

Esse processo de qualificação do historiador como homem da ciência guardou uma estreita relação com a construção dos parâmetros de uma história nacional, que se apresentava para estes estudiosos como continuidade da tarefa colonizadora portuguesa, o seu pressuposto central. Portugal, com a conquista das terras brasileiras, teria iniciado o processo civilizador nacional.

Ao euro-descendente é resguardado o lugar de enunciação, ele é o arauto da civilização e continua o sendo, limitando-se a ele a capacidade de produzir um saber descontaminado de subjetividades, por isso, neutro e confiável. Para este enunciador, a história do Ceará só começa com a sua presença e somente com ela a nova raça cearense começa a ser lapidada.

## 2.4 O Negro na Nação Ceará: Escravizado, Perseguido e Negado.

A ação civilizadora enxergava no ideal de liberdade um estado de vida estático, doado à população escravizada por meio da abolição. Essa visão limitada de liberdade não permitia enxergar as opressões raciais que continuaram após a abolição, opressões que, muitas vezes, eram embasadas pela mesma ação civilizadora e projeto de “modernidade” que agiu pela abolição do escravismo criminoso. A liberdade não é um estado estático e definitivo da condição humana a que se chega e se estabelece. Não é um presente como se pretende o discurso abolicionista que colocava o escravo cearense como um sujeito passivo à espera de alforria. Ela não pode ser dada, ela frui. A Liberdade é um processo de conquistas. Dessa forma, para os escravizados, ser livre não era somente livrar-se dos seus senhores, mas criar constantemente novas estratégias para satisfazer seus desejos. Segundo Marcus Carvalho (Marques, 2009):

Não existe, portanto, liberdade absoluta. E, mesmo no caso de sua mais radical ausência, resta sempre uma escolha final, entre a vida e a morte. É por causa dessa historicidade, que o conceito liberdade é dinâmico, mutável com o tempo e o espaço.

Sob essa perspectiva, a ação civilizadora em curso, ofertou liberdade como uma caridade, mas também a perseguiu em outros aspectos da vida dos afro-descendentes. A postura assumida pelos intelectuais abolicionistas no papel de “heróis” promotores da “salvação” denota a visão que posicionava os cativos como sujeitos inertes ante todo o processo. A “libertação” era mais importante para a elite, por ser uma questão de patriotismo, do que os próprios “libertados”. A extinção do trabalho escravo era necessária para a inserção do Ceará no cenário das nações liberais. Os abolicionistas, durante sua campanha, constantemente diziam que um escravo, ao ser libertado, tornava-se um cidadão a mais para a Nação. No entanto, os negros libertos não tinham qualquer tipo de suporte ou garantia, sendo lançados à própria sorte numa estrutura que os excluía, perseguia e ignorava, o que dificultava a sua incorporação como “cidadãos” naquela sociedade. Isso denota a instrumentalização da abolição perseguida por aquele grupo de intelectuais. O negro escravizado não era o fim daquela mobilização, mas nada mais que o meio pelo qual se glorificaria a luta pela liberdade e por onde os “libertadores” conquistariam a certificação do progresso desejado para a Pátria Ceará. A

importância dada pelas autoridades a um processo abolicionista ordenado, gradual e pacífico, reflete o contexto vivido pelo movimento abolicionista que se mobilizava para exercer uma “caridade” aos cativos.

Antes da abolição já é possível perceber a ausência do negro nos espaços constituídos pela elite para discussão e reivindicações, ausência que criava a idéia de escravos passivos e carentes de lideranças. Esse silêncio imposto aos escravos cria uma percepção de ausência, que, depois da abolição, vai desembocar na negação de sua identidade enquanto negro e afro-descendente pelo Instituto Histórico do Ceará. Mesmo havendo escravos que sabiam ler e escrever, desconhecem-se jornais que tivessem publicado algum artigo escrito por um cativo ou qualquer espaço onde o escravo tenha tido poder de expressão frente ao movimento abolicionista. Não foi permitido aos principais interessados em todo aquele processo demonstrar suas idéias e sentimentos, o que invisibilizava toda a atuação negra, livre ou escravizada, no processo abolicionista (Marques, 2009). Homenageavam-se brancos abolicionistas, mas não havia qualquer referência à atuação dos libertos na luta pela liberdade, deixando-os à sombra de todo o processo. Era a construção de uma invisibilidade que se concretizaria mais tarde pelos mesmos intelectuais que viriam a compor o Instituto Histórico do Ceará e afirmar a ausência do componente negro na formação identitária cearense. O fato de existir uma elite que defendia o fim do trabalho escravo, não significa que essa mesma elite enxergasse o negro como sujeito histórico possuidor de cultura própria. Um dos poucos, senão o único, fato histórico relatado pelos jornais da época em que negros protagonizam uma luta anti-escravista foi a greve dos jangadeiros liderados por Francisco José do Nascimento, o chamado Dragão do Mar. Na época, a única maneira de embarcar e desembarcar mercadorias dos navios para as cidades cearenses era por intermédio dos jangadeiros. A exemplo do liberto José Napoleão, Dragão do Mar junto a outros negros passaram a impedir o embarque de escravizados cearenses para os cafezais do Sul (Ratts, 2009).

O desprezo da elite cearense contra africanos e seus descendentes se reflete não só no silêncio sobre a atuação dos negros no processo abolicionista, mas também na perseguição às manifestações culturais que evidenciavam a presença da identidade negra e afro-descendente no Ceará . Artigos publicados nos jornais da época transpareciam através das chacotas trocadas entre liberais e

conservadores o preconceito com as manifestações culturais afro-descendentes na medida em que se valiam dessas referências para insultar e depreciar alguma personalidade (Marques, 2009). A utilização de termos pertencentes ao universo dos sambas, maracatus, autos do congo, entre outras manifestações negras cearenses, com o propósito de atingir adversários políticos, faz-nos perceber a intensidade e o reconhecimento dessas práticas afro-descendentes na cidade de Fortaleza, ainda que esse reconhecimento se desse de forma deturpada.

A perseguição à cultura afro-descendente antes, durante e após a abolição nos indica como atuou a colonialidade do poder sobre os negros no Ceará, apesar da luta abolicionista que beneficiaria os cativos. Em nome do projeto de “modernização” de Fortaleza, a elite fortalezense criou diversos artifícios para defender o “progresso” cearense. Um desses artifícios foi o plano urbanístico elaborado nas décadas de 1870 e 1880 por Adolfo Herbster. Os termos arquitetônicos requeridos pelas novas normas municipais eram inviáveis para a maior parte da população, o que aumentou a segregação social na cidade, afastando a população mais pobre das áreas urbanas mais nobres, sendo negra considerável parte dessa população.

Enquanto se lutava pela abolição, nada se fazia contra a marginalização da população negra na sociedade cearense. O fim da coroação de reis negros na Irmandade do Rosário, a restrição às apresentações dos autos de rei congo a praças e terrenos murados, assim como a perseguição a outras manifestações culturais constam entre essas medidas anti-negro aplicadas na época. Em 1979 foi proibida qualquer outra prática de jogo que não fosse “voltarete, boston, solo, Wisth, espadilha, bilhar, damas, dominó e gamão” (Marques, 2009), tudo em nome de uma “civildade”européia em detrimento de outras matrizes culturais, impedindo jogos populares na época como o “cacete e faca”, possivelmente o hoje conhecido como maculelê (Sobrinho, 2009). Outra política pública que contribuiu para uma maior exclusão do negro no Ceará foram as Leis e Códigos de Postura contra a vadiagem, norma pós-abolicionista de controle e coerção a ex-escravos que impedia que essas pessoas exercessem os seus direitos de ir e vir (Ribard, 2009).

Os cativos no Ceará utilizaram as mais diversificadas estratégias para resistir e lutar contra as restrições de liberdade. Longe do estereótipo de “negro vítima”, muito recorrente no discurso abolicionista, que rotulava os cativos como

seres pacíficos incapazes de atos violentos, vítimas “infelizes” do escravismo, dependentes e resignados, os escravizados no Ceará criavam estratégias cotidianas para conquistar espaços de autonomia na sociedade escravista. Cada brecha, cada possibilidade era aproveitada, seja através de meios legalistas, como comprovam algumas ações civis de liberdade movidas por cativos e libertos no Tribunal da Relação de Fortaleza, seja através das negociações cotidianas, na iminência de conflito com os seus senhores, enganando-os ou até agredindo-os. Além de lutar abertamente contra o sistema escravista, os escravos negociavam cotidianamente a sua liberdade (Marques, 2009). Isso subverte a polarização senhor/escravo constante nas formas como a temática é muitas vezes tratada.

Negociar ou fugir são uma parte da resistência dos cativos. No caso das fugas, os escravizados se utilizavam de várias estratégias: trocavam de nome, faziam-se passar por forros, fingiam-se de doidos e, o mais curioso, freqüentemente se passavam por retirantes da seca. Em sociedades escravistas onde a diferença de pele equivalia à diferença entre ser livre ou cativo, seria infrutífero ou despertador de suspeitas fazer-se passar por um trabalhador livre uma vez que a sua condição estava inscrita na pele. A utilização dessa estratégia com a freqüência registrada transparece a similitude fenotípica dos indivíduos livres com os escravizados, o que nos ajuda a desconstruir a perspectiva que confunde o negro com o escravo e que, tradicionalmente, tenta justificar a suposta ausência de negros no contingente da população cearense.

É através da implacável perseguição e ataque às manifestações afro-descendentes que é possível relevar a importância desses elementos nos espaços do Ceará, importância diretamente proporcional ao incômodo que elas geravam nas elites. A ação civilizadora em curso chegou a proibir “reuniões de escravos, batuques e sambas”. A elite política e letrada ridicularizava as encenações de autos de rei do congo, os sambas eram vistos como sinônimos de confusão e os desfiles de maracatus ilustrados como danças rasteiras. Nesse contexto, os festejos negros, dos quais participavam cativos e livres, não eram apenas festas que aliviavam as pressões do cotidiano, lugar de encontro e espaços de sociabilidade; elas se constituíam em lugares de enfrentamento ao poder oficial (Marques, 2009), fonte de transgressão das normas provinciais, instrumento que afirmava o negro como sujeito histórico e conquistador de espaços físicos e simbólicos. Os festejos negros

no Ceará, majoritariamente, estão ligados aos povos bantos, grupo lingüístico proveniente da região congo-angolana, denotando a importância desse grupo na formação cultural cearense. Entre essas festas, a mais perseguida era o samba. O samba era tido como um lugar de conflito, visão que se restringia às autoridades, que viam seus frequentadores como desordeiros, bêbados e desocupados. Nele, seja em áreas urbanas ou rurais, se constituíam espaços onde manifestações de matriz africana eram recriadas e reproduzidas. Essa mesma festa, posteriormente, se ramifica e se renova em novas manifestações da cultura cearense, dentre as quais destaque os bailes conhecidos como forrobodó, palavra de origem africana, que mais tarde veio a ser o que conhecemos como forró (Marques, 2009).

Mesmo manifestações permitidas, que necessitavam apenas de uma autorização formal junto às autoridades, como era o caso dos congos e maracatus, chegavam a ser reprimidas por chefes de polícia muitas vezes pressionados por parte da elite local. Com a proclamação da República em 1889, os festejos negros continuavam a ser vistos com desprezo, sendo identificados como focos de violência e desordem, passando a ser taxados de resquícios de barbárie e atraso fruto da incompetência política do período monárquico. A colonialidade presente nessa repressão às expressões culturais negras se fez notar e pode ser verificada numa crônica escrita por um munícipe que lamentava o desaparecimento dos congos, do bumba-meu-boi, dos fandangos e de outros festejos populares que alegravam a cidade: “tudo vai desaparecendo com o patriotismo nacional” (Marques, 2009).

A negação da presença negra na constituição do povo cearense até hoje encontra seus ecos sendo reproduzidos na idéia de que “não existe negro no Ceará”. É a mesma idéia que fundamenta outros mitos, como o que nega uma originalidade aos maracatus cearenses entendendo-os como simples cópias dos criados em Pernambuco. Trata-se de uma das faces da negação da cultura negra até hoje persistente na tentativa de irrelevar o componente afro-descendente no Ceará. Diante desse quadro de perseguição aos elementos culturais de origem africana, a sua persistência na cultura cearense transparece o quão afro-descendentes somos, ainda que não reconheçamos isso. Como defende João José Reis “Se viver é lutar, sobreviver e ainda criar uma cultura com expressão de

liberdade que a cultura negra possui, é lutar dobrado” (Reis, 1983, apud Marques, 2009).

### **3 – SER NEGRO E VIVER NO CEARÁ: DEPOIMENTOS E TRAJETÓRIAS.**

Neste capítulo realizarei um diálogo da teoria movimentada nos primeiro e segundo capítulos deste trabalho com trechos de entrevistas realizadas no mês de junho de 2010. Através dessa dialética, levantarei hipóteses e apresentarei minhas reflexões sobre o racismo cearense.

No primeiro capítulo, fiz uma análise do racismo e a sua instituição na sociedade brasileira como uma herança colonial. No segundo, procurei identificar uma genealogia do racismo cearense, procurando entre fatos históricos, indícios que apontem para alguma peculiaridade da prática racista construída no Ceará. Neste terceiro capítulo, procurei, por meio de entrevistas, verificar nas histórias pessoais dos entrevistados percepções e indícios do que poderia ser um racismo cearense e suas especificidades.

Buscando ter contato com diferentes percepções sobre o racismo existente no Ceará, entrevistei 18 pessoas divididas em três grupos focais: cinco pesquisadores de questões ligadas à negritude e afro-descendência no Ceará, seis estudantes africanos residentes no Ceará e sete estudantes negros do curso de ciências sociais da Universidade Federal do Ceará. A escolha desses grupos focais teve como eixo central a busca por alguma especificidade do racismo construído no Ceará. Para isso, as entrevistas com os pesquisadores foram imprescindíveis na medida em que possíveis peculiaridades do racismo cearense me foram apresentadas num diálogo constante com estruturas coloniais que permanecem no Brasil e no Mundo. Com as entrevistas realizadas junto a estudantes negros do curso de ciências sociais, pude perceber uma realidade racial e social nova para mim, estudante do mesmo curso, mas que, por ser branco e pertencer à classe média cearense, só conhecia superficialmente as dificuldades enfrentadas por quem é negro e, sobretudo, também pertence à classe pobre deste Estado. Frente ao constante argumento que nega o componente afro-descendente na formação do povo cearense e, por conseqüência, nega a existência da identidade negra hoje em nosso Estado, entrevistei estudantes africanos que tiveram muito a dizer sobre a sua condição de ser negro no Ceará, mesmo sendo estrangeiro.

Para entrevistar os pesquisadores, não me pautei pela identidade racial com a qual eles se identificam. O próprio interesse pelo estudo de questões étnico-

raciais se origina com a trajetória pessoal de cada um deles. Num país que prega a democracia racial, a grande maioria dos pesquisadores que se interessam pelo tema são, não coincidentemente, também vítimas desse sistema de exclusão, tendo vivenciado o suficiente da realidade brasileira para negar a existência de estruturas como a da democracia das raças que tanto é apregoada em nosso País. Sendo assim, dos cinco entrevistados, quatro eu identifico e se assumem negros: José Hilário Ferreira Sobrinho, Maria Zelma de Araújo Madeira, Henrique Cunha Júnior e Maria Auxiliadora de Paula Gonçalves Holanda. Apenas um pesquisador, Franck Ribard, identifico e se assume, no contexto racial cearense, como branco.

Dentre os seis estudantes africanos residentes no Ceará, todos eu identifico e se assumem como negros. Desse total, três são de Cabo Verde, um homem e duas mulheres, e três são de Guiné Bissau, uma mulher e dois homens. Todos os entrevistados estudam na UFC, com exceção de um que é estudante em uma instituição de ensino superior privada. Apenas dois dos entrevistados, os homens de Guiné Bissau, podem ser identificados como originários de classe social pobre, enquanto os outros quatro provêm de uma classe média.

Entre os estudantes negros do curso de ciências sociais da UFC, todos se assumem como negros, três homens e quatro mulheres. No entanto, desse total, apenas uma entrevistada não identifico como negra no contexto cearense. Verificando neste Estado um racismo de gradação, tipologia muito presente em nações mestiças que vivem sob o espectro racista, de seis estudantes identificados por mim como negros, três são negros de tez mais clara, duas mulheres e um homem. Percebi que, imagino que não por coincidência, esses três somados à que eu identifico como branca são todos de origem classe média, enquanto que os três de tez mais escura são de origem pobre, dois homens e uma mulher. Também constatei que, de todos os entrevistados auto-declarados negros, estes quatro estudantes originários de uma classe média são os mais claros. Os mesmos, quando perguntados sobre situações vivenciadas de racismo, poucas experiências pessoais tiveram a declarar, mas, em contrapartida, narraram muitos casos de racismo ocorridos com outrem, diferente dos outros grupos focais, em que, mesmo tendo esses grupos relevante número de pessoas oriundas de uma classe-média, se enumeraram diversas situações em que foram vítimas de racismo.

Dos dois grupos estudantis, africanos e negros no curso de ciências sociais, apenas uma entrevistada não considero negra, o que evidencia o caráter de auto-reconhecimento dos entrevistados na pesquisa, que, como veremos, está relacionada tanto ao reconhecimento de suas negritudes como à descoberta de uma afro-descendência física e cultural. Partindo disso, fica evidente a não presença de estudantes nesta pesquisa que, embora tenham vindo a ser reconhecidos por mim como negros, não se identificavam como tal.

Forneço a idade de cada entrevistado no intuito de facilitar a articulação das idéias que expressam com as experiências vividas. Todos autorizaram a identificação da autoria de suas falas por meio de seus nomes. Desta forma está assegurado o poder de enunciação dos sujeitos da pesquisa enquanto sujeitos históricos.

Para melhor organizar os trechos dos depoimentos neste escrito, deleguei a cada grupo focal um símbolo que identifica a que grupo pertence o entrevistado. Desta forma, a letra “A” corresponde aos estudantes africanos, a letra “P” ao grupo dos pesquisadores e as letras “CS” aos estudantes de ciências sociais.

### **3.1 O Discurso que nega.**

Gilberto Freyre inaugurou no seu livro “Casa Grande e Senzala” o que viria a ser conhecido como “democracia racial”. Essa idéia defende a não existência do racismo no Brasil em comparação a outras sociedades reconhecidamente racistas, como é o caso dos Estados Unidos. Ela parte da explicação de Gilberto Freyre sobre o processo de miscigenação do povo brasileiro, em que escravos e senhores teriam construído relacionamentos amorosos e fraternais, diferente de outras povoações colonizadas. Essa aproximação histórica teria criado uma população em que brancos e negros, além de miscigenados, mantêm uma permanente relação amistosa. Essa proximidade se configuraria futuramente em um povo tão miscigenado que seria confuso definir quem pertence à raça branca e quem pertence à raça negra. O fim do racismo foi assimilado e divulgado pelos regimes nacionalistas posteriores ao lançamento do “Casa Grande e Senzala”, principalmente pelo Estado Novo e pela Ditadura Militar. Esses regimes procuraram construir uma identidade brasileira, um constructo que ajudasse na idéia de

brasilidade nata. Negar a polaridade entre brancos e negros ao passo que se forja uma identidade mestiça convinha com o ideal nacionalista de centralização e naturalização de um ser brasileiro. A democracia racial foi propalada por todo o território. O discurso que nega o racismo na realidade brasileira continua sendo acolhido e reproduzido pela maior parte dos veículos de mídia deste País. O não reconhecimento de um problema inviabiliza a busca de sua solução. O não reconhecimento do racismo tende a agravar a exclusão racial no Brasil.

No Ceará, uma peculiaridade histórica dinamitou a força que o discurso democrata racial encontrou na maior parte do País. No final do século XIX, o Instituto Histórico e Geográfico do Ceará, a exemplo dos institutos históricos espalhados pelo País, procurou integrar a até então província à história da civilização. Para isso, buscou-se construir uma identidade cearense, um conjunto de elementos e práticas sociais que sintetizassem certa natureza cearense iniciada com a chegada dos portugueses ao território. Junto aos euro-descendentes, foram somados a essa identidade os indígenas que cooperaram com a colonização portuguesa. Assim construiu-se a identidade cearense mestiça: civilizados por serem euro-descendentes e legítimos sobre o território ocupado por serem descendentes dos índios que ali viveram.

Diferente do ideal de democracia racial construído para o Brasil, o mestiço cearense, segundo o Instituto, seria fruto somente de duas matrizes: a indígena e a portuguesa. Os historiadores do Instituto, ao considerarem que a presença do escravo foi ínfima na história do Ceará, negam o componente afro-descendente em suas contribuições físicas e culturais para a Pátria Ceará. Ainda que a presença escrava fosse de fato irrelevante, o que não é unanimidade entre os historiadores, os intelectuais do Instituto incorreram em um equívoco ao relacionar diretamente o escravizado com o negro. Uma confusão que é reproduzida até hoje e dissemina uma idéia não correspondente à realidade: a de que no Ceará a presença afro-descendente foi irrelevante. Nega-se no Ceará a presença de um pressuposto da democracia racial: a existência de negros na população cearense. Se não há negros, não há sequer a problemática que a democracia racial busca descredenciar: o racismo anti-negro (Cunha Júnior, 2008).

Busquei com os entrevistados negros depoimentos que comprovassem a permanência do discurso que nega a presença negra no Ceará. Após identificarem-

se como negros e negras, perguntei qual era a reação da maioria das pessoas diante do seu reconhecer-se negro. Considero este um dos dados mais importantes de minha pesquisa: todos, sem exceção, narraram a ocorrência freqüente e constante de um comportamento negador de sua identidade negra, o que levava, quase sempre, à sugestão de substituir-se o “negro” por “moreno”. Este mesmo discurso se mostrou muito presente quando eu pedia para os entrevistados diferenciarem o racismo sofrido no Ceará do racismo sofrido em outros estados da federação já visitados pelo entrevistado.

“Nos outros Estados, por exemplo, o que perdura mais é que nós não somos racistas, que tem a democracia racial. Aqui não. Aqui é: não tem negro. Aqui é bem mais porque aqui é a invisibilidade. Nos outros ‘ah, vocês existem e nós estamos numa boa! Vocês estão aqui, mas estamos todo mundo igual. Se sintam acolhido’. Aqui no Ceará eles dizem ‘não, vocês não existem. Vocês não estão juntos com a gente porque não tem! Se vocês tivessem, até a gente ia olhar para vocês, mas vocês não tem!’. Então nem sequer o degrau, o mito da democracia, vi ter! Por que lá na democracia racial parte do pressuposto que existe! Não tem desigualdade, né? Mas os negros estão lá, não está todo mundo igual. Aqui no Ceará não! Aqui não tem!” Zelma Madeira, 42, P.

“No meu caso eu vejo muito isso... Tenho amigas que por terem pai negro e mãe mestiça não se consideram negras. É muito comum, principalmente na periferia. Fora dos âmbitos da academia... dos muros. Dos muros belos da academia.” Marcos de Sousa Silva, 29, CS.

“Existe aquela coisa: ‘Não, você não é, você não é negra!’. Porque o pessoal tem muito aquela idéia de que o negro é aquele tição mesmo, aquele bem preto. Então isso já dificulta. (...) Mas, eu não sei se você reparou que quando você chegou naquela abordagem inicial de ontem e a Karen chegou e disse: ‘Não, você não é preta não’. Ela disse ‘Tu é amarela, não sei o que...’” Débora Vaz Costa, 21, CS.

“Eu acho que o Ceará tem esse problema grande de não se reconhecer. Porque o cearense reconhece um Ceará moreno, um Ceará mestiço, um Ceará índio, caboclo, e aí quem é negro fica sem saber o que é. E acaba se dizendo mestiço, moreno, caboclo, menos negro. Fica difícil.” Ma. Auxiliadora Holanda, 50, P.

Esta negação não só parte de brancos. Ela chega a ser internalizada pelas próprias vítimas do racismo. Todo um processo de reconhecimento identitário é descredenciado pela idéia que diz não existir negros no Ceará. Quando

justificada, essa idéia apela para indícios históricos, evidências que “comprovam” a não existência de negros em nosso Estado; explicações que reproduzem as conclusões do que foi produzido no Instituto Histórico do Ceará no final do século XIX. Esse processo de negação da identidade negra soma-se a instituições como a branquidade normativa (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008) que desnaturaliza a presença negra nos veículos de mídia no Brasil. A estereotipia de personagens negros nas mídias brasileiras também contribui para a construção de uma visão negativa sobre o negro. Tudo isso somado a um discurso que nega a presença negra no Ceará dá vazão a um processo que começa desde a infância:

“De onde eu vim, no meu colégio, e até mesmo onde eu moro, as pessoas com pele mais escura são ‘moreninho’, ‘negrinho’, mas nunca chega e diz: ‘eu sou negro’. Eu tenho uma sobrinha que ela é morena, e quando ela era pequena, ela dizia: ‘não, eu num sou negra não, eu sou branquinha’. Ela era pequeninha ainda, mas ela já era moreninha.” Marcela Andrade Lucena, 20, CS.

Os mais capacitados a sentir o peso do racismo são aqueles que arcam com o ônus desse sistema. Talvez por isso tenha ficado claro nos depoimentos que os interlocutores mais convictos da não existência de negros no Ceará são os brancos.

“O cara, político, principalmente historiador. Aí ele ‘Não, você não é negro, não. No Ceará não existe negro’. E não só ele: eu vi outras pessoas falarem e eu ‘porra... Não tem negro para você, porque você é branco e não sente, né?’ Porque só quem sabe que existe negro no Ceará são os negros, né? Uma parcela da população que vive e que sofre com um processo cultural que possibilitou, que fabrica e que produz essas formas de discriminação nesse sentido de desconstruir a identidade do outro, colocar a identidade do outro menor que a sua identidade.” Marcos de Sousa Silva, 29, CS.

Assim como o restante do Brasil, o Ceará foi colonizado por portugueses. Diferente do colonialismo hegemônico representado pela Inglaterra, o colonialismo português instituiu um racismo tolerante à mestiçagem. Enquanto no racismo do colonialismo anglo-saxão, a origem determina quem deve ser passível de discriminação, no racismo propagado pelo português o que conta são os traços fenotípicos, uma vez que o próprio colonizador português já é mestiço. O racismo no Brasil é, por isso, marcado pelo preconceito de marca (Nogueira, 1985, apud Munanga, 2010).

O político e historiador a que se refere Marcos, apesar de estar diante de um negro, nega-lhe essa identidade porque, provavelmente, considera que ser negro não esteja relacionado a traços fenotípicos, mas a uma idéia de “pureza” do sangue afro-descendente. Para ser negro Marcos não poderia ser mestiço. Esse ideal de “negro puro” se articula com os “indícios” históricos que apontam a irrelevância da presença afro-descendente nesse Estado. No entanto, existindo racismo no Ceará, ele seria discriminador pelos traços fenotípicos e não pela pureza do sangue, dado o preconceito de marca típico do racismo Brasileiro. Através de outros depoimentos, pude perceber que o mesmo processo de negação do negro se repetiu independente da “origem mestiça” do entrevistado. Até mesmo nos depoimentos dos estudantes africanos foram narradas ocasiões em que a identidade negra lhes foi negada:

“Eu me lembro que na antiga casa onde eu morava, eu morava com brasileiros, uma família brasileira. Aí a gente tava falando, conversando sobre cor, raça, ser negro e tal. Aí eu disse ‘eu sou negra!’ e aí o homem, o dono lá da casa onde eu morava, disse ‘não, você não é negra, você é morena!’ . Eu olhei assim para ele e disse ‘Não, eu sou negra!’ ‘Não, você é morena! Isso é discriminação!’ ‘Por que discriminação se eu sou negra? Isso não é uma ofensa para mim! Do mesmo jeito que uma pessoa branca é branca, eu sou negra! Não tem por que eu me sentir ofendida se uma pessoa me chamar de negra ou preta, isso não é discriminação! Eu não acho que isso seja uma discriminação!’ e ele ‘Não, nunca deixe que te chamem de negra, porque você não é negra, você é morena, negra é discriminação, é preconceito, é racismo!’ ‘Não! Nada disso! Meu Deus do céu, que pensamento é esse?’ Como era um senhor já de idade eu não ia discutir isso com ele para eu o fazer pensar que o modo como ele pensava era errado, não era o certo. Aí eu deixei pra lá.” Andreia Correia, 22, A.

Apesar de Andreia ser cabo-verdiana, reconhecer-se negra e ser uma das entrevistadas de pele mais escura, ela narrou várias situações em que foi recomendada a não se identificar como negra e sim como morena. No Ceará toda uma estrutura social levou os entrevistados a se reconhecerem negros. Por outro lado existe uma campanha que desqualifica esse reconhecer-se. Uma série de experiências os leva a reconhecerem-se negros, mas há um discurso que nega a presença dessa identidade no Ceará.

“A história que a gente tem, uma história clássica que não fala do negro liberto, não fala do negro na sua dinâmica, mas de negros e negras numa condição de escravizados. Então aqui tinham poucos, logo se aboliu e você quer na verdade sumir com a população negra

pelo viés da invisibilidade. Então essa é a característica específica do Ceará. Então no Ceará, além de nós termos que trabalhar com as questões nacionais, de não-unanimidade do racismo e do famoso mito da democracia racial é acrescido, a tudo isso um discurso ideológico, por que eu chamo ideológico: por que esconde relações de poder. Então a gente quer dizer que isso não tem por aqui. Isso com a população negra. As pessoas dizem ‘não, você não é daqui né?’. (...) há uma necessidade de dizer que não existe, né? Da invisibilidade. Então, no Ceará nós temos racismo e tem uma particularidade que é bem perversa e difícil (...)” Zelma Madeira, 42, P.

O racismo é vivenciado, é sentido pelos negros no Ceará. Para haver racismo anti-negro, tem que haver negros. Se não há negros, não há racismo. A partir do momento em que sua identidade é negada, tem-se a impressão de ser invisível. Não é possível sofrer por algo que não se é. A invisibilidade da identidade negra no Ceará é acompanhada por uma tentativa constante de embranquecimento desta população por terminologias como o moreno e o caboclo. Terminologias que não contemplam quem se reconhece negro e sabe que tem motivos para isso.

“Você tem que lutar não é só nem contra o preconceito. É se afirmar. Sendo que por ter essa negação também, as próprias pessoas não se afirmam, como essa pesquisa que eu estou fazendo lá na Regional I, tem um cadastro que a gente faz, tem a história da auto-afirmação, da cor, da etnia. E a maioria, eu vejo pessoas negras que dizem: ah, eu sou morena, eu sou parda. Porque não se identificam, porque não tem nem conhecimento e também sofre com isso de ‘não existe negro e eu sou negro? Como assim?’(...) Por que eu acho muito mais grave, muito mais agressivo, você negar a existência de uma cultura, de um grupo de pessoas, no momento em que, em outros lugares as pessoas não reconhecem o racismo, mas dizem que ‘aqui há negros’, tem pessoas que se afirmam, dá para você ainda reconhecer culturas, sabe? E aqui as pessoas tem até vergonha de se afirmar ou de manter, sei lá, de repente, alguma tradição que reconheça que tenha uma raiz, porque é a negação e eu acho isso mais cruel, sabe? Você ser uma pessoa negra, mas no meu Estado dizem que não há negros! São duas lutas que você tem que fazer, para se afirmar e para combater aquilo que você sofre. Quer dizer, eu sofro racismo num estado que diz que não há nem negros, como é que você sofre um racismo? Eu acho mais pesado.” Isabel Carneiro, 21, CS.

“O Ceará consegue fazer todas as etapas possíveis de uma sociedade racista, né? Ele consegue fazer com que os negros sejam discriminados e não consigam se perceber negros porque, se eles se perceberem negros, metade do Estado vai se perceber se discriminando a si próprio também. Mas as elites são brancas no Ceará.” Henrique Cunha Jr., 56, P.

A negação do negro no Ceará surge através da exclusão do componente afro-descendente da formação sócio-cultural do povo cearense por parte do Instituto Histórico do Ceará. Mas como negar a presença de um contingente populacional tão perceptível e evidente na realidade cearense? Soma-se a idéia que irreleva a presença afro-descendente em nosso Estado à democracia racial. Essa estrutura discursiva presente em todo território nacional dialoga com as peculiaridades do racismo cearense, criando uma realidade que utiliza a mestiçagem como justificativa para negar a existência de negros no Ceará. Se se é mestiço, não se é negro. Mas essa relação não é estabelecida da mesma forma para com os brancos: a mestiçagem não os aniquila desta realidade. A mestiçagem é instrumentalizada discursivamente numa expectativa de borrar o negro da realidade cearense. Por outro lado “quem sabe que existe negro no Ceará são os negros”. A identidade negra é reconhecida, mas tende a ser negada discursivamente no Ceará.

“No caso da peculiaridade do racismo cearense, um deles é dizer que não têm negros e ao mesmo tempo você tem uma cultura negra que é utilizada como uma cultura que representa o Ceará, que é o maracatu. Então você nega e ao mesmo tempo utiliza. Para mim esta é uma das grandes peculiaridades que aos poucos começa a ser questionada, a ser desconstruída pelas próprias pesquisas que estão sendo feitas mostrando que tem uma presença negra no Ceará. Então, eu vejo, neste momento, esse elemento. Que é algo muito prejudicial: você vê o negro, mas diz que não existe. É uma ideologia tão forte, que você não consegue olhar, não consegue vê-lo. Por mais que ele passe por você.” Hilário Sobrinho, 45, P.

“Eu trabalho com crianças e adolescentes em situação de rua. Embora isso exista em um Estado que sempre alegue que nós não temos a contribuição negra aqui no Ceará, a maioria das crianças e dos moradores de rua, são afro-descendentes. E você vê isso. Ah, mas é a descendência indígena... há uma diferença muito grande entre afro-descendência e descendência indígena, só não vê quem não quer. Tanto na melanina da pele, quanto no formato do rosto, tanto nos traços físicos, como também em sua fisionomia geral. E o que nós vemos dentro do Ceará, a maioria dos meninos em situação de rua são realmente afro-descendentes.” Paulo Sérgio Lisboa Cavalcante, 33, CS.

Há um tênue limite entre a mitologia que nega o negro e a constante discriminação praticada no âmbito das relações raciais no Ceará. A negação discursiva do negro neste Estado não só tenta negar aos negros o direito de assumir a sua identidade como também nega a herança afro-descendente na

cultura cearense, seja através da omissão sobre as raízes destas manifestações culturais, seja dando voz às afirmativas que negam essa ancestralidade. O maracatu, manifestação cultural afro-descendente, não poderia ser cearense, teria que ter sido importado de outro Estado. Ao se apagar o negro desta realidade, apaga-se a problemática racial presente nos processos de exclusão social e cultural sofridos pela população afro-descendente. Sequer debate-se a existência de uma estrutura racista uma vez que isso só poderia ser possível numa realidade em que o elemento negro fosse presente. Nega-se o racismo no Ceará em detrimento de uma discriminação baseada unicamente na classe social a que se pertence. O problema de exclusão e discriminação não seria de ordem racista: nada mais do que fruto de um preconceito que identifica quem é pobre e quem não é. Essa estrutura argumentativa que contrapõem raça à classe social foi citada várias vezes pelos entrevistados. Alguns alegaram perceber o racismo independentemente de signos que reflitam o extrato social a que se pertence.

“(...) Estava bem vestido, (...) chegando da faculdade. Pior era quando eu não tava, porque lá eu ficava com medo de andar arrumado, é perigoso, eu sentia o perigo, só que o fato de eu ser negro me ajudava, né? Mas eu ‘pô, mas o que eu faço? Ou eu me visto mal e fico andando mais tranqüilo, só que eu vou causar medo nas pessoas, ou eu tento me vestir bem, só que aí também pode os caras se tocarem que eu sou de fora e pensar que eu estou com dinheiro...’ aí complica. Mas eu percebi que não adiantava me arrumar porque mesmo assim as pessoas ficavam com medo.” Andy Monroy, 21, A.

“Na minha casa trabalhou uma menina que ela era branquinha, não era tão branca não, mas tinha olhos verdes, cabelos claros, que ela se achava o máximo. Ela colocou algumas vezes, não para mim, mas para as amigas dela e as meninas vinham me dizer, que ela dizia que ‘ave Maria! que ô mulher para se vestir mal! Eu já trabalhei na cozinha de Tasso Jereissati, ave Maria, aquela mulher do Tasso Jereissati, ô mulher linda, a mulher se veste muito bem! É muito bom, mulher, você ser empregada na casa de uma pessoa assim. Agora, eu tenho é vergonha de uma patroa dessa, uma neguinha dessa, olha, se eu pudesse... Ela me paga, mas eu sou branca, minha filha! Ela tem dinheiro para me pagar, mas ela é negra’.” Ma. Auxiliadora Holanda, 50, P.

Andy, estudante cabo-verdiano, percebe que no Ceará é irrelevante usar uma roupa mais simples ou uma mais sofisticada para tentar escapar ao racismo. Na percepção da empregada contratada por Auxiliadora, o fato de sua patroa ser

negra é motivo de vergonha. Indo de encontro a essa visão que contrapõe a pertença racial à pertença de classe social no processo de exclusão, a maioria dos estudantes africanos, apesar de pertencerem a uma classe-média cabo-verdiana ou guineense, relataram sofrer constantes casos de racismo.

Pelo discurso se nega a existência do negro. Chega-se mesmo a relacionar a incorporação da identidade negra a uma prática racista. Durante a pesquisa, percebi que as crianças são ótimas porta-vozes de uma sociedade: elas ainda não refinaram o discurso tanto quanto os adultos e, por isso, deixam transparecer muito do que se tenta esconder. Pelos relatos dos entrevistados, as situações em que se vivenciou explicitamente o racismo são protagonizadas, em grande parte, por crianças.

“Tem uns meninos que moram ali na vila, eu pergunto muito pra eles essas coisas, sabe? São meninos ainda, dos 6 aos 10 anos. Teve um que eu perguntei – e ele é bem lorinho, olhos claros – perguntei sobre negros. Ele tinha uns seis ou sete anos de idade. Muito novo, mas dá pra sacar alguma coisa. E eu fiquei falando ‘e tu? Tu gosta de negro?’ e ele ‘não’. Só que ele fala aquilo ali, mas parece que deixaram ele entender assim, que o negro não é uma coisa boa. Só que ele tava ali comigo, ele gosta de mim, sabe? (...) Pivetinho, sabe? Aí ele ‘não, eu não gosto’ e eu ‘por que?’ ‘não, porque negro não tem dinheiro, negro é pobre...’ e eu ‘Quem fala isso pra ti?’ ‘Ah, os meus pais!’.” Andy Monroy, 21, A.

“Agora, já as criancinhas não... você passa e elas ‘olha que cabelo feio...’. Foi inusitado a última vez que eu tava passando ali na Marechal (rua). O menino, eu acho que não tinha nem 5 anos de idade. Aí ele brincando: ‘o cabelo dela é feio! O cabelo dela tá assanhado!’, no meio da rua gritando e eu passando, morrendo de rir. ‘O cabelo dela tá assanhado! O cabelo dela tá assanhado!’.” Gabriela Pereira de Araujo, 22, CS.

A criança responde que não gosta de negros, embora seja amiga de Andy. Provavelmente ela ainda não relaciona a categoria aprendida com os pais a sua real significância. O cabelo crespo de Gabriela é alvo da chacota de uma criança que reproduz o padrão de beleza assimilado até então. Esses dois casos ilustram como a prática racista pode começar a ser assimilada seja sob um discurso que deprecia o negro, seja através da depreciação de algum elemento ligado à sua identidade, no caso, o cabelo crespo.

### 3.2 A Prática que exclui.

Ao passo em que se nega a existência do negro no Ceará, os entrevistados relataram vivências cotidianas que denotam a existência do racismo cearense. Mas como se assimila uma prática que depende de um pressuposto negado para existir? A democracia racial operou em todo o País a idéia que nega o racismo na realidade brasileira. O racismo no Brasil passou a ser verbalmente negado, mas cotidianamente praticado por meio de um não-dito que exclui e segrega os negros neste País sem dizer-lhes o porquê. Trata-se de uma prática que é reproduzida essencialmente em atos. Não saber por que não se consegue, por que se é perseguido ou por que se é excluído é uma situação perversa uma vez que o motivo de seus problemas lhe é negado. Quando não se tem acesso a esse motivo de ordem social, busca-se na ordem pessoal a razão para toda perseguição, fracassos e constrangimentos.

“Eu lembro que ficaram coisas muito marcantes pra mim na minha infância porque, a minha tia que criou a gente quando a minha mãe morreu, ela gostava muito de dramatização, que era como a gente chamava o teatro na época. Ela conhecia muita coisa. Então, todos os papéis que eu quis, eu nunca pude fazer, de jeito nenhum. Os papéis de rainha, de princesa, de flor, de fada, nada disso, e nas quadrilhas, jamais ser a noiva. Nas procissões eu não podia ser anjo nem Nossa Senhora. Isso sempre me intrigou muito. ‘Por que eu não posso fazer?’ E algumas vezes eu realmente achei que era inadequada para aquele tipo de papel, porque ficava muito melhor uma menina branca, uma Nossa Senhora branca. A gente acaba introjetando isso, é muito perverso. Isso gera uma timidez e uma queda na auto-estima da gente.” Ma. Auxiliadora Holanda, 50, P.

“Eu me lembro no meu Ensino Fundamental, no primário, que havia uma menina na sala que ela era loirinha dos olhos azuis, parecia uma anjinha. E, em alguns momentos, eu percebia mesmo que havia uma diferenciação, de professores, ou o padre ou não sei mais quem, ficar paparicando mais ela que eu e outras crianças que tínhamos cores mais escuras. Eu percebia isso mais nesse sentido.” Débora Vaz Costa, 21, CS.

Para perceber as práticas racistas no Brasil é necessário cultivar certa sensibilidade. Isso porque, quando elas ocorrem, não são consideradas racistas pelos que as praticam. Idealiza-se um racismo similar ao refletido nas ações criminosas da *Ku Klux Klan* ou no regime do *apartheid* na África do Sul. Combater o

racismo no Brasil é difícil por que os racistas não se percebem racistas. Imagina-se um racismo que não condiz com o praticado.

“Então, se você não for espancado, linchado publicamente as pessoas acham que você não sofreu racismo. Então eu sofro atos de racismo cotidianamente. Até há pouco tempo, você vai andando ali na rua do super mercado, sozinho, vindo com as sacolas, ele segura as coisas mais, você vê que o cara ‘pô, o cara negro!’, mas é inconsciente. Você pode fazer esse teste, sobretudo as senhoras. Quando você começa a olhar as pessoas, ver o que elas fazem, quais reações elas fazem, por exemplo, estava havendo a greve e eu fui à reunião dos professores. Alguém achou que eu estava em sala errada. Eu tinha que estar lá na sala dos funcionários, quer dizer ‘a sala da sua reunião não é aqui’. Mas o cara inconscientemente ele disse. Ele não me conhecia, ele não sabia o que estava fazendo, mas já me indicou que a minha reunião era na outra sala. Isso na universidade aqui. Eu não admirei o fato porque várias coisas ocorrem dessa forma e as pessoas não consideram que isso seja um ato de racismo.” Henrique Cunha Jr, 56, P.

“É igual à menina que diz ‘ah, eu acho negro bonito, mas eu nunca ficaria com um negro’ e essa pessoa diz ‘não, eu não tenho preconceito nenhum’, então por que é? Eu já ouvi também ‘Eu não tenho nada contra negros, mas minha filha nunca iria se casar com um negro’, então o que é isso? Cara, isso tem demais aqui.” Andy Monroy, 21, A.

“Diretamente não... No dia-a-dia você percebe: diz que você não é capaz de realizar tal tarefa... E não te dá as tarefas por que não confia em ti... ‘Ah, mas não bota isso nas mãos dela...’. Tinha a gerente que confiava bastante em mim... eu percebi esse preconceito da dona da empresa no embate com a gerente. Sempre a gerente me colocava confiança, me colocava mais funções e a dona: ‘Não, que ela não é capaz...’. Então eu relacionava isso à minha cor, porque na empresa não tinha nenhuma outra(...). Eu me sentia muito discriminada nesses momentos em que ela dizia que eu não era capaz de realizar tal tarefa (...). Eu acho que quem percebe que tá sendo discriminado, não precisa de muitas palavras, sabe? É o olhar... a forma como gesticula... Não precisa nem abrir a boca e dizer ‘ah, aquela negra...’, mas só em olhar, fazer expressões faciais de negação, você já se sente discriminado. Eu acredito que as pessoas tem muito medo. Elas são racistas mas elas não verbalizam...” Gabriela Pereira de Araujo, 22, A.

A prática racista não vem necessariamente de alguém que tem a intenção de cometer racismo, mas freqüentemente ela está inserida em um contexto de relações que são naturalizadas como não sendo racistas. Para determinada situação, qualquer explicação pode ser admitida, menos a que identifica um caso de

racismo. A vivência mais relatada entre os homens entrevistados, brasileiros e africanos, diz respeito ao comportamento que os criminaliza. O homem negro, independente de sua pertença de classe ou do seu reconhecimento como estrangeiro, é alvo de medo e perseguição.

“Nessa época também, eu lembro que voltando de jogar bola com uns amigos meus, voltando com o meu Black (cabelo Black Power), só de bermuda, camiseta e chinelo, passando num cruzamento, quando eu fui passar entre os carros, a galera fez aquela velha cena de levantar o vidro, apressadamente, acho que foi a única vez.” Fran Yan Coelho Tavares, 22, CS.

“É tão foda que toda vez que eu passo perto de um carro eu fico atento para escutar a travinha, sabe? Que eu sei que vai fechar. Aí eu senti ‘Pra!’ e a mulher já olhou assim, sabe? Só que eu passei e não entrei na rua. Eu passei para botar créditos. Aí quando eu tava voltando de novo, ela tinha destravado, ela fez isso de novo ‘pra!’. Aí na hora eu fiz assim (sinal de louco), só que eu não quis, estava cansado, estressado do ensaio, aí eu não quis ir lá, mas geralmente eu vou, sabe? Mesmo que fiquem com medo. Quando eu atravesso o sinal, o pavor das pessoas dentro do carro, se eu fizer qualquer coisinha eu acho que morrem de susto.” Andy Monroy, 21, A.

“Assim, quando você entra num ônibus e senta em algum lugar, na cadeira do ônibus, dois e dois, quando você senta, a pessoa levanta. Você pensa que a pessoa vai descer na próxima parada, mas não, ela levanta, prefere ficar de pé, do que ficar sentada. Ou então, você entra num ônibus e a pessoa está de pé e você está ao lado dela, ela prefere ir na frente, mesmo que ela não vá descer, mas ela tem que ir na frente. A gente percebe aquelas coisas. E também o olhar das pessoas. O jeito que a pessoa está te olhando, tem aquele olhar de admiração. Todo mundo olha. (...) Mas tem aquele olhar que dá para perceber que aquela pessoa está me olhando, não é um olhar de boa coisa.” Emerson da Silva, 27, A.

“Mas só que, quando você sai do seu país para outro país, sempre tem dificuldades. Se você chega em outro lugar, todo mundo começa a olhar para você, todo mundo começa a falar de um jeito que você percebe que o pessoal está falando de você por causa da sua cor. Às vezes, a gente sai na rua para ir a outro lugar. Por exemplo: a gente está passando por um lugar esquisito que não tem muito movimento. Se encontrando com qualquer pessoa, eu não sei se é por causa da nossa cor, às vezes as pessoas nos olham, estão vindo na nossa mesma direção, mas mudam de direção.” Sene Sonco, 20, A.

A criminalização do jovem negro está relacionada a uma sociedade acostumada a excluir os negros do acesso a bens materiais e imateriais.

Historicamente se trabalhou para mantê-los excluídos e segregados. Essa segregação se reflete em vários âmbitos da vida de uma pessoa: em que lugares ela é bem vinda, que empregos ela deve ocupar, onde ela deva morar etc. No Brasil, após a abolição do escravismo criminoso (Cunha Júnior, 2008) nenhuma política que tentasse minimamente compensar todos os anos de trabalho forçado e os atentados à dignidade humana foi aplicada pelos poderes públicos. Pelo contrário: continuou-se a expulsar a população negra para a periferia das grandes cidades, substituíram a classe média negra até então existente por outra classe média branca que se formou graças aos incentivos do governo para a imigração européia, continuou-se a explorar a mão-de-obra negra em regime, muitas vezes, de servidão frente à inexistência de direitos trabalhistas etc. Todos esses processos históricos somados a uma realidade que permanece racista têm impedido que a população negra saia dos espaços em que foi confinada. Mas quando se sai desses espaços o racismo na sociedade fica mais evidente.

“eu não sou reconhecida, de cara, nos lugares aonde eu vou. Por exemplo, eu vou fazer uma palestra e pergunto se posso botar o pendrive ou quem é que está cuidando e as pessoas me tratam: ‘não! Chegou ainda não! Não começou ainda não!’. Porque eles nunca pensam que eu sou a palestrante, que meu lugar não é esse. Então é muito ruim você estar todo o tempo tendo que provar para as pessoas que você que vai ser a palestrante, que você sabe, que você tem outras referências, referências positivas, isso é muito desgastante, por que é todo dia, não é um dia sim e um dia não, é muito cotidiano nas lojas, nas ruas, na universidade. Todo evento que eu vou, que as pessoas não me conhecem, esse lugar não me é dado, eu não sou tratada com dignidade, com respeito, com cidadania. Eu carrego comigo a cor da noite, que é essa minha negritude, processos de exclusão, é por ter essa melanina, vão me retirando a possibilidade. (...) Ontem mesmo eu estava em uma capacitação e eu coordeno a capacitação, então nós somos três. Todo dia e ontem fui eu. Então a pessoa que tava lá, que licitou, que ganhou, ela não tava me olhando como coordenadora, ela estava me olhando e eu não sei o que ela pensava que eu era. Aí depois as meninas ‘professora!’ e ela ‘você é professora?’. Como é que eu faço diante disso?” Zelma Madeira, 42, P.

“Eu fui comprar um celular uma vez na Oi, no Benfica e tava uma menina lá, brancona, toda maquiada, de lente, tudo o mais. Aí eu entrei simplesmente ‘Boa tarde! Queria comprar um celular da Oi...’ – Ela toda, assim, diferente – ‘Você vai comprar à vista ou a cartão?’ ‘A cartão.’ ‘Você tem que identidade aqui?’ e eu ‘Não, eu esqueci em casa. Só tenho o CPF aqui.’ Só que o meu cartão era chip, e chip não precisa de identidade, só outro tipo de cartão. Eu nunca usei identidade com aquele cartão. E ela ‘Não, você não pode usar esse

cartão, porque você não tem identidade.' E eu: 'não, moça, eu acabei de usar nos outros lugares e nunca ninguém tinha pedido uma identidade, porque justamente esse cartão só tem o chip'. Ela, 'não, mas não sei o que, não sei o que...' e eu, 'tudo bem'. Aí eu descii, fui lá na C&A, fui comprar na C&A, só que lá era mais caro, aí tava uma amiga junto comigo, a Bruna, ela é bem brancona. Aí foi a primeira vez que eu tentei testar isso. Mas eu não quis tentar porque talvez parecesse racismo até da minha parte. Aí eu disse: 'Bruna, faz um favor para mim? Tu pega o meu celular, tu vai lá em cima na Oi e tenta comprar um celular pra mim com esse mesmo cartão.' Aí a Bruna ficou toda envergonhada: 'não, Andreia...' e eu 'vá lá, menina, por favor!' Aí ela foi. Ela foi, a moça atendeu muito bem, só que ela não teve coragem de comprar o celular. Ela não pediu a identidade para a Bruna. E a Bruna ficou com vergonha de me dizer aquilo, eu senti, ela ficou toda se tremendo. Ela não queria ir. Eu 'tudo bem, Bruna, só para comprovar isso'. Porque eu senti, você sente! Nem liguei mais. Foi tudo bem. E foi a única vez." Andreia Correia, 22, A.

"Quando você vai num restaurante, o garçom atende você diferente de um branco. Você percebe a diferença. Demora mais para chegar, não dá muita atenção, a gente só sabe isso. Nos locais que você vai... Teve um dia que a gente estava procurando apartamento, num prédio bem caro. Aí o homem começou a rir da gente e disse 'Não, aqui é muito caro, vocês não vão conseguir pagar aqui não' aí eu perguntei: 'Por quê? '. Porque a gente é negro, estava de short, chinelo... aí a gente disse: 'Não a gente só queria saber só o preço, a gente não é daqui, a gente pode pagar...'" Eveline Suzeth Moreno, 23, A.

A prática racista que tende a segregar os negros em trabalhos subalternos aos ocupados por brancos funciona também como um obstáculo para a ascensão de pessoas negras a novos cargos uma vez que elas têm que provar freqüentemente ter competência para ocupar aquele cargo, enquanto que para o branco a ocupação de determinados postos de trabalho já é naturalizada. No caso relatado por Zelma Madeira, além de surpreender os outros por ocupar espaços pouco freqüentados por negros, ela ainda é confundida com pessoas empregadas em trabalhos subalternos.

Tanto Andreia quanto Eveline, duas cabo-verdianas, sofreram racismo por freqüentar espaços onde os negros pouco se apresentam como consumidores. Sua presença, mais do que surpresa, causa incômodo nos vendedores. É o racismo em atrito com a lógica de mercado. Obter cada vez mais lucros é uma lógica própria do capitalismo, que tende a discriminar quem tem menos. Discriminar alguém pela sua pertença racial é uma lógica do colonialismo, que discrimina quem é considerado

naturalmente menos. Quando o racismo atrapalha a lógica de mercado que busca unicamente o lucro, tem-se um caso em que a colonialidade atrapalha valores capitalistas. É o que faz a vendedora criar subterfúgios para dificultar a venda do chip à Andreia e é o que faz o garçom atender mal Eveline no restaurante, embora ela esteja consumindo como qualquer outro cliente. Historicamente o negro cearense é excluído destes templos de consumo. Os estudantes africanos, ao chegarem no Ceará, não estão interados dos limites sociais tradicionalmente construídos pelos brancos para segregar os negros. Não informados desses espaços de exclusão, eles rompem as fronteiras estabelecidas e transitam em espaços brancos. Andreia começou a descobrir o significado de ser negra em uma dessas transgressões:

“Antigamente eu já tinha ouvido minhas colegas falarem e tal. Nunca passei por uma experiência própria. Uma vez, quando minha irmã veio de férias pra cá, a gente foi pro shopping, a primeira vez que eu me senti negra e totalmente diferente mesmo, porque eu costumava andar mais com brasileiros. Aí, nesse dia, só fui eu e minha irmã para o shopping. Aí foi um dos dias mais estranhos, sei lá, da minha vida aqui no Brasil. A gente foi pro shopping: era como se a gente tivesse entrado num planeta diferente, num outro mundo. As pessoas olhavam pra gente como se fôssemos totalmente estranhas, como se fôssemos ETs. E a minha irmã se sentiu constrangida, olhou para mim e ‘Déia, eu estou com vergonha, tão olhando pra gente, tão olhando demais pra gente, parece que somos diferentes’ (...). E foi a partir desse dia que eu comecei a refletir sobre isso. E tiveram outras ocasiões, outros lugares em que as pessoas olhavam para mim assim de uma forma tipo ‘Meu Deus do céu, ela é muito negra, meu deus do céu, ela é negra mesmo, de verdade!’ E você sente isso, no olhar das pessoas, nos comentários que elas fazem entre elas. Isso te incomoda. Hoje não mais, não tanto quanto antes. Mas antigamente me incomodou muito, principalmente nesse dia que eu fui pro shopping.” Andreia Correia, 22, A.

A atenção voltada para Andreia e sua irmã ao ultrapassarem as fronteiras da segregação cearense não é só fruto de uma curiosidade externada sobre as duas estrangeiras: é uma atenção que incomoda, é um jeito de olhar que faz que ela e sua irmã se sintam agredidas em sua dignidade. Certamente esses olhares não iriam se dirigir da mesma forma a um estrangeiro anglo-saxão que também chama a atenção no contexto cearense por não ter um fenótipo comum. A diferença é que Andreia e sua irmã são negras e, apesar de serem estrangeiras, transgrediram um limite cuidadosa e delicadamente construído por um racismo que não pode usar a

palavra “negro” como pedra fundamental. Esse processo de marginalização é constatado por vários entrevistados.

“(…) também tem aquela coisa: onde você identifica que está os negros. Onde eu vejo mais a presença da população negra. Trabalhando agora na Regional 1, que é a regional considerada a mais perigosa e a mais carente. É quando você vê mais um lado que ninguém enxerga, que não nos é passado, porque é um lado que é de fato para ficar escondido, tanto é que são bairros que são distantes e que já tem aquele estigma de perigosos para as pessoas não irem lá. E a grande presença de negros em condições de vida terríveis, assim, e as pessoas ainda abrem a boca para dizer que não há negro no Ceará e desconsideram o preconceito e tudo.” Isabel Carneiro, 21, CS.

“Porque elas não aparecem nos cenários públicos de maior frequência, por exemplo, nem todas essas famílias negras vão para o Dragão do Mar. E eu não estou falando de parte da elite não. Eu estou falando do popular que vai pra lá. Inclusive eles não vão por que já disseram, inclusive a garotada toda, que ‘não, eu não vou lá para ter sacolejo, que policia manda a gente se encostar na parede para passar por constrangimento’.” Zelma Madeira, 42, P.

Os processos de marginalização de pessoas negras de espaços construídos para brancos não é apenas fruto da situação econômica em que se encontram a maioria dos negros no Ceará. Trata-se de um processo contínuo e constante de reedificação de limites. A população negra cearense historicamente lutou para preservar seus espaços, embora não tenha sido imune à constante realocação imposta pelo Estado branco. O mesmo Estado que constrói espaços pretensamente públicos, mas que se utiliza de outros mecanismos legais para manter excluída a população negra do usufruto desses espaços. Deparar-se com a edificação desses limites raciais no Ceará é uma surpresa para os estudantes africanos no Ceará. Em seus países, eles nunca perceberam nenhum tipo de limite racial para os lugares que se pode freqüentar. Ao chegar aqui deixam de ser “normais” para descobrirem-se estrangeiros e negros.

“Nunca passou pela a minha cabeça a idéia de ser discriminada pela cor da minha pele ou pela minha descendência, sei lá. Porque lá posso dizer que a população ou 99% da população é negra, totalmente negra, apesar da miscigenação, né? Ser negra lá não se compara a ser negra aqui. Porque, além de estar em um país diferente, além de ser estrangeira, você é uma estrangeira de pele diferente, uma cor de pele escura que as pessoas acabam estranhando, às vezes.” Andreia Correia, 22, A.

O racismo passa a ser vivido quando se chega à realidade cearense. Verbaliza-se a não existência de negros, percebe-se essa negação discursiva. Por outro lado vive-se na prática os processos de exclusão que agem sobre o negro no Ceará. São processos que não são reconhecidos como racistas e por isso reproduzem a segregação e discriminação racial. Quase sempre são atos que requerem atenção e mente afiada para percebê-los dado o caráter implícito do racismo em questão, seja ele consciente ou inconsciente. Parte-se muitas vezes de pressupostos que não são identificados pelos próprios praticantes dessa discriminação: evita-se tal espaço porque é “estranho”, antipatiza-se com alguém porque este é “boçal”, evita-se tal festa porque ela está “misturada” e tem-se cuidado com aqueles com “aparência suspeita”. Além da negação da identidade negra no Ceará, outras estratégias são movimentadas sobre pressupostos racistas.

“Ela era branca. É a Carol, minha amiga. Na faculdade, toda vez que eu chegava para a aula, quase todo dia... mas depois fomos amigas, eu e ela. Ela dizia ‘ah, você é cheirosa’, quase todo dia. Por que é que eu não ia ser cheirosa? Eu fico me perguntando. Por quê? Ai eu falei para a Jandira: ‘Jandira, aquela menina quase todo dia fica me dizendo ‘você é cheirosa’, todos os dias fica passando a mão em mim... eu vou terminar com isso hoje’. Ela ficava dizendo ‘ô bichinha, essa cor não é linda?’, aí a Camila disse para mim... naquele dia que eu lavei a cabeça de manhã, porque choveu e eu cheguei na aula, os meus cabelos estavam pingando em cima do meu corpo. Aí a Camila pegou e disse ‘Ah, Cadija, eu gostei quando a água pingou no seu corpo, a sua pele ficou assim...’ entendeu? ‘Essa sua cor maravilhosa...’ e eu disse ‘mas o que é isso?’, ‘Não, Cadija, me desculpe, é por que eu gosto da sua cor...’. A gente fica chateado com essas coisas. Muitas vezes a gente percebe, Pedro, que a pessoa não tá sendo sincera. Parece até que tem ironia ali. Eu tenho quase certeza que se uma branquela chegar molhada, ninguém vai perceber isso. Por que ninguém percebe do branco? De uma pessoa mais clara? Tenho quase certeza que aquelas americanas caladinhas que chegaram ali, ninguém falou nada da cor deles. Eu tenho certeza disso.” Cadija Cassama, 26, A.

Assim que Cadija, guineense, entrou no seu curso de graduação na Universidade Federal do Ceará, começou a estranhar os constantes elogios de suas companheiras de curso quanto à sua cor, sua pele e seu cheiro. Com o tempo o estranhamento virou incômodo pela recorrência daqueles dizeres e, depois, raiva ao perceber que aquilo só se passava com ela. Por que não se passava também com

os brancos? Admitiu-se a possibilidade dessas práticas estarem relacionadas à sua condição de estrangeira. Mas, se isso era verdade, por que a estudantes estadunidenses em intercâmbio não passavam pela mesma coisa? Aos poucos Paula percebeu o racismo embutido naqueles recorrentes elogios. A pele branca já se pressupõe bela, enquanto a pele negra não. Era necessário enunciar a sua beleza. A pele branca já se pressupõe cheirosa, enquanto a pele negra não. Era necessário enunciar o seu aroma. Era necessário enunciar que aquela pele negra era diferente das outras peles negras e do que se pressupunha e se espera que seja uma pele negra.

Diante de tantas narrativas de racismo implícito, são raros os momentos em que o racismo cearense, tão delicadamente encoberto, fica exposto. Geralmente isso acontece em situações de conflito, quando se perde o cuidado com o racismo até então escondido.

“Uma coisa que me chocou uma vez foi uma pessoa que me criou, uma segunda mãe que me criou, uma vez, por eu não ter feito algo ou ter esquecido, não me lembro agora, que ela pediu pra mim fazer, ela chateada veio, com a famosa história do negro safado, né? Então, aquilo, eu não esperava dela, mas depois eu refleti que é camuflado. Por mais que ela não fosse uma racista consciente, ela reproduziu a cultura que é presente, que nasce no conflito. Então você vai ter na sua maioria essa prática sendo expressa no conflito. Mas ela está presente no cotidiano.” Hilário Ferreira Sobrinho, 45, P.

“Não há preconceito, por que eu tenho amiguinha ou eu namoro, mas na primeira briga que você tem com o seu namorado, já sai o ‘negro imundo’, o ‘negro sem vergonha’, o ‘nêgo safado’. Aí eu tava dando uma palestra em Itapipoca ou Quixeramobim, eu coloquei esse exemplo: ai as meninas riram... e disseram que era uma raivinha de momento, mas não é uma raivinha de momento, é o momento em que você expressa realmente o que você sente. É no momento em que você não está controlando o seu pensamento, é que você deixa fluir o que você pensa. Então quando você tem o primeiro desentendimento com o seu amigo, com a sua namorada ou com o seu namorado negro, a primeira coisa que sai é as palavras pejorativas.” Paulo Sérgio Lisboa Cavalcante, 33, CS.

Um momento de descuido pode dar vazão ao racismo que com tanto esforço se tenta esconder. Ele está presente no dia-a-dia do cearense. Embora negado, sua prática é sentida cotidianamente pelas pessoas negras no Ceará. Pouquíssimas vezes o racismo neste Estado assume um caráter explícito. Geralmente isso ocorre em momentos de fúria, quando se perde o cuidado com

todo e qualquer pensamento represado na mente. No entanto, surpreendeu-me a existência de alguns poucos, porém relevantes, relatos de racismo explícito gratuito no Ceará.

“[...] o único lugar do mundo onde o cara me insultou abertamente foi aqui no Ceará. Mas abertamente. Nem na Alemanha, nem na França, nem no Chile, tinha tido um episódio como esse. Eu tava andando com uma namorada que veio de São Paulo para cá, é o tipo da pessoa que também não deixa de chamar a atenção. [...] ela era muito bonita [...]. A gente tava andando aí no Centro e um cara foi pra a janela do ônibus: “ô seus negros, volta pra África...”. Um negócio gratuito! O cara foi na janela para gritar!” Henrique Cunha Júnior, 56, P.

“Até a polícia, cara, uma vez eu estava passando e aí passou um carro da PM: ‘Deve estar cheio de piolho isso aí’, falando isso pra mim. Isso foi aqui na Avenida da Universidade. Aí eu: ‘não vou falar nada, porque, de certa forma, eles são autoridade, né?’. Eu tava passando sozinho, tava voltando da faculdade, andando aqui, aí passou a PM: ‘deve está cheio de piolho isso aí’” Andy Monroy, 21, A.

“É falta de espaço: ‘ah, é porque é negro!’ Foi um menino do meu país que me disse, não estou lembrando quem é, que falou que ele foi colocar currículo em um lugar para estágio, esse negócio de estágio, trabalhar... ele é africano. Ele disse que chegou lá e o cara disse, quando ele entregou o currículo e foi para a entrevista, que eles não precisam de negros. Porque a empresa não trabalha com aquela cor. O cara não quer ser racista, mas foi! Eu disse: ‘o quê? Você tem que abrir queixa contra aquela empresa’. Não pode! E o menino disse: ‘não, deixa que não foi nem o primeiro lugar. Já passei por três lugares. Você chega para a entrevista e dizem que é improvável que você seja convocado, porque a empresa diz que é interesse da empresa trabalhar com gente da mesma cor’. Num país que você tem cor como esse aqui, cheio de mistura, nem na Europa eu acho que tem isso. E o que o menino falou... eu acho que eles também se aproveitam da pessoa para falar isso. Às vezes uma pessoa humilde chegando ali, pobrezinha, interessada em trabalhar, eles despejam tudo o que quiser, mas, eu tenho quase certeza que isso acontecendo comigo, isso não vai ficar assim. Mas também, do jeito que eu vou chegar... conheço os meus direitos, Pedro! Na lei brasileira você não tem o direito de falar isso para a pessoa na cara, na lata. Dá prisão! Não pode!” Cadija Cassama, 26, A.

No primeiro testemunho, Henrique Cunha narra uma situação que, embora excepcional, não deixa de ser absurda. Em uma situação fugaz, um desconhecido ofende gratuitamente o entrevistado e sua namorada, mesmo tendo o Ceará uma prática racista geralmente não verbalizada. No segundo caso, o estudante cabo-verdiano Andy, caminhando sozinho durante a noite, é abordado por

um carro de patrulha cujos policiais começam a ofendê-lo. Já na terceira situação amigos guineenses também residentes no Ceará confidenciam à Cadija suas tentativas em conseguir algum estágio frustradas por demonstrações explícitas de racismo.

No três casos relatados uma peculiaridade pode ser observada: todas as manifestações racistas foram explicitadas em um contexto que inviabilizou a contestação por parte das vítimas. No primeiro, a mobilidade do trânsito impediu que Henrique Cunha Jr. se manifestasse contra seu agressor; no segundo, o fato de estar sozinho frente a autoridades impediu que Andy respondesse às ofensas; no terceiro, estudantes africanos que estão no Brasil em situações sócio-econômicas nada confortáveis não são admitidos nem mesmo para o processo seletivo em certas empresas sob a justificativa de que suas contratações são monocromáticas, excluindo a cor negra. A falta de uma justificativa mais elaborada que melhor escondesse o racismo das empresas pode nos indicar o não costume dessas entidades em lidar com candidatos negros a seus cargos. Mais uma vez, africanos rompem as fronteiras raciais delicadamente construídas no Ceará.

### **3.3 O Racismo e outras Colonialidades Cearenses.**

No Ceará, o racismo tem como principal característica a negação do negro pela via do discurso ao passo que se utiliza de várias estratégias coloniais para excluí-lo do acesso aos bens materiais e imateriais produzidos pela sociedade cearense. Nas entrevistas realizadas ficou claro que esse racismo age principalmente sobre a marca que cada indivíduo negro carrega. Diferente do racismo instituído pelo colonizador anglo-saxão nas suas colônias, o racismo português, por estar imerso em uma realidade mestiça, não pôde se “dar ao luxo” de discriminar um indivíduo pela presença ou não de ancestrais “inferiores”, uma vez que o próprio português careceu da mestiçagem, junto à cafreização (Sousa Santos, 2008), como estratégia de sobrevivência nas colônias em que instalou postos da metrópole ibérica. O preconceito de marca faz com que o racismo atue de forma gradativa nos indivíduos identificados como negros. Ao longo das entrevistas essa gradação na discriminação cearense ficou evidente por meio de alguns indícios. O primeiro foi o fato de que os quatro entrevistados negros de tez mais

clara foram os que menos narraram vivências em que foram vítimas de racismo ao passo que se concentraram mais em narrar experiências vividas por outros. Outra evidência desse racismo de gradação cearense está presente nos depoimentos que narram histórias de irmãos negros cuja tonalidade da pele é distinta, dada a proximidade entre ambos e a diversidade de experiências vividas em grupo.

“[...] eu tenho dois filhos, eu sei que eles vão passar por situações semelhantes as que eu passei e já estão passando. Eu tenho dois filhos, o Miguel que tem traços fenotípicos mais negros, a Flora já mais parda, então eu sei como é isso, porque as pessoas colocam a Flora, por exemplo, num grau, pelo menos estético, mais alto, porque ela tem um fenótipo mais aproximado de branco, cabelos mais ondulados, caidinhos.” Ma. Auxiliadora Holanda, 50, P.

“ A Daniele (irmã) foi a pessoa que mais sofreu preconceito... Na família por parte do meu pai... ‘Valha, por que essa menina nasceu tão preta?’ se dirigindo à minha mãe. É motivo de muita revolta da Daniele. Ela cresceu ouvindo aquilo. ‘A Ana Cristina...’, que é minha prima, ‘... nasceu bem branquinha, tu nem é negra Vaulice, nem teu marido, por que essa menina nasceu negra desse jeito?’” Gabriela Pereira de Araujo, 22, CS.

Esse racismo de gradação combina-se com a negação discursiva do negro no Ceará, incitando o embranquecimento da identidade dos negros cearenses principalmente sobre aqueles de tez mais clara. Dentro da escala gradativa negra no Ceará, entrevistados chamaram a atenção para a importância do cabelo nesse processo, sendo depreciado o cabelo mais crespo em detrimento de um cabelo mais liso.

“Aí tem a grande questão que é se identificar. Por que tem muitos negros que sabem que são negros, né? Pelo seu papel, pela sua trajetória biológica, sei lá... mas tem um certo receio de se intitular. Como se ser negro fosse uma coisa pejorativa na nossa sociedade. Em alguns nichos da nossa sociedade. Isso é constante no nosso mundo, na nossa sociedade. A grande diferença: na periferia o negro é bem mais encontrado no sentido da cor, mas a maioria não se intitula negro, né? Ou por ter uma mistura de miscigenação, no sentido das etnias, ou por ter o cabelo liso, essas coisas... na nossa cultura brasileira, que eu vejo um branco diferenciar... o que eu vejo, o que eu convivi com isso é: ser negro do cabelo liso não é ser negro. É interessante isso! É incrível! Tenho dois irmãos... Eu tinha dois irmãos, um que faleceu com 17 anos, que tinha o cabelo bem lisinho... não era crespo. Diferente do resto dos meus irmãos. Só dois tinham o cabelo liso e eles: ‘ah, cabelo, não sei o que... cabelo ruim’ né? Que é o crespo. Falava comigo, com os meus irmãos... que o cabelo deles diferenciava eles nesse sentido. Ele era da minha cor. Em termos de tonalidade era mais claro um pouquinho. Mas o cabelo

liso dava toda uma transformação no indivíduo.” Marcos de Sousa Silva, 29, CS.

Neste depoimento, Marcos cita que, apesar da semelhança entre a cor da pele de seus irmãos, os dois únicos a ter cabelo liso se colocavam numa posição de destaque e superioridade estética frente aos outros, ostentando seus cabelos lisos em detrimento do cabelo crespo dos demais irmãos. O processo de construção identitária cearense levada a cabo pelo Instituto Histórico e Antropológico do Ceará no final do século XIX desconsiderou a contribuição negra na formação do povo cearense. Frente ao tipo brasileiro comum, o cearense teria a “vantagem evolutiva” de não ser um mestiço com sangue africano. A comemoração da ausência de um se transfigurou, de certa forma, na comemoração da presença de outro, já que o índio, além de representar o antepassado legitimador da ocupação do território cearense, delegou ao euro-descendente grande parte das características que passaram a compor o cearense, em especial, suas características endêmicas. Desconfio que nesse processo se gerou uma valorização dos traços fenotípicos originariamente indígenas em detrimento da depreciação de traços fenotípicos afro-descendentes. Características como ter o cabelo liso ou “ser linda igual a uma indiazinha” foram, ao longo do tempo, constituindo-se como um padrão estético quicá mais próximo, em nobreza, do padrão de estética euro-descendente. É importante frisar que essa nobreza se limitaria ao aspecto fenotípico e histórico do indígena como componente de formação do povo cearense, não se estendendo para a valorização dos atuais povos originários desse Estado, que, junto aos negros, são historicamente invisibilizados. No que tange à valorização de um padrão de estética, o Ceará mostra uma das faces mais perversas de seu racismo:

“A esquerda faz a propaganda, ‘a loirinha’, a direita faz a propaganda, ‘o cara dos olhos azuis’, perceba que essas coisas só tem significado numa sociedade racista. Ninguém na Europa, nem nos Estados Unidos, nem no Chile vai fazer uma propaganda do cara porque é loirinho ou porque tem olhos azuis. Então, quando essas coisas tem significado, elas tem um lado interior.” Henrique Cunha Jr., 56, P.

Poucos lugares no mundo características fenotípicas euro-descendentes são tão cultuadas a ponto de ser utilizadas como estratégia publicitária em campanhas eleitorais. Esse culto é tão naturalizado que o seu uso é tanto apropriado pela direita, representada no depoimento pelo “Galeguinho dos olhos

azuis”<sup>2</sup>, Tasso Jereissati, como pela dita esquerda, representada pela “loirinha”<sup>3</sup>, Luizianne Lins. Cultua-se a estética euro-descendente e aceita-se a estética de descendência indígena. Some isso à branquidade normativa (Baptista da Silva e Rosemberg, 2008) reforçada pelos veículos de mídia brasileiros e o único espaço cabível ao negro é a estereotipia. Além do estereótipo de carrasco perigoso, mais comumente relacionado aos homens negros, as mulheres negras no Ceará vivenciam a redução de sua personalidade a objeto-sexual.

“É muito do corpo, de eu ter o quadril largo e sentir o estereótipo da gostosona que só serve pra isso, sabe? Um objeto sexual. Eu sentia muito isso. Ainda sinto. (...) De ‘olha, Isabel, a sua bunda...’, é sério, sempre isso me incomoda tanto! É constante. É constante as brincadeiras de ‘ah, a Isabel não entende nada e é a gostosona’, sabe?” Isabel Carneiro, 21, CS.

“Quando vai relacionar ‘Menino, a Gabriela, aquela moreninha bem bonita... bem sensual’ ligam logo a cor à sensualidade. É negra, é sensual; é sensual, é negra... Acontecem muitos fatos desse tipo comigo. O tratamento que as pessoas têm comigo é: a moreninha bonitinha... super sensual. Nunca é a Gabriela das Ciências Sociais, a Gabriela do Laboratório, não! Sempre é ‘A Gabriela bonitinha... aquela sensual... meio exótica’. Às vezes isso me incomoda. Porque quando você vai se referir a um branco é ‘menino, fulaninho, que é super inteligente!’. ‘A Gabriela, aquela que é super sensual!’. Sabe? Tem muito aquela coisa de você só ver o negro porque é sensual! E liga muito sensualidade com negritude... e, logo, sem-vergonice, logo, traição.” Gabriela Pereira de Araujo, 22, CS.

O estereótipo de “mulata sensual” é fundado no passado escravo e no poder do macho senhor. O estereótipo é um padrão de comportamento que atua dentro de um espaço simbólico extremamente simplório e previsível e que no Brasil é reafirmado pelos veículos de mídia. Poucos desses veículos fogem da estereotipia ao apresentar uma personagem negra. Seu corpo freqüentemente é apresentado

---

<sup>2</sup> Político cearense eleito três vezes Governador e uma vez Senador do Estado do Ceará. Durante as eleições, seu principal slogan de campanha se referia a sua condição racial de “galeguinho”, como são chamados popularmente neste Estado as pessoas de pele muito clara, geralmente loiras. A defesa notadamente explícita de políticas neoliberais defendidas pelo seu até então partido, o PSDB, permite localizar Tasso Jereissate no campo da direita política.

<sup>3</sup> Jornalista e Política cearense eleita duas vezes vereadora de Fortaleza, uma vez Deputada Estadual do Ceará e duas vezes Prefeita de Fortaleza. No final de sua primeira campanha tinha como uma de suas peças publicitárias a “loirinha”, referência à própria candidata. A trajetória política de seu partido, o PT, proveniente de uma história de lutas pelos direitos trabalhistas, a faz reivindicar a pertença ao campo da esquerda política. Entretanto, a prática política similar a setores conservadores levam muitos teóricos a discordar dessa pertença.

como objeto de cobiça sexual, negando-lhe qualquer outra qualidade mais complexa que mulher-objeto.

Vindos de Guiné-Bissau e Cabo Verde, estudantes africanos descobrem-se negros ao chegar no Ceará. Sendo negros, apesar de estrangeiros, eles também vivenciam um cotidiano racista. Em um primeiro instante desconfia-se que a distância e o pouco contato com brasileiros seja conseqüência da sua condição de estrangeiro. Mas quando se é possível comparar o tratamento vivido no Brasil ao tratamento destinado a outros estrangeiros brancos no contexto cearense, fica evidente a nova identidade que precisa ser assumida:

“Quando a gente fala crioulo, o pessoal já tira onda. Mas se for um europeu falando alemão, eles podem até não entender porra alguma, podem até tá sendo chingados, mas eles acham massa. Isso é muito foda. Muitas vezes ali na Letras aparece um europeu ou outro. Quando ele abre a boca para falar, você pode ter certeza, depois de dez minutos, já tem uma roda. Ele tá ali como um rei. Mas isso já não acontece com a gente.” Andy Monroy, 21, A.

“(…) tivemos poucos amigos. Não sei se era receio, alguma coisa, eu não sei. Mas tivemos poucos amigos no início e é por isso que a Eveline até hoje tem poucos amigos. (...) Por isso, porque ela ficou revoltada, porque no início ninguém dava bola para a gente. Aí chegaram as americanas, alemãs... Eu sentava ao lado daquelas americanas, mas os meninos corriam todos para lá. Convidavam para sair, convidavam para almoço na casa deles, mas com a gente não foi assim, (...) Aí correram todo mundo atrás das americanas. (...) Mas todo mundo, a maioria dos meninos ia atrás das Alemãs. Os amigos que o Alessandro (estudante italiano) tem, eu não tenho. Nem amigas. Chegava trabalho para fazer. O Alessandro podia faltar aula, mas o nome dele tava incluído em um grupo. Eu e a Eveline tínhamos que procurar para completar e formar um grupo. Sempre tivemos muita dificuldade para encontrar um grupo para fazer um trabalho de grupo. Por quê? Os meninos se uniam com os europeus e com os americanos e eu e a Eveline ficávamos de lado, as africanas. Por quê?” Cadija Cassama, 26, A.

Descobrimo-se negros no Ceará, os africanos se percebem possuidores de uma identidade considerada menor e menos importante. O isolamento e pouco contato com brasileiros deixa de ser naturalizado no instante em que é verificado o interesse pelos estrangeiros brancos. Se o problema não é com estrangeiros, então só pode ser com negros. O racismo nesse comportamento dialoga com a colonialidade do saber (Sousa Santos, 2008) muito presente na academia, que apresenta motivos sobre o primeiro mundo e define estereótipos para outros países

de terceiro mundo, principalmente, os africanos. Com o saber sobre a África limitado ao estereótipo divulgado pelos veículos de mídia de primeiro mundo, estes, por sua vez, reproduzidos no Brasil, faz com que os africanos se deparem com uma falta de interesse dos brasileiros pelos seus países de origem.

“não, mas eu sou africano e tal...’. Eu tento defender logo de primeira, sabe? Porque logo em seguida vem as perguntas mais absurdas, sabe? Tipo ‘Ah, mas vocês moram onde?’ Tu já deve imaginar. ‘Lá tem casas? Lá tem carros? O que que vocês comem? Vocês usam talheres pra comer?’. É engraçado, porque Cabo Verde pertence à África, mas muita coisa que tem nos países africanos a gente não tem. Cara, sempre perguntam para mim: ‘você já viu um leão?’. Eu nunca vi um leão na minha vida! Dos animais selvagens, acho que o mais selvagem que eu já vi foi uma galinha ou um galo – lá em Cabo Verde, né? – mais selvagens que esses não tem. Aí pronto, isso ainda gera mais descrença: ‘Mas o seu país fica na África mesmo?’ e eu ‘fica sim, só não tem essas coisa que vocês tá falando aí. A gente mora em casas normais, do jeito que tem aqui, tem carros, tem prédios, a gente come com gafo e faca’. Perguntam o que a gente come. Eu não sei o que passa na cabeça deles quando eles fazem essa pergunta. Eu já quis imaginar, mas não deve ser muito gostoso não. A gente come arroz, a gente come feijão, e por aí vai...”  
Andy Monroy, 21, A.

A constituição colonial do saber (Mignolo, 1995 apud Lander, 2005) não se refletiu no Ceará apenas no desconhecimento generalizado sobre as culturas de Cabo Verde e Guiné-Bissau, dois dos poucos países que, assim como o Brasil, são lusófonos, mas também foi identificado como uma característica da maior parte da cultura acadêmica debatida na UFC pelos estudantes e pesquisadores entrevistados. Credita-se à ciência produzida nos centros capitalistas maior capacidade analítica ao passo que estudos realizados por pesquisadores de outros países quase não são comentados.

“Como digo, das pessoas verem só a questão da pele negra... não é só isso, nas pesquisas, é sempre considerado um tema não importante, é como se não houvesse necessidade de seguir nessa área porque não há racismo no Brasil, pra as pessoas.” Isabel Carneiro, 21, CS.

“Eu sempre cito um fato. Você precisa entender o que é uma situação de racismo. Quando me perguntam se a Universidade do Ceará é racista, eu digo: ‘é. Vai na biblioteca dela!’. Como é que um grupo intelectual que se diz pensar o Brasil tem uma biblioteca tão raquítica sobre qualquer coisa que trate de negros? Dizer que isso não é racismo, então precisava arranjar uma outra palavra... descuido intelectual? Há uma seleção de temas, há uma seleção de coisas, há

uma seleção daquilo que ela não quer tratar.” Henrique Cunha Jr., 56, P.

A pouca quantidade de livros sobre negros na biblioteca da UFC é um reflexo da colonialidade do saber assimilada por esta universidade tanto em escala internacional como nacional. Estudar o negro no Brasil é pouco comum por vários motivos. Em um país onde quase metade da população é negra, somente 2% da população universitária é negra (Carvalho, 2004). A problemática racial tende a ser considerada pouco importante por quem não sofre cotidianamente com as conseqüências desse racismo. Dos poucos alunos negros que conseguem entrar na universidade, menos ainda encontram incentivos e uma estrutura que apóie estudos voltados para a questão racial. A falta de um suporte que incentive o estudo da realidade racial no País é mais sentido pelos estudantes que, além de negros, também necessitam de assistência estudantil para permanecerem na universidade.

“Eu entrei nas ciências sociais justamente para estudar negritude ou alguma coisa relacionada: ou a negritude ou o preconceito contra o negro. Eu entrei, aqui, nas ciências sociais, com esse intuito. Li sobre cultos, pesquisas na área... ‘ah, vou fazer para estudar isso!’. Acabei que entrei, ainda participei de um grupo que estuda índio e negritude. No começo participei, mas aí, as condições materiais me forçaram no sentido de que eu tive que adentrar em outro ramo de pesquisa por que eu consegui uma bolsa em outro laboratório, me convidaram, teve a bolsa e eu tive que estudar alguma coisa relacionada à violência. E fui, deixei esse tema de lado... Não mexi, não aprofundi, fiz poucas leituras sobre o tema, mas, claro, enquanto negro, eu sinto a necessidade de conhecer mais sobre essas questões que permeiam a minha identidade cultural, mudei de tema... claro que na monografia e neste laboratório eu tentei fechar o meu tema muito próximo ao meu objetivo no curso, que de certa forma, permeia indiretamente, mas não adentrei nesse tema.” Marcos de Sousa Silva, 29, CS.

“Cara, eu vivo muito pouco a questão da faculdade. Infelizmente eu sou mais um negro na faculdade sem as condições de estar na faculdade. Uma pela minha faixa etária: hoje eu estou com 33 anos. Não pude estar anteriormente por tudo o que eu já relatei, por trabalho, por uma vivência de rua. Então eu não posso me dar ao luxo de fazer uma faculdade como deveria ser. Eu preciso trabalhar para sobreviver. Sem o meu trabalho, não tenho como sobreviver. Tem uma bolsa agora que eu passei, *Pibic*, mas só tem uma bolsa para mim sobreviver com 400 reais e eu preciso pelo menos de uma residência. E a residência aqui é maior disputa.” Paulo Sérgio Lisboa Cavalcante, 33, CS.

Embora o estudo da negritude tenha sido a motivação inicial que fez Marcos entrar no curso de ciências sociais, a falta de incentivos para essa temática o obrigou a mudar seu objeto de estudo para outro tema que lhe proporcionou uma bolsa em outro laboratório. Paulo Sérgio não pode viver a Universidade como gostaria. Além de militar no movimento negro, ele depende da assistência estudantil para manter-se e manter sua filha. São dois caminhos de exclusão que desembocam em várias práticas de racismo. O racismo na teoria acadêmica se perpetua na medida em que a universidade não oferece uma assistência estudantil que acolha suficientemente seus estudantes. Essa falta de estrutura impede o desenvolvimento de pesquisas que enfoquem a questão racial brasileira. A exclusão racial na universidade é física, na medida em que não reúne condições necessárias para a permanência de estudantes negros, e é teórica enquanto não identificar na questão racial a importância que lhe cabe como pilar de uma crítica às instituições coloniais brasileiras.

#### **4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A crença moderna em um saber puro, natural e universal, desconectada da realidade em que se vive, inter-relaciona-se a estruturas coloniais como as que transferem todas essas qualidades ao homem branco europeu, pondo em destaque o seu papel de representante mais evoluído da humanidade. Desta forma, o saber moderno sustenta a exploração das metrópoles européias justificando a ação predatória por ideologias racistas. Portugal diferencia-se do colonialismo hegemônico na medida em que, além de colonizador, foi um país colonizado. A distância do colonialismo português de sua articulação com o sistema capitalista pendeu a economia portuguesa para um modelo muito mais colonialista do que capitalista. Esta característica obrigou seus colonos a adotarem estratégias de sobrevivência que consistiam na fusão com o colonizado seja pela via cultural, cafrealização, seja pelo intercuro sexual, mestiçagem. A aplicação do racismo pela metrópole portuguesa no Brasil gerou um racismo diferenciado que age através do preconceito de marca, discriminando as pessoas pelos seus traços fenotípicos, independentemente de suas origens. Com a independência do Brasil, tem-se início a busca por uma identidade nacional, processo que reproduz instituições coloniais como o racismo, o eurocentrismo e o capitalismo. Posteriormente, com a consolidação de uma identidade nacional, a elite branca brasileira louva o Brasil como um país mestiço enquanto exclui o negro do acesso a bens materiais e imateriais. Constrói-se um ideal de democracia racial que até hoje dificulta a percepção do povo brasileiro de um sistema racista em seu País.

O Ceará teve um curto e incipiente período colonial devido aos poucos atrativos naturais que podiam ser explorados pela metrópole portuguesa. Frente à debilidade do colonialismo português, a colonialidade das relações se disseminou diante do fortalecimento de uma elite local que se comportava como colonizadora da população negra e indígena. Isso se reflete no movimento abolicionista que defendia o fim do escravismo criminoso como um logro a ser alcançado para comprovar a superioridade civilizatória cearense e não em defesa da dignidade dos que seriam libertados. A postura de desprezo dos abolicionistas em relação aos escravos e negros está presente tanto na exclusão de negros na participação do processo abolicionista, como na perseguição desta mesma elite às manifestações culturais afro-descendentes. O mesmo grupo de intelectuais, através do Instituto Histórico do

Ceará, utiliza o dado que nega a relevância de escravos na economia cearense para irrelevar a importância da presença afro-descendente no processo de construção do povo cearense, confundindo de forma perversa negros com escravos. Desde esse momento, o negro, apesar de ter suas manifestações culturais perseguidas, passa a ser negado pelo discurso oficial cearense, que só reconhece a matriz euro-descendente, portadora do espírito civilizado, e a descendência indígena, legitimadora do território.

Frente às vivências dos entrevistados, podemos concluir que no Ceará, ao contrário do que prega o censo comum, existe sim negros. Existe um racismo que não é reconhecido pelos que o praticam. No campo dos discursos, nega-se a presença negra em território cearense, ao mesmo tempo em que se exclui o negro do acesso a bens materiais e imateriais. Frente às pessoas que se consideram negras um comportamento comum tenta embranquecer a negritude através de construções discursivas que se escondem por trás de nomenclaturas como moreno e caboclo. Frente a essa possível “vantagem evolutiva” apontada pela construção da identidade cearense, o fenótipo indígena é mais valorizado em detrimento de características afro-descendentes.

No campo do discurso, a democracia racial não mostra a força presente em outros lugares do País, uma vez que um dos pressupostos desta teoria, a existência de negros, não é admitida. No entanto, há um diálogo entre essa estrutura discursiva nacional com a estrutura discursiva local. A conjugação da democracia racial junto à negação do negro resulta numa estratégia discursiva que nega a presença negra partindo de um ideal de “pureza” afro-descendente. Para ser negro o indivíduo teria que ser “puro”. Há uma estimativa de desaparecimento do negro que não se estende da mesma forma para o branco. Essa contradição entre o discurso e a exclusão gera um sentimento, percebido pelos negros no Ceará, de invisibilidade, o que os indica a necessidade de duas lutas: uma pelo reconhecimento de sua identidade e outra pelo reconhecimento do racismo. Por outro lado, a negação da identidade negra, a negatização dessa e a branquidade normativa juntas atuam de tal forma que ao “negro” é incorporado um caráter pejorativo. Insiste-se em negar até mesmo aos estudantes africanos sua identidade negra. Para justificar a exclusão e os atos de racismo implícito, propala-se que esses seriam atos de discriminação referente à classe social do indivíduo e não à

sua raça. O que não encontra sustentação na realidade já que até mesmo os estudantes africanos pertencentes a uma classe-média vêm-se cotidianamente sendo vítimas do racismo no Ceará.

O Racismo verificado na prática social cearense criminaliza negro o colocando-o sob constante vigília, reproduzindo um modelo que mantém a população negra marginalizada do acesso a bens materiais e imateriais. Constroem-se limites raciais na cidade de Fortaleza delicadamente definidos por outros instrumentos em que não se pode ver explícito o racismo antinegro. Naturaliza-se a subalternidade dos espaços ocupados por negros. Essas fronteiras, quando ultrapassadas, causam nítido estranhamento percebido pelos que são vitimados por este racismo, seja na ocupação de postos de trabalho socialmente mais valorizados, seja na presença em espaços urbanos onde atua uma estrutura que “gentilmente convida” seus freqüentadores negros a se retirar. É na transgressão a estes limites em que se monta uma rara situação que, junto a ocasiões possibilitadas pela transparência do discurso infantil e outras surgidas nos momentos de conflito, trás à tona um discurso explícito de racismo. Mas também foi verificado situações de racismo explícito gratuito. Essas demonstrações tiveram em comum o aspecto fugaz, não possibilitando ao insultado a chance de se defender.

A gradação com que atua o racismo de marca presente no Ceará pode ser conferida principalmente nas experiências de convívio entre irmãos de tonalidades de cor diferentes, tendendo o mais claro a vivenciar menos situações de racismo. O machismo também se articula com o racismo mantendo a estereotipia sobre a mulher negra, convergindo opressões, ecoando o passado escravocrata que restringe seu papel social a objeto-sexual. Os estudantes africanos também sentem o peso da colonialidade das relações entrecruzando tanto a sua identidade de negro como africano. Percebem a estereotipia na ignorância do povo brasileiro sobre aspectos mais básicos das culturas de Cabo Verde e Guiné-Bissau. A colonialidade se reflete nitidamente na predileção dos estudantes brasileiros pelo contato com estrangeiros brancos, ao passo que ao contato com estudantes africanos são impostos mais obstáculos. A colonialidade também é observada nos temas estudados na UFC, sendo preteridos temas ligados ao terceiro mundo, à afro-descendência e à negritude, situação que combinada à falta de assistência estudantil reforça a ausência de estudantes negros nesta Universidade. Se forma

um ciclo que se retroalimenta na medida em que os estudantes negros são praticamente os únicos a perceberem o sistema racista brasileiro.

A necessidade de persistir-se sobre a temática racial brasileira ficou evidente no transcorrer dessa pesquisa. É necessário insistir no debate sobre esta questão na esfera pública: universidades, escolas, associações profissionais, associações comunitárias, sindicatos e veículos de mídia. A permanência do silêncio sobre esta problemática só reforça e aprofunda exclusão racial brasileira.

## 5 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANUÁRIO DO CEARÁ 2010-2011. Fortaleza: Jornal O Povo, 2010.

ALENCAR, Alênio Noronha Alencar. Liberdades conquistadas, condições impostas: escravos, senhores e libertandos em Fortaleza (1850 – 1884). In: Arquivo Público do Ceará. **Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará/** Arquivo Público do Ceará, v.I, n.3, semestral, Fortaleza: Arquivo Público do Ceará, 2005.

BAPTISTA DA SILVA, Paulo Vinicius, e, ROSEMBERG, Fúlvia. Brasil: lugares de negros e brancos na mídia. In: DIJK, Teun A. van (Org.). **Racismo e discurso na América Latina**. São Paulo: Contexto, 2008.

BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – **IPEA**, 2001.

CARVALHO, José Jorge de. Uma proposta de cotas para negros e índios na Universidade de Brasília. **Revista O público e o privado**. Fortaleza: UECE, ano 2, n.3, p. 9-59, Jan./Jun. 2004.

CAXILÉ, Carlos Rafael Vieira. Abolição no Ceará. In: HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará / Secult/ Imopec, 2009 – (Coleção Outras Histórias – nº 61).

\_\_\_\_\_. A Liberdade e a Toga: relações litigiosas entre escravos e senhores, na Província do Ceará, a partir da segunda metade do século XIX. In: Arquivo Público do Ceará. **Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará/** Arquivo Público do Ceará, v.I, n.3, semestral, Fortaleza: Arquivo Público do Ceará, 2005.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Racismo antinegro, um problema estrutural e ideológico das relações sociais brasileiras. **Revista e Política e Cultura**. Brasília: Fundação Astrogildo Pereira, 2008.

\_\_\_\_\_. Educação, Cidade e Afrodescendência: as formas territoriais e políticas do racismo no Brasil. In: PIZZI, Laura C. V. e FUMES, Neiza F. (Orgs.). **Formação do pesquisador em educação: identidade, diversidade, inclusão e juventude**. Maceió: EDUFAL, 2007.

DIJK, Teun A. van. Introdução. In: DIJK, Teun A. van (Org.). **Racismo e discurso na América Latina**. São Paulo: Contexto, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro/Brasília, Livraria José Olympio Editora/ IN L-M EC, 1980.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos In LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. (Colección Sur Sur). CLACSO, Buenos Aires, 2005, p 21 – 53. Disponível no sítio: [HTTP://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/Lander/PT/Lander.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/Lander/PT/Lander.rtf).

MARQUES, Janote Pires. **Festas de Negros em Fortaleza: territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900)**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

\_\_\_\_\_. O Samba Cearense na Segunda Metade do Século XIX. In: Arquivo Público do Ceará. **Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará: Afro-brasileiros: história e educação/** Arquivo Público do Ceará, n ° 7, Fortaleza, 2009.

MARTINS, Linno. Língua negra numa “Fortaleza” branca. In: HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará / Secult/ Imopec, 2009 – (Coleção Outras Histórias – nº 61).

MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem como Símbolo da Identidade Brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

OLIVEIRA, Almir Leal de. **O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará – memória, representações e pensamento social (1887 – 1914)**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - USP. São Paulo, 2001.

RATTS, Alex. **Traços Étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará / Secult/ Imopec, 2009 – (Coleção Outras Histórias – nº 56).

RIBARD, Franck. A Corte real dos Reis de Congo: territórios festivos negros em trânsito. In: HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará / Secult/ Imopec, 2009 – (Coleção Outras Histórias – nº 61).

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é Racismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. **História da Escravidão no Ceará: das origens à extinção**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 2001.

SOBRINHO, José Hilário Ferreira. Cultura Popular e as Culturas Afrodescendentes In: HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará / Secult/ Imopec, 2009 – (Coleção Outras Histórias – nº 61).

\_\_\_\_\_. Sociabilidade e Solidariedade dos Negros Livres e Escravos no Ceará do Século XIX. In: Arquivo Público do Ceará. **Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará: Afro-brasileiros: história e educação/** Arquivo Público do Ceará, nº 7, Fortaleza, 2009.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. – 2ª ed. – São Paulo: Cortez, 2008. – (Coleção para um novo senso comum – v.4).

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003 – (Tópicos).

VIANA, Oliveira. **Instituições Políticas Brasileiras**. Brasília: Senado Federal, 1999.

Filmografia: “Darcy Ribeiro: O Povo Brasileiro” de Isa Grinspum Ferraz.

#### **Sítios eletrônicos:**

Wikipédia – A Enciclopédia Livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Colonialismo> - 30/09/2010

História em Projetos. Disponível em: <http://historiaemprojetos.blogspot.com/2007/12/idh-no-brasil-aumenta-mas-o-de-negros.html> - 08/10/2010

PNUD – Brasil. Disponível em: [http://www.pnud.org.br/pobreza\\_desigualdade/reportagens/index.php?id01=3600&lay=pde](http://www.pnud.org.br/pobreza_desigualdade/reportagens/index.php?id01=3600&lay=pde) – 12/11/2010