

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

**O ser negro: um estudo sobre a construção de
subjetividades em afro-descendentes**

MARIA DA CONSOLAÇÃO ANDRE

Tese apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de
Brasília como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Doutor
em Psicologia.

Brasília

2007

Comissão Examinadora

Dr Norberto Abreu e Silva Neto

Presidente

Instituto de Psicologia -UnB

Dr^a Cecília Maria Bouças Coimbra

Universidade Federal Fluminense

Dr^a Deise Matos do Amparo

Universidade Católica de Brasília

Dr^a Regina Lucia Sucupira Pedroza

Instituto de Psicologia

Universidade de Brasília

Dr^a Lucia Helena C.Z.Pulino

Instituto de Psicologia -UnB

Dr^a Silviane Barbato

Instituto de Psicologia -UnB

À memória de meus pais

Luzia Deodato André

Otílio André

AGRADECIMENTOS

Aos meus queridos irmãos, sobrinhos e cunhados que mesmo de longe me fortaleceram com os laços afetivos e palavras de ânimo para prosseguir com o trabalho.

A Nazaré Benettoni, minha orientadora espiritual de longa data.

A Rita da Livraria Hildebrando que tem sido uma incansável pesquisadora dos livros necessários para os meus estudos.

A Professora Doutora Cecília Maria Bouças Coimbra, a quem tive a felicidade de conhecer por meio do meu orientador e que me encorajou a experimentar novas formas de pensar e refletir sobre a temática que escolhi.

A Professora Doutora Deise Matos do Amparo que sempre me incentivou a prosseguir com o meu tema de interesse.

A professora Doutora Lucia Helena C.Z.Pulino que se dispôs a doar um pouco de seu precioso tempo e fazer parte do grupo que me permitirá além de fazer o ritual de passagem, aprender um pouco mais sobre a jornada acadêmica

Professora Doutora Regina Pedroza parceira de conversas sobre os rumos da Psicologia, incentivadora de minha insistência em usar o Materialismo Histórico e Dialético apesar do aparecimento de muitos ventos contrários a tal idéia.

A Professora Doutora Silviane Barbato por oferecer seu precioso tempo na orientação para o meu mestrado, nos apontamentos e correções no material do exame de qualificação e, mais uma vez como membro da banca de defesa.

A cada um dos meus alunos por terem me permitido fazer o exercício nem sempre fácil de me tornar mais humana.

Aos meus colaboradores, por me autorizarem a buscar, junto com eles significados e sentidos e os sentimentos sobre o ser negro no Brasil.

Finalmente quero agradecer, muito especialmente, ao Professor Doutor Norberto Abreu e Silva Neto, meu orientador por ter acreditado nas minhas idéias, pela paciência, o respeito e a maestria de sua orientação que possibilitou momentos para compartilhar, trocar e exercitar críticas que têm me ajudado a crescer como acadêmica e como pessoa. E tudo isto com uma calma que só os sábios têm.

SUMÁRIO

Resumo	7
Abstract	8
Resumée	9
APRESENTAÇÃO	10
INTRODUÇÃO	13

PARTE I

Pesquisa teórica e conceitual

CAPÍTULO I - O negro como objeto do saber: a construção da categoria “negro e as teorias sobre raça 27

- a) Referências históricas sobre a escravidão no Brasil 27
- b) Etnopsicologia e Etnopsiquiatria 34

CAPÍTULO II- Negritude e os movimentos culturais negros: o retorno à África ou uma forma de vida 44

O conceito de negritude: elemento chave para a compreensão da construção de identidades e dos processos de subjetivação 50

CAPÍTULO III - Processos de subjetivação: sujeito negro – sujeito escravo 55

Processos de subjetivação 55

Trabalho e produção de subjetividades 60

O capitalismo e a relação do negro com o trabalho 65

Cultura, herança e a produção de subjetividades 69

CAPÍTULO IV- A noção de cultura 74

O senso comum 86

CAPÍTULO V- Identidades 91

CAPÍTULO VI- O paraíso racial e a ideologia do branqueamento 102

Paraíso racial: casuística brasileira 108

Identidades e identificações: repercussões da ideologia do branqueamento no Brasil 110

CAPÍTULO VII- A visibilidade positiva, identidade e revolta 125

Finda a escravidão, aparece o mito dos três “ps”: preto, pobre e perigoso 129

Identidade nacional e exclusão 136

CAPITULO VIII- Ser negro no Brasil: democracia racial e racismo	139
Inclusão social: subjetivação na sociedade de consumo	144
Processos de subjetivação e transmissão intergeracional	148
A herança da dor: do sofrimento que se quer falar	152
As políticas de ações afirmativas podem resultar em efetiva Inclusão?	157

PARTE II

A pesquisa empírica- um estudo empírico sobre a construção de subjetividades

INTRODUÇÃO	163
Procedimentos para análise e interpretação dos relatos	169
CAPITULO I O materialismo histórico-dialético: uma teoria e um método	170
A dialética	174
O método materialista histórico....	175
O materialismo histórico- dialético na perspectiva sartreana: o método progressivo-regressivo	178
CAPITULO II - História de vida: uma técnica para fazer pesquisa	183
CAPÍTULO III- Análise de documentos históricos	192
1) o processo de <i>genere</i> de Simão Sardinha	192
2) uma mulher original	194
CAPÍTULO IV- As histórias de vida	197
a) categorização dos relatos	204
b) análise dos relatos: os aspectos regressivos e progressivos	208
CAPÍTULO V- Discussão – temas	218
CAPÍTULO VI Conclusões....	223
Psicologia e Saúde: Intervenções possíveis	223
Considerações finais	228
Referências Bibliográficas	230

Resumo

Este estudo teve como objetivo investigar processos de construção de subjetividade em afro-descendentes brasileiros refletindo acerca de como a herança do sistema escravista repercute na constituição de tais processos.

A metodologia foi a abordagem qualitativa pautada no Materialismo Histórico. Os dados da pesquisa foram construídos por meio do registro de história de vida de três sujeitos: um assistente social, uma artesã e um estudante de Psicologia. Para a análise usamos o método regressivo progressivo, que é de autoria de Jean-Paul Sartre tendo como princípio o exercício da dialética para a busca da totalidade que se apresenta nos aspectos da história passada e presente e das projeções de futuro dos indivíduos. Na discussão dos resultados utilizamos recortes dos relatos e também adotamos uma análise comparada com outros dois materiais: o primeiro é o registro de recortes do processo de *genere* de Simão Sardinha, filho de Chica da Silva (Furtado, 2003) e, o segundo o caso de uma escrava alforriada pela lei do ventre livre que vendeu a si mesma porque não possuía condições de se sustentar. Os resultados indicam que a principal temática que denota as repercussões negativas para os afro-brasileiros diz respeito à ideologia do branqueamento, aparente desde a instituição da escravidão e fortalecida no pós-escravidão, apesar de ser negada veementemente.

Direcionando o fechamento deste doutorado anotamos a importância e necessidade da Psicologia posicionar-se frente a essa temática, criar instrumentos e oferecer os já existentes ajudar na busca de compreensão sobre o sofrimento psíquico que essa herança acarreta para essas pessoas porque afeta negativamente as possibilidades do exercício da alteridade, das relações raciais.

Abstract

This study had as objective to investigate processes of construction of subjectivity in Brazilian afro-descendants reflecting concerning as the inheritance of the escravista system rees-echo in the constitution of such processes. The methodology was made of qualitative boarding in the Historical Materialism. The data of the research had been constructed by means of the register of history of life of three citizens: a social assistant, one artesã and a student of Psychology. For the analysis we use gradual the regressive method, that is of authorship of Jean-Paul Sartre having as I begin the exercise of the dialectic for the search of the totality that if presents in the aspects of the last and present history and of the projections of future of the individuals. In the quarrel of the results we use clippings of the stories and also we adopt an analysis compared with others materials: the first one is the register of the case of genere of Simão Sardine, son of Chica Da Silva, and according to the case of a slave alforriada for the law of the free womb that sold itself same because not had conditions of if supporting. The results indicate that main the thematic one that denote the negative repercussions for the afro-brazilians the ideology of the withenning, apparent since the institution of the slavery and fortified says respect in the after-slavery, although to be denied vehemently. Directing the closing of this doutorado we write down the importance and necessity of Psychology to locate front to this thematic one, to create instruments and to offer already the existing ones to help in the understanding search on the psychic suffering that this inheritance causes for these people because it negative affects the possibilities of the exercise of the alteridade, of the racial relations.

Resumée

Le sommaire cette étude a eu aussi objectif pour étudier des processus de construction de la subjectivité dans les Afro-descendants brésiliens reflétant concerner comme transmission de l'ees-écho de système d'esclavista dans la constitution de tels processus. La méthodologie était embarquer qualitatif de pautada dans le matérialisme historique. Les données de la recherche avaient été construites à l'aide du registre de l'histoire de la vie de trois citoyens : un aide social, un artesã et un étudiant de la psychologie. Pour l'analyse nous employons progressif la méthode régressive, c'est de profession d'auteur de Jean-Paul Sartre ayant pendant que je commence l'exercice de la dialectique pour la recherche de la totalité qui si des présents dans les aspects du dernier et actuel historia et des projections du futur des individus. Dans la querelle des résultats nous employons des coupures des histoires et également nous adoptons une analyse comparée à d'autres deux matériaux : le premier est le registre du cas du genre de la sardine de Simão, fils de Chica Da Silva, et selon le cas d'un alforriada slave pour la loi de l'utérus libre ce a vendu lui-même mêmes parce que pas des conditions de faire de si soutenant. Les résultats indiquent cette force la thématique qui dénotent les répercussions négatives pour les Afro-Brésiliens l'idéologie du branqueamento, évident puisque l'établissement de l'esclavage et enrichi dit le respect dans l'après-esclavage, bien qu'être nié énergiquement. Dirigeant la fermeture de ce doctorat nous notons l'importance et la nécessité de la psychologie pour localiser l'avant à celui-ci thématique, pour créer des instruments et pour offrir déjà celles existantes à l'aide dans la recherche d'arrangement sur la douleur psychique que cette transmission cause pour ces personnes parce qu'elle négatif affecte les possibilités de l'exercice de l'alteridade, des relations raciales.

Apresentação

*“Estamos chegando do chão dos Quilombos,
estamos chegando do som dos tambores, dos
novos Palmares só somos , viemos lutar.”*

A de Ó' (Missa dos quilombos)

Milton Nascimento

O senso comum diz que, geralmente, direcionamos um exercício de pesquisa para temas que nos são familiares. Não sei se é verdade, o que sei é que o tema desenvolvido nesta tese sempre fez parte de minha vida pelo fato de eu também ser afro- descendente, do que decorreram vivências de situações semelhantes às que são relatadas por outros afro- descendentes. Isto fez crescer um desejo, uma vontade de saber melhor e mais como as pessoas semelhantes a mim se desenvolveram e se desenvolvem, tendo como cenário, lugares comuns aos meus.

A minha experiência como afro descendente foi, por um lado, semelhante à de tantos outros: viver situações de racismo, preconceitos, discriminações, dificuldade de acesso a outros níveis da hierarquia social, principalmente pelo fato de que, na minha origem, faço parte de um grupo com uma tríplice identificação - mulher, negra e pobre. Por outro lado, tive uma jornada que me levou ao que é nomeado como ascensão – freqüentei escola

pública, fiz curso técnico, trabalhei em Empresas Privadas do ramo comercial. Após esses eventos resolvi ingressar no ramo educacional e para tanto graduei-me em Educação Física, especializei-me na área e exerci por um bom tempo a profissão; fui funcionária pública na USP, na carreira de técnico em Educação Física, pedi demissão e fui buscar outras possibilidades porque já havia me graduado em Psicologia, uma das quais foi um longo percurso como professora universitária.

Em São Paulo participei de alguns encontros do Movimento Negro, de debates com grupos políticos sobre questões da população negra que ficaram incipientes. Pouco antes de me mudar de lá, apareceu uma oportunidade de me engajar num grupo que começava a fazer pesquisa e estudos sobre a cultura negra, porém eu já estava saindo para vir morar em Brasília. Quando cheguei imediatamente me engajei num trabalho com professores da Faculdade de Educação da UnB. Realizamos projetos em comunidades do entorno do Distrito Federal, indo até Paracatu - Minas Gerais, onde uma primeira forma desse estudo se iniciou. Nesta cidade desenvolvíamos um curso de Educação Ambiental e Ecologia Humana e, sob a supervisão da Professora Dr^a Laís Mourão, encaminhamos uma pesquisa sobre Identidade Negra na formação de Paracatu-MG, junto com os alunos do curso. O enfoque na época estava direcionado para as relações das pessoas com o ambiente natural e sua influência no desenvolvimento da identidade - na perspectiva da população negra, que segundo consta de documentos escritos e orais, foram os principais construtores da cidade.

Fazer essa jornada não foi simples nem fácil, mas pude construir meus conhecimentos sobre o ser negro no Brasil (e fora dele) e, dessa forma, situar-me numa posição em que tenho uma clareza de que a questão do ser negro precisa ser trabalhada do ponto de vista ético e político para que os negros não se sintam como “estrangeiros em sua própria Pátria”.

Pontuando que a construção do ser negro no Brasil tem suas particularidades históricas e políticas a reflexão sobre algumas temáticas de desenvolvimento, educação, cultura e desigualdade racial, dentre outros itens diretamente voltadas para essa população.

Por conta dessas vivências pude consolidar o interesse/desejo de continuar pesquisando os processos de construção de conhecimento nas populações negras, a partir de minha aprovação na seleção para o Programa de Pós Graduação do Instituto de Psicologia da UnB em 1998, ao qual dei prosseguimento entrando para o doutorado em 2003.

Segundo Morin (1998) as naturezas do conhecimento são variadas – físico, cerebral, celular, psíquico, social, cultural. O que existe de comum é uma característica de expressão, seja numa minúscula célula do cérebro individual ou na organização social, apesar das condições sócio-culturais possuírem naturezas fundamentalmente diferentes das condições biocerebrais, por serem organismos diferentes. A expressão do indivíduo passa pela cultura e a expressão da cultura pelo indivíduo e por mais óbvio que isto possa parecer, será importante alocá-la como tema para as discussões sobre as estratégias culturais utilizadas para se elaborar conhecimentos.

INTRODUÇÃO

O negro na atual sociedade brasileira se encontra nas diversas configurações grupais: nos territórios conhecidos como antigos Quilombos, Mocambos, Terra de Pretos que hoje são nomeadas Comunidades Negras Rurais. É importante ressaltar que os negros são também encontrados, em sua maioria em favelas e nas periferias de todos os Estados brasileiros, socialmente *inaudíveis, invisíveis, desclassificados por suas posições sociais e pela cor.* (Erikson:1987; p.291)

Acreditamos que essas novas configurações sejam o resultado de uma história construída sob os determinantes da escravidão e tenham contribuído para um direcionamento desenvolvimental específico dessa população por meio de uma herança das formas de vida daqueles que viveram os fatos da época. Entretanto, nos perguntamos se existiriam influências intergeracionais dos processos de adaptação – e de subjetivação-vividos à época e, principalmente – que podem ter ocorrido e, qual a interpretação que eles dão sobre o seu passado, presente e perspectivas para o futuro a partir dessa herança. (Challoub, 1996; Moura, 2001; Ribeiro, 1995; Romero, 2002; Sodré, 2002)

Tentando responder essas questões examinamos um fenômeno histórico: a produção da subjetividade da população negra. Assim, vamos registrar quais foram as visões sobre esta população desde a época da escravidão e as repercussões psicológicas das experiências dos escravos negros, e procurar em seguida, nas classes atuais quais são as visões que caracterizam essa produção, buscando uma compreensão da dinâmica dessa criação.

Concordando que os processos de subjetivação ocorrem em meio às experiências de relações entre as pessoas, tanto no âmbito micro (família) quanto no macro (sociedade em

geral), buscamos refletir sobre o conjunto de operações (subjettivações) que são produções subjetivas sociais, psicológicas e cognitivas. Portanto, esperamos que fique claro que para este estudo a subjetividade é compreendida como processos configurados de acordo com os modos pelos quais os sujeitos fazem a experiência de si mesmos estando situados no cotidiano que a sociedade oferece, pondo em ação suas várias identidades, conforme as referências de Castells, (1999); Castoriadis (1982 e 1999); Erickson (1987); Guattari & Rolnick (2000).

No contexto da área da Psicologia, da Psicologia da Personalidade e Psicologia Clínica, o tema torna-se bastante relevante porque ainda há, no Brasil, espaços para que estudos mais pontuais sobre as populações negras sejam construídos, o que acreditamos ser importante pelo fato de que ao estudarmos com bases científicas, registrarmos e divulgarmos alguns aspectos desses desenvolvimentos, que foram se modificando historicamente, e também quais foram os processos pelos quais a população passou, poderemos contribuir tanto para o trabalho da Academia, para a Pesquisa e construção teórica, quanto para instrumentalização da própria população, ampliando os campos de conhecimento da Psicologia brasileira e áreas afins.

Os processos de subjettivação têm sido objeto de estudo e análises de variadas áreas, muitas das quais colocando a produção de subjetividade como individualidade.

Este estudo sobre os processos de subjettivação dos afro-brasileiros ocorreu como um desdobramento/aprofundamento da dissertação de mestrado, que teve como foco a construção de identidade negra com representantes de um quilombo da região Centro-Oeste (André, 2000). No trabalho anterior o registro foi feito a partir de questões que nos possibilitaram concluir que o grupo construiu uma identidade étnica.

Para os objetivos deste estudo retomamos as discussões do mestrado sobre identidade, fizemos um pareamento sobre os conceitos de subjetividade. Para este doutorado o fenômeno escolhido foi: *os processos de subjetivação*, analisados como uma produção que foi se constituindo e que pode ser verificada a partir dos registros históricos sobre a escravidão e o regime escravocrata em um contexto sócio- econômico qual tinha como motor a expansão de fronteiras comerciais. Retomamos as discussões acerca da identidade pois ainda que a mesma não apresente uma analogia à subjetividade, ambas podem ser relacionadas como pertencentes aos processos de subjetivação, e também com o objetivo de ampliar a compreensão de nosso objeto de estudo, sem reduzi-las uma a outra e, tendo-se em mente que deverão ser compreendidas em seus aspectos sociais, políticos e psicológicos, buscando uma organização desses materiais de forma que possam ser desdobrados para reflexões e propostas inseridas na Psicologia e áreas circunscritas em nosso interesse atual .

Nessa tese o interesse foi estudar como os processos de subjetivação dos afro-descendentes tem sido construído por essa população a partir das contradições das relações sociais vivenciadas desde a constituição do sistema escravista e, após a abolição, nos embates das relações raciais na sociedade em geral.

Utilizamos as reflexões de autores (Marx 1961, 1983, 1999,2000; Marquese 2004; Nina Rodrigues 1984, 2004; Moura 1983, 1988, 1989 a e b; Fernandes 1972 e 1978) que nos auxiliaram na análise de perspectivas que consideraram o negro como propriedade e a relação dos processos de subjetivação com as categorias: trabalho, religião; relações raciais, casamento, família, educação, como campos semânticos importantes para a compreensão da constituição da subjetividade. Interessou-nos, também saber quais formas de vida poderíamos encontrar nos dias atuais, quais nuances de tais processos de subjetivação no

que diz respeito às repercussões psíquicas das heranças intergeracionais poderiam ser generalizados para os afro-brasileiros, sejam aqueles que residem nos Quilombos, na periferia quanto os de nível sócio econômico mais elevados, que estão nos grandes centros, ou seja, o que é característico das singularidades e o que é compartilhado, que pode apontar para a compreensão de que o ser humano se faz com os outros, tanto de seu grupo de “iguais” quanto dos outros grupos – de “diferentes”.

Na compreensão de Marx e Engels (1999) apresentada no livro *A Ideologia Alemã*, os homens têm história porque produzem sua vida e o fazem de um determinado modo, que será de acordo com sua organização física e sua consciência, que se forma por meio das relações no e com o ambiente. De acordo com Marx (1961) “Um negro é um negro. Apenas dentro de determinadas condições ele se torna escravo”. (p. 69)

Conforme Ribeiro (1995, pp. 161-162) o crescimento da população negra se deu em paralelo com a branca, porém este crescimento ocorreu pela migração forçada dos africanos, que foram trazidos “como um estoque de peças” disponíveis para atender a novos projetos produtivos”; primeiro, para compor o contingente de trabalhadores e, depois, para substituir aqueles que já haviam falecido ou que por estarem adoecidos não serviam mais para o trabalho. Para a economia escravista existente na época, tais justificativas direcionaram o negro, pelo menos em princípio, para uma produção de subjetividade do escravizado, por meio de normatizações que foram ditadas pelos proprietários dos latifúndios açucareiros, cafeeiros e de mineração.

O escravo era uma mercadoria, passível de todas as formas de transações comerciais: compra, venda, empréstimo, presente doação por herança, penhor, seqüestro, embargo, arremate, adjudicação, dentre outros. Portanto, ele era uma propriedade legal do fazendeiro. O aspecto legal foi garantido por meio de decretos e legislações criadas no decorrer do

processo de escravização e referendados como leis para o tráfico e, posteriormente, para a administração dos escravos. (Marquese, 2004; Neves, 2002)

Neste sentido podemos notar que a economia escravista ditava a moral, a religião, as formas de se vestir, de se comportar, o que configurava a potencialidade da visão do homem negro apenas como mão-de-obra barata, pela sua suposta inferioridade natural/biológica, social/moral, religiosa e intelectual. Essas regulações aconteceram de forma tão radical e o seu resultado foi a nomeação do negro como preguiçoso, indolente, inferior, necessitando de disciplina sobre como ser escravo.

Nessas múltiplas determinações se inscrevem as mediações por meio de símbolos, signos, abstrações que direcionam os desenvolvimentos de acordo com as condições objetivas da época, mobilizando os indivíduos para o confronto de suas origens e posições sociais. Marx e Engels (2002) explicitaram essa questão no Manifesto Comunista

” numa reflexão sobre as lutas de classes, as oposições, as negociações que sempre estiveram presentes nas relações senhor-escravo, patrício-plebeu, mestres-companheiros, opressores e oprimidos sempre envolvidos numa relação - de luta, é claro - que ora ocasionou em uma transformação revolucionária, ora no declínio das classes em luta, tendo em jogo, constantemente, o que cada parte possuía como seu, ou seja, as forças de produção”. (p.43)

Por se tratar de uma modalidade de economia, uma das formas dos senhores de engenho demonstrarem sua importância na sociedade era feita pela contabilização do número de escravos que possuíam, o que lhes dava alta distinção social e garantia-lhes a aquisição de mais terras, uma vez que “o número de escravos significava maior capital investido, a capacidade de produção e, portanto, de mais ganho”.

A propriedade constitui-se, portanto, numa junção de forças produtivas e de relações sociais de produção, que se torna diferente a cada época, a cada situação (escravidão, sala de aula, família, etc) e cada participante apresenta o seu modo de produção.

Ancorada nestes princípios a “construção da subjetividade do escravo” ocorreu nas interações das “forças de propriedade” que os sujeitos possuíam. No caso dos escravos negros da nossa história o que se deu foi que alguns destes escravizados desejaram fazer valer a sua força de produção (corpo/trabalho) como componente na construção de sua subjetividade, o que se evidencia nas revoltas (revoluções), nos confrontos com o “outro” (o sinhô e a sinhá), nas fugas e, principalmente nas instituições denominadas Quilombos, que possuíam formas particulares de organizações na economia, na política, na religião e nas artes.

Na atualidade, a subjetivação do negro é vista negativamente como a de uma minoria que assim o é porque pertence aos determinismos classificatórios, historicamente construídos, de “raça”, “cor” e “nível sócio econômico”, e é muito mais *referenciada positivamente* nas experiências de arte e na religião, musica, dança, folclore, candomblé, nas quais o corpo, o ritmo, uma imagem espetacular (Debord, 1997) aparecem mais que suas atividades intelectuais e políticas, reforçando-os como destoantes da ideologia branca de progresso.

Para a realização dessa tese, os objetivos foram: estudar como os processos de subjetivação foram e são construídos pela população negra a partir dos embates das relações sociais vivenciadas na sociedade em geral; analisar algumas relações sociais que aparecem como referências significativas na construção de subjetividades e compreender como aconteceram e acontecem as repercussões da herança escravagista nos processos de subjetivação da população negra naquilo que toca precisamente os aspectos psicológicos

relativos a construção de sentimentos de inferioridade, vergonha, humilhação, dentre outros, tanto no que se refere às singularidades quanto para o grupo como um todo.

Em nosso entendimento o fenômeno da subjetivação dos afro-brasileiros não se constitui como natural e por isso foi descrito para ser compreendido e explicitado de acordo com os dados que os colaboradores nos forneceram. Portanto, a nossa opção metodológica foi por fazer uma pesquisa de cunho qualitativo, o que nesta modalidade de estudo é inevitável dada a característica do objeto.

A tarefa foi exigente e sua consecução levou em consideração a interdisciplinaridade que o tema exige, principalmente no que se refere a questões históricas relacionadas à constituição do psicológico. Conforme Marx e Engels (1989), se quisermos fazer uma ciência dos humanos temos de ter como ponto de vista central, unificador e totalizador a história, e devemos levar em consideração que, dizem eles, o histórico é intrinsecamente “sociológico, pois deve colocar, explicar o lado social do humano e, reciprocamente, o lado humano do social.” (p.31). Os pressupostos do materialismo histórico de Marx permitem olharmos os aspectos materiais e psicológicos por meio do exercício da dialética, o que pode ser traduzido como concepção materialista e dialética da história. Assim, nas palavras desses filósofos o uso desta

“ concepção da história depende de nossa habilidade de expor os processos reais da produção, começando da produção material da própria vida, e de compreender a formação social vinculada com e criada por esse modo de produção (isto é, a história civil em seus vários estágios) como base de toda a história; e em mostrá-la em sua ação como Estado, para explicar todos os produtos teóricos e todas as formas de consciência, religião, filosofia, ética; etc.,etc., e traçar suas origens e crescimento a partir de tais meios, naturalmente, o objeto todo pode ser descrito em sua totalidade (e, portanto, também, a ação recíproca desses vários objetos um sobre o outro)”. (apud Marx/Engels (1989), p.36)

Neste sentido, é preciso descrever, compreender e explicar a história levando-se em consideração as “relações históricas primárias” e o processo de “desenvolvimento histórico” na constituição e manifestação do objeto. Portanto, o pesquisador deverá se pensar como sujeito histórico.

Em seu exercício metodológico, Marx utilizava a comparação e a análise histórica dos acontecimentos para entender como os processos históricos eram produzidos. Dito de outra forma, para ele será importante que o pesquisador dedique total atenção para definir quais são as condições de produção dos acontecimentos e processos históricos, a partir do cotidiano, pois ao nos debruçarmos nele para remontar ao passado e entender melhor o presente por meio da investigação dos fenômenos atuais que permeiam as relações sociais.

Um argumento que Marx utilizou para marcar essa possibilidade foi o de que os economistas teriam condições de explicar como é o processo de produção na sociedade, porém não conseguiriam explicar *como é que as relações sociais se produzem* (grifo nosso), ou seja, qual é o movimento histórico que as fez nascer. (*Miséria da Filosofia*, 1978/1990).

Concordamos com o autor e pensamos que ao descrevermos e analisarmos as categorias econômicas – mais valia, trabalho (escravo), propriedade, poderemos compreender que as mesmas dão expressão às formas de vida, às determinações da existência e, também porque listaremos a escravidão como uma categoria, tendo como suporte as concepções do materialismo histórico e dialético, conforme registrado no livro *Miséria da Filosofia* (1978/1990), no qual a escravatura é incluída como uma categoria, de duas faces, uma boa e a outra má como acontece com qualquer categoria:

“ a escravatura é uma categoria econômica como qualquer outra. Portanto, tem também duas facetas. Deixemos o lado mau e falemos do lado bom da escravatura: bem entendido que se trata unicamente da escravatura directa, a dos negros no Suriname, no Brasil, nas regiões meridionais da América do Norte. A escravatura directa é o fulcro da industria burguesa, assim como as máquinas, o crédito, etc. Sem a escravatura, não há algodão,; sem algodão, não há industria moderna. Foi a escravatura que deu o seu valor às colônias que criaram o comercio mundial e é o comercio mundial a condição da grande industria. Assim, a escravatura é uma categoria econômica muito importante. (...) Por isso a escravatura, porque é uma categoria econômica, fez sempre parte das instituições dos povos. Os povos modernos apenas dissimularam a escravatura no seu próprio país, e impuseram-na sem disfarce ao novo mundo” .(pp.123-124)

A concepção materialista da história admite uma objetividade fundamentada pela investigação de uma realidade concreta; na descrição e busca de explicação sobre as instituições – a escravidão, o trabalho escravo, a família, a religião, o casamento/família, relações sociais, educação, bem como processos históricos que apresentaram variações significantes para o propósito de compreensão das produções de formas de vida.

Neste trabalho utilizamos estas categorias com a intenção de reconhecê-las nos processos de subjetivações dos afro-brasileiros, principalmente no que diz respeito a experiências de vergonha, humilhação social, o medo, a tristeza (nomeada como banzo na história dos escravos, significando a saudade da terra natal), para que possamos compreender a construção do sentimento de inferioridade que ainda hoje permeia a vida de muitos integrantes da população negra. Analisando tais categorias obtivemos referências para compreendermos como as vivências do cotidiano tanto na dimensão individual quanto na coletiva são interligadas e influentes nos processos de subjetivação dos grupos.

Nos interessou conhecer na representação de nossos colaboradores como têm sido construídas as concepções referentes ao tema e que estivessem vinculados à área da

Psicologia, tais como: a construção da categoria negro, a construção da categoria escravo, os aspectos emocionais-afetivos, a auto-estima, as relações inter-raciais, o desenvolvimento cognitivo, as crenças, os mitos, a construção da negritude, dentre outros que auxiliaram no entendimento de como tem sido esse processo de constituição da subjetividade do negro, tudo direcionado para uma maior compreensão do sofrimento psíquico que estejam relacionados às experiências intergeracionais marcadas por esta herança. Também anotamos os exercícios de vários grupos desta população, tais como as lutas, as revoltas, os movimentos com os quais foram explicitadas tentativas de mostrar os aspectos de valor destes povos, tanto no Brasil quanto no mundo todo.

Diante do exposto, nos pareceu adequado fazer uso do método materialista e dialético por conta das características do objeto deste estudo e, também porque tal método pode ser visto como “uma maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, reproduzi-lo espiritualmente como coisa concreta”, bem como nos será de grande valia para entender que (...)“determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento,(...) pelo conhecimento da unidade do diverso”. (Marx e Engels, 1989, p.121)

Para realizar o estudo utilizamos como procedimentos :

- a) Coleta de material em textos e documentos sobre a história da escravidão no Brasil;
- b) coleta de dados por meio de uma investigação empírica que consistiu na obtenção de relatos de vida escritos pelos colaboradores.

O material coletado na investigação empírica foi analisado conforme os passos seguintes:

- a) Categorização a partir dos dados recolhidos;
- b) Análise qualitativa dos discursos apresentados nos textos/documentos, nos relatos registrados pelos colaboradores.

A amostra foi composta por:

- a) 02 mulheres negras, da periferia de Brasília
- b) 01 homem negro, estudante de Psicologia
- c) Análise comparativa de dois casos documentados: o primeiro é o caso de uma mulher alforriada que vendeu a si mesma, registro que foi feito no Primeiro Congresso Afro – Brasileiro do Recife, no ano de 1934 (*Revista Novos Estudos Afro-brasileiros*, p. 133); e o segundo traz a história do processo de gênero de Simão Sardinha, filho de Chica da Silva, retirado do livro com o mesmo nome escrito por Júnia Ferreira Furtado (2003)

Sobre a Fundamentação teórica

Levando em conta os objetivos da tese, fizemos um levantamento bibliográfico visando a sistematização dos delineamentos teórico-conceituais que tratam das influências histórico-culturais na produção de subjetividades na população negra. Partimos das concepções do materialismo histórico-dialético e coletamos materiais das áreas de História, Antropologia, Sociologia e Psicologia da Personalidade; e também trabalhos sobre os conceitos de identidade e cultura. Em relação aos aspectos afetivo-emocionais emprestamos de autores da Psicologia e Psicanálise idéias e reflexões acerca dos significados de experiências nomeadas como trauma, transmissão psíquica entre gerações, vergonha, medo, humilhação social, que se mostraram como elementos fundamentais dos processos de subjetivação, e nos auxiliaram na compreensão de como têm sido tais processos de para a população afro-brasileira.

Organizamos os materiais nacionais e internacionais de acordo com as categorias subjetividade, negritude, religião, trabalho/trabalho escravo, família brasileira/casamento, educação, referenciadas na Bibliografia listada no final deste trabalho.

No que se refere à fundamentação teórica os conceitos referiram-se a:

1. A Diáspora – pesquisa de material bibliográfico sobre as formas de produção de subjetividade nos estudos de história do Brasil: particularmente sobre a migração da África e sobre formação de quilombos e suas formas de produção de subjetividade. E, nos registros da memória do negro, na época da escravidão e pós-escravidão.
2. O conceito de subjetivação, abordagens e procedimentos para análise de produção de subjetividade, em particular a abordagem do materialismo histórico;
3. Apresentação dos resultados das análises das histórias de vida e dos casos utilizados para o exercício de comparação, os quais são importantes para se compreender como tem se dado a construção dos processos de subjetivação na população negra e que estão de acordo com as categorias que surgiram nos discursos/linguagem e são coerentes com o nosso objetivo e com a teoria apresentada.
4. Teorias psicológicas sobre identidade/personalidade, transgeracionalidade, interações e relações sociais.
5. Materialismo Histórico e Dialético – este enfoque permitiu a apreensão e descrição do objeto de estudo na relação pesquisador-pesquisado; a valorização de elementos sócio-históricos e da atualização do fenômeno construído historicamente; ofereceu bases para a organização científico-metodológica e auxiliou na construção das etapas da pesquisa porque permitiu que o exercício da pesquisa fosse feito tendo-se como centro a relação dinâmica sujeito-objeto, ou seja, a concreticidade da pesquisa foi construída na síntese objeto-sujeito.

Selecionamos artigos da literatura internacional no período de 1992 até 2005, que fazem referências a temas que têm interfaces com o nosso, tais como: questões sobre

exclusão e segregação, atitudes preconceituosas em crianças e adultos, desenvolvimento da personalidade, doença mental e subjetividades e reparações dos herdeiros da escravidão.

Para as discussões específicas de termos como: o sofrimento, a vergonha, a humilhação, o trauma e a herança transgeracional, utilizamos alguns autores brasileiros e outros que foram traduzidos, conforme registrado na referência bibliográfica, porque puderam nos auxiliar em nossas reflexões.

Com isso, esperamos contribuir para a produção teórico-conceitual e metodológica em Psicologia, por meio da apresentação de correlações entre princípios e pressupostos de alguns teóricos que se baseiam nas abordagens marxistas, teorias psicogenéticas e culturais, as quais entendemos poderem ser de auxílio na compreensão das formas de produção de subjetivação dos antigos povos negros, principalmente aqueles que foram escravos, e as possíveis repercussões sobre o desenvolvimento de seus descendentes, especialmente, dos afro-brasileiros.

Este trabalho tem duas partes: a parte I foi dividida em nove capítulos. No primeiro abordamos as questões sobre a construção da categoria ‘negro’, as referências históricas do Brasil, as teorias sobre raça, o negro como objeto do saber – a etnopsicologia; no capítulo dois apresentamos uma discussão sobre o termo “negritude” e os movimentos culturais negros; no capítulo três a temática foi acerca dos processos de subjetivação, incluindo: o sujeito negro-sujeito escravo; no capítulo quatro a discussão é sobre a noção de cultura; os capítulos cinco e seis convidam os leitores a refletirem sobre o processo de construção de identidades; no sétimo capítulo foram registrados alguns modos com os quais os negros (escravos africanos) e os afro-brasileiros usaram na tentativa de se tornarem visíveis positivamente. No oitavo capítulo apresentamos as discussões sobre o ser negro no Brasil e as questões da ideologia da democracia racial e os racismos.

Na parte II apresentamos uma introdução com o objetivo de mostrar a organização das duas partes da tese e na seqüência teremos seis capítulos. O primeiro registrou o Materialismo Histórico Dialético nas vertentes de Marx e Sartre; o segundo discutiu a História de Vida como técnica para se fazer pesquisa; no terceiro capítulo apresentamos e analisamos dois casos usados como material comparativo (a mulher alforriada que se vendeu (*Revista Novos Estudos Afro-Brasileiro de Recife*, 1934), e o relato de partes do processo de *genere* de Simão Sardinha, filho de Chica da Silva (Furtado, 2003); o quarto capítulo mostrou a análise das histórias de vida dos três sujeitos que foram os colaboradores para a efetivação do trabalho de campo; no capítulo cinco fizemos as discussões a partir de temas escolhidos tanto nos casos quanto nos relatos dos sujeitos para por em relevo o nosso objeto de estudo . Encerramos a tese com o tema Psicologia e Saúde que teve a intenção de refletir sobre essa importante interface para o alcance de novas possibilidades de atender a demanda dos afro-brasileiros e anotamos as nossas conclusões e considerações finais.

PARTE I

Pesquisa teórico-conceitual

CAPÍTULO I

O negro como objeto de saber: a Construção da categoria “negro” e as teorias sobre a raça

a) Referências históricas sobre a escravidão no Brasil

Meltzer (2004) informou que “ a escravidão não escapa à influência de uma dada cultura . Obviamente, a escravidão também influencia a cultura, mas essa é o molde em que é modelada a escravidão” (p.18).

Conforme as anotações do autor, a escravidão foi uma instituição universal durante boa parte da história e vista como uma tradição a que todos estavam habituados. Neste sentido, esse sistema era tido como parte essencial da vida sócio-econômica das comunidades. Meltzer (2004) argumenta que a naturalização dessa forma de vida pode ser percebida “pela ausência de discussão na literatura antiga”. (p.19)

Confirmando a perspectiva de que a escravidão se encontra ligada aos processos culturais e às questões econômicas temos que o sistema de escravização no Brasil deve ser visto como parte fundamental de um dos maiores empreendimentos mercantis dos primórdios do capitalismo, notadamente o da indústria do açúcar que só foi superado pelo mercado da extração de metais preciosos na América hispânica e, posteriormente, no próprio Brasil, conforme registraram historiadores, antropólogos e sociólogos (Calmon,

2002; Chiavenato,1999; Costa, 1998; Fausto, 2001, Florentino & Góes, 1997; Gomes, 1994; Marquese, 2004; Meltzer, 2004; Moura, 1998a; 1989b; Munanga 1988, 1996,1999; Reis, 1996; Rodrigues, 2000 dentre outros). De acordo com os registros constatamos que para o cumprimento dos altos objetivos comerciais da colonização e obtenção do monopólio da terra havia a necessidade de uma mão-de-obra conveniente para as tarefas exigidas nas plantações de cana-de-açúcar; com isso, os engenhos de açúcar deram lugar ao latifúndio escravista.

Assim, conforme os registros desses pesquisadores, a mão-de-obra africana, considerada de baixíssimo custo e de fácil acesso foi trazida ao país para suprir os postos de trabalho exigidos para o empreendimento idealizado pelos donos do poder à época. Homens, mulheres e crianças de varias idades eram amontoados nos porões dos navios negreiros, m mínimas condições de sobrevivência. Assim viajavam dois, três meses, tendo no final uma baixa por mortes de alguns e invalidez, por doenças graves ou outros motivos genéricos, todos contabilizados como possíveis perdas para os projetos daqueles que exerciam o tráfico, coerente com a idéia de estarem transportando objetos, coisas, cargas, que se estragados deveriam ser jogados ao mar, principalmente nas épocas em que ocorreram contenções do tráfico para evitar as repressões da fiscalização nos portos.

Nas referências citadas nestes trabalhos há o registro de que cerca de 50 milhões de africanos foram trazidos ao Brasil durante os mais de 300 anos de escravidão ocorriam viagens originárias principalmente das possessões portuguesas de Angola, Moçambique, Cabo Verde e Guiné Bissau (Chiavenato,1999; Marquese, 2004; Meltzer, 2004;

Schwartz,1993). Esses povos foram os primeiros a terem a nomeação de "negros inferiores" como veremos a seguir.

O "ser" negro é visto, historicamente, como um fenômeno negativado e, por isso necessitou ser explicado pela Igreja, e pelas disciplinas acadêmicas: Biologia, Geografia, Etnologia, Antropologia, Direito, dentre outras, pois era presentificado como anormal. De acordo com registros de viajantes à África negra, essa população foi considerada impura. Essa idéia era reforçada pela Igreja, que portadora da autoridade da obra divina, considerava o negro como herdeiro de Cam. E também pela biologia, que lhe atribuía uma "natureza" negativa. A partir dessas perspectivas, o negro é estudado como um "fenômeno diferente", ora analisado como "criação divina", ora como "obra da natureza", mas sempre interpretado como defeituoso. Essas explicações passaram a ser registradas como justificativas para naturalizar a *inferioridade* do negro nos aspectos intelectual, emocional, social por conta de sua origem africana, tida como primitiva, animal. Sua terra natal "era considerada como a terra do pecado e de imoralidade geradora de homens corrompidos" e "a cor que os distinguia dos brancos era estranha e pedia explicação". (Santos, 2003, p.55).

O lugar ideologicamente constituído que lhe foi dado é o de um ser inferior em todos os aspectos do desenvolvimento - intelectual, emocional, econômico e social-, que foi reafirmado pelas várias ciências da época. Santos (2003) afirma que a caracterização negativa da cor negra aparece antes da construção da noção de raça. Para asseverar essa concepção Cohen (1980, p. 39), citado por Santos (2003), também registrou que a temática da cor negra apareceu nos vários tempos da humanidade com valoração negativa: a cor

sendo símbolo de hierarquia, de classes; marcando a moralidade, signo de morte, corrupção (e o branco o signo da vida, da pureza). Reforço maior foi dado pela Igreja, que via o negro como representação do pecado e da maldição divina, filho de Cam, o amaldiçoado por Deus por ter matado seu irmão Abel, e que poderia ser salvo ao ser convertido à cristandade de seus senhores. Ribeiro (1995) registrou o texto da bula *Romanus Pontifex*, de agosto de 1454, do Papa Nicolau V, a qual mostra exatamente essa premissa da Igreja.

“ Não sem grande alegria chegou ao nosso conhecimento que nosso dileto infante d.Henrique, incendiado no ardor da fé e zelo da salvação das almas, se esforça por fazer conhecer e venerar em todo o orbe o nome gloriosíssimo de Deus, reduzindo à sua fé não só os sarracenos, inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis. Guinéus e negros tomados pela força, outros legitimamente adquiridos foram trazidos ao reino, o que esperamos progreda até a conversão do povo ou ao menos de muitos mais. Por isso nós, tudo pensado com devida ponderação, concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes. Tudo declaramos pertencer de direito in perpetuum aos mesmos d.Afonso e seus sucessores, e ao infante. Se alguém, individuo ou coletividade, infringir essas determinações, seja excomungado [...]” . (pp. 39-40)

O fato de serem negros, garantia a nomeação como inferiores, incapazes de progredir, de evoluir tanto nos aspectos intelectuais, emocionais e sociais, não podendo, portanto, contribuir para o progresso da sociedade que tinha uma ideologia branca/européia.

Os argumentos em defesa dessas afirmações provem da teoria evolucionista, que fomentou os estudos concretos de diferentes espécies com fins comparativos, apresentando uma tendência a associar comportamentos dos animais aos comportamentos de seres humanos. Outro efeito foi a ênfase dada às fontes inatas ou instrutivas de motivações. E, ainda outro efeito foi o destaque dado à natureza inconsciente ou irracional -animalesco- do comportamento humano, indicando que os processos psicológicos passariam a ser vistos

como tendo um papel a desempenhar na adaptação ao meio, marcando as pessoas como adaptadas ou não de acordo com as suas capacidades psicológicas.

Vale lembrar que o mecanismo de marcar as pessoas foi usado desde a Grécia clássica (e outras culturas), criava o estigma, uma marca, como um ferro em brasa, usada para assinalar permanentemente aqueles que como escravos, criminosos e traidores, deveriam ser evitados e excluídos. O sociólogo Goffman (1963/ 1988) usou essa palavra referindo-se a qualquer atributo considerado profundamente desabonador. A posse de tal atributo pode ter efeitos deformadores sobre o desenvolvimento da pessoa, pois em certa medida tais pessoas são, inevitavelmente, excluídas das relações sociais ‘normais’.

Outra série de argumentos que nos interessaram foram aqueles afiliados ao evolucionismo social/ darwinismo social. As teses descritas tratam o negro como incapaz de evoluir, o que atrapalharia o sentido do progresso e colocava esses povos como hereditariamente inferiores. Conforme Priori e Venâncio (2004) registraram, muitos viajantes identificavam os africanos como sendo semelhantes aos macacos, o que diziam ocorrer por conta da convivência. Este tipo de estereótipo serviu para o fortalecimento das caracterizações “desumanas” afirmando que o negro não teria possibilidade de atingir uma perfeição como era suposta para os brancos. Portanto, somando-se todas as imperfeições desta espécie diziam que os negros não conseguiriam se adaptar às exigências do mundo ariano, embora servisse como força bruta para o trabalho pesado. (Fernandes 1978; Priore, 2000; Priore & Venâncio 2004; Rodrigues, 1904/2004; Romero, 2002)

O paradigma da época era um determinismo aparente nas abordagens do darwinismo social ou evolucionismo social que recebeu interpretações variadas de acordo com as escolas filosóficas. Hume em 1766 opinou que era

“disposto a suspeitar que negros e outras espécies de homens em geral (pois há quatro ou cinco tipos diferentes) sejam naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de outra tez além da branca, ou mesmo um indivíduo eminente, seja em ação ou especulação. Não há fabricantes entre eles, não há arte nem ciência... Tal diferença uniforme e constante não poderia ter ocorrido em tantas nações e eras se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas linhagens de homens. (1985, pp. 72-73)

No século XVIII – século das luzes, diferentes teorias raciais foram produzidas referenciadas nos pensadores desse século, como por exemplo nas teses de Rousseau, que em sua perspectiva humanista lançou a idéia do “bom selvagem” apontando princípios antagonistas, mas defendendo a noção de uma humanidade ou nas teorias de Buffon e de Paw (1834 1 1971), que justificavam as diferenças essenciais entre os homens.

Embora contraditórias, foram essas idéias que propiciaram as construções das várias teses que serviram para a naturalização da suposta “inferioridade” do negro garantindo a perpetuação de falsas concepções em nossa sociedade atual. Reforçando as teses desses modelos deterministas, Schwartz (1993) registrou que:

“ a versão poligenista permitiria (...) o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que passam a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas e naturais. Esse tipo de viés foi encorajado sobretudo pelo nascimento simultâneo da frenologia e da antropometria, teorias que passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta o tamanho e a proporção do cérebro dos diferentes povos”. (pp. 48-49)

Nessa mesma época, de acordo com o modelo determinista, apareceram a *craniologia técnica* e a antropologia criminal “(...) cujo principal expoente – Césare Lombroso-argumentava ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário e, como tal, um elemento objetivamente detectável nas diferentes sociedades”. (citado por Schwartz, 1993, p: 48/49). Constatamos essas afirmações na literatura sobre o negro e a criminalidade, tais

como em Gomes (1994); Gould (1999); Ribeiro (1995); Silva (2003), dentre outros. As classificações que hierarquizaram as raças deram início ao que é denominado racismo.

“Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. E o fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca” foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” ou “amarela” em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc.” (Munanga, 2004, p. 21)

Como reforço a essas idéias, podemos citar também que estudos sobre psicologia diferencial, doença mental, aplicação da frenologia, Psicologia das faculdades/capacidades mentais divulgaram que cada uma dessas capacidades ou habilidades teria sua sede numa determinada localização no cérebro corroborando as concepções de autores como: Anastasi (1967); Galton (1869); Gobineau (1816-1882); Gould (1999); Le Bon (1855); Leontiev, (1964). O uso de tais concepções deu início ao que foi denominado racismo, oferecendo um suporte para o aparecimento da categoria “negro”, baseada em características biológicas que, fortalecida pelas atitudes a ela incorporadas, resultou numa apreensão do “negro africano”, denotando ou, limitando, uma categorização, posterior, do “negro brasileiro”, numa ancoragem aos estereótipos negativos acerca dessa população.

Fortalecendo essa negação aparece em vários textos (Ramos, 1988; Rodrigues, 1904/2004) uma idéia de que o negro africano é infantil pois não sabe cuidar de si e precisaria de um senhor que lhe dissesse o que fazer e como fazer, como deveria se portar além de possuir que possuía uma capacidade cognitiva inferior aos brancos.

Na obra *Os Africanos no Brasil* (1904/2004), Nina Rodrigues fortalece essas idéias negativas sobre o negro, apresentando a sua falsa concepção sobre o africano que atribui

inferioridade ao negro:“(…) Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade- que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados (Rodrigues, 1904/2004, p.18)”.

O negro na visão desse autor não é civilizado. A psicologia do negro é uma psicologia do *phatos* e da criminalidade por causa da sua “inferioridade”. Considerado primitivo, o povo africano era apontado como infantil, sendo governado pelas emoções e não pela razão como era esperado pelo paradigma racionalista que vigorava na época, daí a idéia de que o negro não era e não poderia ser civilizado, porque por mais que fosse “depurado” pelos constantes relacionamentos com os brancos, a sua natureza não permitiria as alterações necessárias para a sua evolução ao padrão hegemônico.

b) Etnopsicologia e etnopsiquiatria

De acordo com Laplantine (1994) a etnopsicologia é reconhecida como uma disciplina, uma área de pesquisa e de investigação surgida nos primórdios do século XX, que tem como meta alcançar uma compreensão das constituições de identidades em diferentes culturas. Há também a etnopsiquiatria fundada por Devereux (1970) exercida como uma prática pluridisciplinar, visando a compreensão do aspecto étnico, do adoecimento mental e das dimensões psicológicas e psicopatológicas das culturas. No caso dos autores citados – Rodrigues, N. (1894,1904/2004); Ramos (1937, 1988); Pernambucano (biografado por Medeiros, 2001) parece ficar claro que todos em diferentes níveis e recortes registraram questões sobre o negro, as quais envolvem a cultura da

população, referenciando tanto as raízes africanas quanto os processos culturais criados e re-criados pelos negros no Brasil.

No livro, *Aprender Antropologia*, Laplantine (1988/1998) registrou que na perspectiva clássica de áreas tais como a História, a Sociologia seria dada uma prioridade quase sistemática de estudo da sociedade global às formas de atividades instituídas, “os grandes” em detrimento das associações de menor importância, principalmente de formas menos organizadas da sociedade, o que para a perspectiva clássica quando se tratasse de fenômenos do cotidiano, o que dissesse respeito às experiências da existência, tais materiais seriam considerados “resíduos irrisórios” e seriam rejeitados ou registrados como “folclore”, a menos que se tratasse de estudar a vida dos “grandes homens”. Para Laplantine, ao contrário, quando se trata de fenômenos sociais, do cotidiano é que se deve investigar o mais profundamente possível para podermos compreender como os processos psicossociais se dão.

Considerando que o processo de formação de uma identidade nacional na sociedade brasileira do século XIX e início do século XX era um tema importantíssimo, e que as contribuições de vários intelectuais/cientistas são relevantes para a nossa compreensão das formas de vida de diversas populações atuais, registramos os nomes de alguns médicos, sociólogos e intelectuais e seus materiais porque acreditamos ter sido a partir da divulgação de suas idéias sobre o negro que a sociedade da época e a atual incorporaram a seleção dos povos inferiores e superiores. Tais áreas se juntaram, como por exemplo a medicina, o direito, a psiquiatria, a antropologia e a psicologia para buscar respostas aos questionamentos acerca de quem era (é) o indivíduo negro, e para nós esses materiais foram elementos cruciais para as discussões no corpo do trabalho.

1- Raimundo Nina Rodrigues

O livro de Rodrigues *Os africanos no Brasil* (1904/2004), foi um importante marco, na virada do século XIX, no que se refere a estudos sobre a problemática do negro, numa vertente social, objetivando a compreensão da formação racial no Brasil.

Embora não se possa negar que o material tenha a sua validade porque é um registro do pensamento de um dos mais fortes representantes da comunidade intelectual e científica da época, bem como da sociedade em geral, o autor empreendeu um discurso que fortaleceu a visão e atitudes racistas em relação ao negro.

Nina Rodrigues teve como mestres Darwin, Comte, Heckel, Lombroso¹, dentre outros, o que esclarece o exercício de uma mentalidade racionalista e científicista porque formou-se em um ambiente influenciado por teorias e concepções racistas, evolucionistas e positivistas do século novecentista...

“A concepção de uma alma da mesma natureza em todos os povos tendo como consequência uma inteligência da mesma capacidade em todas as raças, apenas variável no grau de cultura e passível, portanto, de atingir mesmo um representante das raças inferiores, o elevado grau a que chegaram as raças superiores, é uma concepção irremissivelmente condenada em face dos conhecimentos modernos.” (Silva, 2003, pp. 34-35)

O seu discurso sobre o negro foi pautado no paradigma da determinação biológica e cultural, comparando o negro (inferior) ao branco (superior) e “marcado pelo científicismo e evolucionismo, utilizou uma perspectiva normatizadora, higienista e sanitária na análise das raças, da doença mental, da responsabilidade penal e, por extensão, da realidade

¹ Em vários autores que consultamos a respeito de tais teorias (Coimbra, 2001; Meillassoux, 1995; Santos, 2002) encontramos referências a teóricos e cientistas como Gobineau (1816-1820), Le Bon (1885), Galton (1869), etc.

nacional.” (Centurião e Gauer, 2003,p:66) . “ (...) Nina Rodrigues pode ser pensado como um adepto das teorias poligenistas.” (Silva, 2003, p: 34-35)

Em suas discussões e análises, Nina Rodrigues revela exatamente o exercício do positivismo, o que no caso dos estudos sobre o negro aparece nas classificações, nas tipificações dessa população, apresentadas como ‘verdades’, falsas concepções sobre a inferioridade desse grupo versus a superioridade da outra população.

A escola de Nina Rodrigues teve como maiores discípulos e divulgadores de suas idéias Afrânio Peixoto e Arthur Ramos. Essas idéias estavam inseridas na medicina legal, Psicopatologia forense e na higienização, na antropologia criminal, na psicologia coletiva e étnica, desdobrando-se em aplicações imprevistas e múltiplas problemáticas da ordem nacional.

Nina Rodrigues também estudou as questões de criminologia a partir de tipologias raciais, notadamente o tipo negro e terminou por construir uma falsa concepção de “predisposição criminal do negro” reafirmada em diversas abordagens que reconheciam o negro como “agente criminogênico” pautados na “constituição biológica e os fenótipos criminológicos e mesmo o atraso cultural,efeito de uma raça que estava ambientada noutra temporalidade, distante dos povos civilizados”. (Silva, 2003).

De acordo com Nina Rodrigues (1904/2004)

“A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização ,por mais justificadas que sejam as simpatias de que acercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”. (p.21)

Fortalecidas pela autoridade dos cientistas suas caracterizações do negro nada mais são do que um projeto de diferenciação racial entre brancos e negros ancorado na crença da inferioridade do negro.

Para o autor, essa população seria totalmente incapaz em todos os setores da vida sócio-política. Por exemplo, no caso da religião, em sua concepção o negro não teria condição de ser cristão porque não teria condição de “assimilar o catolicismo” (grifo nosso) por ser desprovido da capacidade de abstração. Outro exemplo foi dado em relação à língua, às artes, para as quais Nina Rodrigues dava como certo que as dificuldades ocorreriam pelo fato dos negros serem deformados, primitivos e infantis.

Digno de nota é o registro que o mesmo autor fez em relação à má influência que o negro seria para os propósitos de progresso da sociedade brasileira sugerindo, como outros o fizeram, que o branqueamento seria uma forma de redenção para os negros e de salvamento para a nação brasileira.

“Ao abstrair, pois, da condição de escravos em que os negros foram introduzidos no Brasil, e apreciando as suas qualidades de colonos como faríamos com os de qualquer procedência; ao extremar as especulações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas, do exame concreto das conseqüências imediatas das suas desigualdades atuais para o desenvolvimento do nosso país, consideramos a supremacia imediata ou mediata da raça negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influencia não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo.” (Rodrigues, (1904/2004, p. 22)

Lembrando que havia na época um direcionamento para as questões patrióticas e que a pátria é uma ficção, uma ideologia, nos parece que Nina Rodrigues representa outros participantes de um dos lócus em que se deu a imaginação sobre o negro que perpassou e ainda perpassa a sociedade.

“Esse juízo, que não disputa a infabilidade ou a inerrância, nem aspira ao proselitismo, obedece, na sua emissão franca e leal, não só ao mais rudimentar dever de uma convicção científica sincera, como aos ditames de um devotamento respeitável ao futuro da minha pátria.” (Rodrigues, (1904/2004, p. 22)

Prosseguindo na mesma perspectiva, confirma a existência de um processo de naturalização que serve à ideologia condizente com as elites dominantes.

“Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do sul, donde o clima e a civilização eliminarão a raça negra, ou submeterão, de um lado; e de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes, à subserviência, e assim ameaçados de converterem-se em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores.” (Rodrigues, 1904/2004, pp.22-23)

De acordo com o autor, a inferioridade dos negros deveria ser vista como um fenômeno da natureza, pois são produtos do curso diverso que ocorre na progressão filogenética do gênero humano, conforme as suas distintas distribuições geográficas e sociais.

2 – Ulisses Pernambucano

No volume de número 2 da coleção *Pioneiros da Psicologia Brasileira*, Medeiros (2001) registrou que “a marcante atuação de Ulisses Pernambucano em defesa de minorias marginalizadas da sociedade – crianças excepcionais, doentes mentais negros, adeptos de seitas africanas – produziu desinteressadas colaborações, e também acirradas inimizades.”

Dentre as diversas publicações na área da psicologia, destacamos o título “As doenças mentais entre os negros de Pernambuco”, apresentado no primeiro Congresso Afro-

Brasileiro do Recife no ano de 1934 e divulgado na *Revista Estudos Afro-Brasileiros*, no ano de 1935. Neste trabalho...

“Pernambucano pesquisou uma amostra de 1745 internados no Hospital de Alienados e concluiu que: a) os negros são menos atacados pelas psicopatias constitucionais que o resto da população ; b) os negros são mais atacados pelas psicopatias por lesões cerebrais; c) as psicopatias por ação de tóxicos químicos e microbianos e auto-intoxicações apresentaram-se significativamente mais altas nos indivíduos negros.”
1988, pp. 93-98)

Ulisses Pernambucano é uma importante referência para a Psicologia no Brasil pois trabalhou no campo da Medicina Psiquiátrica, da Educação, da Psicologia e da Antropologia. No que diz respeito à população negra foi um potente incentivador de estudos e pesquisas sobre as seitas africanas, um lutador pela descriminalização e legalização das mesmas, distanciando-se das concepções de Nina Rodrigues.

3- Athur Ramos

Assim como Nina Rodrigues, Ramos (1988) entendia que o negro não deveria ser estudado apenas no tema racial; seria importante investigar sua cultura, a herança de seus traços africanos, suas formas de participação na sociedade, elementos para a elaboração de um mapa psicocultural do negro, resultados que configurariam numa área denominada etnopsicologia por meio do encontro de teorias antropológicas e psicológicas.

Suas obras sobre a questão do negro, a saber: *O negro brasileiro* (1934); *O folclore negro no Brasil*,(1936); *As Culturas negras no novo mundo*,(1938); e *Aculturação negra no Brasil*,(1942) são marcos da produção teórica e, no seu caso mesclando antropologia e a psicanálise como podemos ler no livro *O negro brasileiro - etnografia religiosa e psicanálise* (1934/1988), fez uso da mesma para interpretar as manifestações culturais, principalmente a religião. Nesta obra registrou sua opinião de que “os costumes

negro-fetichistas são tão evidentes no Brasil que bem mostram o poder de impregnações dos elementos pré-lógicos” e, por isso viveríamos “em pleno domínio de um mundo mágico, impermeável, de uma certa maneira ainda, aos influxos de verdadeira cultura”. Em sua obra, o autor elucida o composto do que foi nomeado etnopsicologia, ao passar da interpretação psicanalítica para a histórico-cultural e vice-e-versa, valorizando a cultura que para ele seria o instrumento que destruiria “a ilusão mágica da nossa vida emocional” para que se pudesse atingir etapas mais adiantadas substituindo condutas pré-lógicas por outras mais racionais. Ramos (1988) deu ênfase à questão religiosa e, para nós, tentou psicanalisá-las, pois em sua opinião

“a psychanalyse² já fornece hoje métodos de uma compreensão mais exacta do Eu e do próprio mecanismo do pensamento. E, estudando os grupos pré-lógicos – selvagens, creanças, capas atrasadas das sociedades – analisa as funções do Ego nas suas prisões nos mundos mágico, mystico e totêmico, e nos seus esforços para se livrar dellas”.
(p.297)

Uma questão nos chama a atenção: parece que a tentativa do autor em compreender a psique coletiva do brasileiro não surtiu efeito e o estudo das “formas atrasadas de suas religiões” permitiu “apenas descobrir uma ponta do véu”. A partir destas constatações Ramos sugeriu que deveríamos “descer mais, muito mais. E escrever a historia do Brasil (...) ligando-a “com a massa étnica” para ser “mais exacta, mais scientifica, investigando as “peripécias e transformações do seu inconsciente folklorico” (1988, pp. 297-298)

4- Juliano Moreira

Médico baiano, negro, tem sido aclamado como responsável pela inserção da psiquiatria brasileira nos caminhos da ciência. Formado em Medicina, e doutorado na mesma área recebeu influências de Emil Kraepelin, médico alemão, construtor de um

² Mantivemos a grafia das citações

método de observação e diagnóstico dos alienados mentais, em contrapondo aos métodos de Pinel. Foi diretor Hospício Pedro II de 1903 até 1930. Russo (2002) registrou que

“A modernidade de Juliano Moreira (...) não se limitou à incorporação do método kraepeliniano ou à ênfase no caráter orgânico da doença mental. Defendia uma reorganização da assistência ao doente, propondo novas formas de tratamento como o open door, a clinoterapia e o tratamento em regime heter-familiar. Além disso, Moreira é considerado um dos precursores da psicanálise brasileira”. (p.14)

Na edição fac-similar da Revista *Novos Estudos Afro-brasileiros* de 1988, que registrou os trabalhos do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife, a viúva de Juliano Moreira afirmou que o mesmo referenciou o negro e o mestiço em alguns de seus trabalhos³, tais como: *Notícia sobre a evolução da assistência a alienados no Brasil* (1905), no qual Moreira sustentou que “ *á má natureza dos elementos formadores da nossa nacionalidade deve-se a nossa vasta degenerescência physica, moral e social que injustamente tem sido attribuida ao único fato da mestiçagem*” (página 25 do texto do autor); *Contribuição ao estudo da demência paralytica no Rio de Janeiro especialmente no Hospital Nacional de alienados* (1916) e *algo sobre doenças nervosas e mentaes no Brasil* (1929). Neste último a opinião de Moreira era a de que “*o elemento negro também entrou no caldeamento e os seus descendentes puros ou mestiços têm sido sempre um factor que não pôde deixar de ser mencionado na historia da evolução do Brasil na via do mais evidente progresso*”.(s/pg) Para Moreira, o Brasil deveria ser visto como um lugar no qual se poderia fazer excelentes estudos comparativos sobre “*os vários tipos étnicos*”, pois “*sob o ponto de vista psychológico, a influencia do meio, dos hábitos e costumes é formidável. De modo que acho muito mais fácil hoje fazer psychologia de um povo que psychologia de uma raça*”. Também registrou sua opinião de que...

³ Mantivemos a grafia original dos textos

“As raças que porventura por seu afastamento se tem conservado puras são cada vez em menor numero, e para estuda-las, falta-nos o conhecimento da língua. O aprendizado dessa nunca se faz sem uma influencia recíproca entre o que aprende e o que ensina” (s/pg)

e, ainda acrescentou que

“(…) as diferenças por mim encontradas dependem mais do grau de instrução e educação de cada um dos examinados do que do grupo ethnico a que elle pertence. Assim é que indivíduos pertencentes a grupos ethnicos considerados inferiores, quando nascidos e creados em grande cidade, apresentavam melhor perfil psychologico, do que indivíduos mesmo provindos de raças nórdicas, creados no interior do paiz em meio atrazado. É em todo caso certo que um individuo retirado cedo de um meio social inferior e levado a um ambiente melhor, desenvolve-se de modo surprehendente se não houver em seu cérebro falha anatômica congênita”(s/pg).

A partir dos registros feitos acima, podemos pensar que Moreira tinha como pressuposto que as diferenças de conduta que os indivíduos pudessem apresentar estariam pautadas mais pelas questões ambientais do que por questões orgânicas, ou seja, há na opinião do autor uma influência cultural que guardadas as ocorrências orgânicas deverá ser minuciosamente estudada, o que, em nosso entendimento, reforça as perspectivas etnopsicológicas e/ou etnopsiquiátricas e de todo modo as sustentações desses e de tantos outros que investigaram os negros e os mestiços à época contribuíram para a construção de concepções sobre o negro e seus descendentes.

Capítulo II

“Negritude” e os movimentos culturais negros: o retorno à África ou uma forma de vida?

O exercício da negritude teve a sua origem nos movimentos culturais conduzidos por protagonistas negros, brancos e mestiços que a partir das décadas de 10, 20 e 30 do século XX lutavam por um renascimento negro. Esses movimentos tinham como objetivo divulgar e valorizar as raízes culturais africanas, crioulas, em todo o mundo e, principalmente, em três países das Américas: Cuba, Estados Unidos e Haiti.

Um importante investimento que objetivava dar visibilidade ao negro foi registrado no movimento nomeado como Pan-africanismo. Em sua formação estava a elite negra que podia acessar os eventos acadêmicos, tais como congressos, a leitura de livros, jornais e outras formas de divulgação a que somente esse grupo era circunscrita. Consta que esse movimento, articulado como posicionamento político e intelectual do fim do século XIX teve como precursores Edward W. Blyden; Booker T. Washington e W.E. B. Du Bois (Lopes, 2004; Munanga,1988). Em 1900, outro protagonista do Movimento, Sylvester Willians, liderou uma Conferência, em Londres, celebrando os ganhos que o Movimento havia alcançado. O Pan-africanismo trazia no seu bojo idéias que valorizavam a história do negro, sua cultura. Tais idéias foram a fonte para outros movimentos, como o *Harlem Renaissance* e a Negritude (Lopes, 2004; Munanga,1988).

O *Harlem Renaissance* surgiu como movimento artístico e literário em Nova York, no bairro de mesmo nome, entre 1918 e 1928 apresentando um cunho sócio-cultural. Com o objetivo de influenciar a história e a política de modo a atingir todas as camadas do grupo

negro, esse movimento expressava-se por meio da dança, das artes visuais, da literatura porque acreditava que tais expressões eram do conhecimento dos diversos grupos. As várias manifestações culturais desdobradas por esse movimento possibilitaram uma articulação política, principalmente porque tais manifestações foram absorvidas pela indústria cultural, o que permitiu a conquista de espaços que antes eram negados, bem como uma divulgação da cultura afro e o exercício de resgate da história dessa população, o que ficou conhecido como Movimento Negro. Seus principais líderes foram os poetas Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown que buscaram inspiração nas idéias de W.E.B. Du Bois e Booker T. Washington (Lopes, 2004).

A negritude originada no mundo francófono, nos anos 20/30, surgiu por meio da investida que tentava mobilizar a comunidade negra a se posicionar contra o racismo. Do projeto de alguns intelectuais, tais como Aimé Césaire (Antilhas), Léopold Sédar Senghor (África), Leon Gontran Damas (Antilhas), que eram estudantes de origem africana e faziam parte de um grupo maior de negros vindos de outras regiões que, tomando consciência de uma situação de humilhação (subjugação que os negros sofriam, apesar de ter havido a abolição) desejavam que o negro conquistasse um outro lugar. Conforme registrado por Bernd (1984), do encontro destes estudantes surgiu, em 1932, o *Manifesto da Legítima Defesa*, denunciando de forma agressiva a exploração do proletariado negro no mundo.” O cerne das denúncias se dava sobre o assujeitamento que o escravo negro viveu, dominado intelectualmente e psicologicamente, gerando um sentimento de inferioridade. Os participantes do projeto de defesa registraram no documento que o negro antilhano mostrava uma descrença na própria raça, no próprio corpo, nos seus sentimentos essenciais, vivendo, muitas vezes as abstrações (podemos dizer reificação?) e ideais de outros povos, os brancos, o que lhes acarretava o medo, a vergonha e tantas outras experiências que

afetariam a personalidade do negro. Fundam, com isto, um jornal: o *L' étudiant Noir*, que na edição de 1935, num artigo de Césaire, aparece o termo Negritude pela primeira vez. Daí surgiu um movimento, fortalecido por elementos da cultura europeia e, por outras correntes que dinamizariam o exercício político do grupo: o marxismo, o existencialismo e o surrealismo.

Conforme Lopes (2004), o termo negritude é um

neologismo surgido na língua francesa na década de 1930, para significar a circunstância de se pertencer à grande coletividades africanos e afro-descendentes; a consciência de pertencer a essa coletividade e a atitude de reivindicar-se como tal; a estética projetada pelos artistas e intelectuais negros no continente de origem e na diáspora (p.472).

No Brasil, a palavra é registrada pela primeira vez em 1975, no *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, de Aurélio Buarque de Holanda, isto porque a palavra negritude é um neologismo, derivado do latim. No Dicionário de Holanda aparecem duas definições

a) estado ou condição das pessoas de raça negra e b) ideologia característica da fase de conscientização, pelos povos negros africanos, da opressão colonialista, a qual busca reencontrar a subjetividade negra, observada objetivamente na fase pré-colonial e perdida pela dominação da cultura ocidental. (p. 54)

Por volta de 1936 ou 1938, Césaire deu um significado à negritude como sendo “uma revolução na linguagem e na literatura que permitiria reverter o sentido pejorativo da palavra negro para dele extrair um sentido positivo”. E, Senghor considerava a negritude como “a soma total dos valores africanos”, os quais deveriam ser cultivados com orgulho.

Munanga (1988) registrou o levantamento de três objetivos mais importantes, sintetizadas como: “a questão da identidade; a luta pela emancipação e o repúdio ao ódio, significando a busca de diálogo com outras culturas”. (pp.43-49)

Cesaire e Senghor são considerados os principais representantes de duas tendências do Movimento. O primeiro via a unidade e especificidade do ser negro como um desenvolvimento histórico advindo do tráfico no Atlântico Negro e dos sistemas de Plantations das Américas. Por isso, Cesaire pensava num projeto que desse a liberdade para os afro-descendentes tanto no aspecto político, quanto no psicológico-espiritual. O segundo, defendia a existência de uma essência negra, constante e fixa. Tais divergências que estavam direcionadas às idéias acerca da identidade negra não foi impedimento para que um ponto em comum fortalecesse o projeto. Essa ponte referia-se à visão da personalidade cultural negra africana constituída por identidade, fidelidade e solidariedade, pautada na concepção do comunitarismo originário da África. A partir disto podemos encontrar o objetivo essencial que o Movimento apresentava: a sobreposição da personalidade negra à máscara branca, que foi presentificada pelo assimilacionismo, o que fortaleceu a busca pela afirmação do negro que pudesse alcançar as esferas das artes, da política, chegando no âmbito da luta pela independência. (Bernd. 1984,1987; Moura, 1983,1988, 1989; Munanga, 1988; Ramos, 1995)

Tal proposta revela um sentimento de volta às origens, não como uma volta a vida pré-colonial, mas, ao contrário apresentando claramente a negação do assimilacionismo que a colonização idealizou.

Na opinião de Moura (1983) o nascimento da Negritude enquanto Movimento diz respeito a uma forma de protesto intelectual de um grupo de negros de formação cultural européia e, unindo-se a outros críticos postulo que as idéias veiculadas pelo movimento não atingiram as camadas da base da sociedade porque as pessoas que participavam dele, embora fossem negros, estariam mais vinculados à burguesia, e também no entendimento de (Munanga,1988), por querer “unir artificialmente povos geográfica, histórica e

culturalmente diferentes, que se inserem no contexto das civilizações com motivações e destinos econômico-políticos diversos, às vezes opostos.” (p. 57)

Sartre (1965), no seu livro *Reflexões sobre o racismo*, alertou para o risco de que o movimento se tornasse um racismo do negro contra o branco, contraditório aos ideais do movimento que buscava a afirmação do negro utilizando os instrumentos da riqueza cultural dos povos negros. Afirmava também que a negritude deveria ser pensada como uma fase a ser transposta, uma transição e não o seu término, um meio e não fim último.

No livro *O que é negritude* (1988), Bernd sustentou que a negritude é a tomada de consciência de uma situação de dominação e discriminação e a conseqüente reação pela busca de identidade negra. Em uma obra anterior - *Negritude e literatura na América Latina* - Bernd (1987), concordou com o alerta de Sartre ao registrar que

“ radicalizando-se na reivindicação das especificidades da raça negra acabou sendo usada com propósitos contrários aos que a originaram, servindo, inclusive como justificativa para teorias discriminatórias e racistas (...); na tentativa de negar o discurso dominante, a negritude acabou por parafraseá-lo, sendo superada pela exaustão de suas fórmulas” .(p.31)

Para Bernd (1987) refletir sobre os caminhos da Negritude será importante pois

“ enquanto a negritude permanecer no nível dos signos , isto é, se resumir a combater os signos do poder branco, não haverá um real enfrentamento do problema. É necessário chegar à estrutura profunda: lá onde os estereótipos se constroem como causa e conseqüência de preconceitos”. (p.33)

Podemos observar que aparecem fortes contradições em relação à negritude tanto como movimento quanto como ideologia, dadas as diferenças entre os próprios protagonistas iniciais e os seus seguidores fato que dificultou a concretização de práticas que pudessem

contribuir para solucionar ou pelo menos minimizar a problemática das desigualdades culturais, econômicas e relacionais. Para Moura (1983) isto se deu devido à forma como a própria significação do termo foi interpretada pelos intelectuais que se colocaram “à direita da negritude” criando estereótipias etnocêntricas, fazendo com que a negritude fosse entendida como uma simples conduta psicológica de revolta que o negro mostrou frente ao mundo branco. Na perspectiva do autor, a negritude é, de fato, um processo que tem função desalienadora e, para que isto ocorra deverá ser pensada e vivida por meio de um reconhecimento como um do ser negro, da vontade sê-lo, buscando os valores ancestrais, refazer a percepção de si mesmo no mundo, ressignificar a compreensão dos termos (Munanga 1988), tais como negro, preto, africano, negritude afro-brasileiro, que por muito tempo foram usados negativamente, divulgando uma imagem inferiorizada do grupo, a partir das ficções inventadas pela ideologia européia.

Vimos que a história do negro escravizado, a incorporação de pseudo-concepções de que o mesmo nasceu para ser escravo, que é inferior por origem, dentre outras marcou a sociedade com tais representações negativadas e, neste sentido, os estudiosos das questões raciais deverão pensar que “a cultura negra não pode ser estudada como simples reminiscência, ou memória, pedaço do passado cultural fossilizado, mas como componente de uma realidade social dinâmica e conflitante, na qual exerce uma função”. (Moura,1983, Ramos,1995)

Pensamos que a negritude poderá ganhar relevância tanto como definição quanto como forma de ação a partir do momento em que houver a aceitação e valorização do ser negro, dos objetos representativos dessa origem, da identificação com a ancestralidade, da luta pela afirmação e emancipação garantindo um lugar como protagonista e cidadão. Concordamos com a idéia de uma “propedêutica sociológica” de Ramos (1995, p.199) que

afirma uma perspectiva para transformações da visão do negro a partir do momento em que a maioria dos afro-descendentes puder transformar sentimentos de vergonha (Taille, 2002), de medo, de inferioridade por outros como o orgulho de sua ancestralidade, por mais fragmentada que a mesma se apresente, o que poderá acarretar mudanças no imaginário social, a partir dos próprios negros, como nos parece ter sido o principal objetivo dos Movimentos Negros precedentes, e acreditamos que ainda seja o objetivo dos Movimentos Negros atuais.

O conceito de negritude: elemento chave para a compreensão da construção da identidade e dos processos de subjetivação

D'Adesky (2001) discutiu a negritude como um “anti-racismo diferencialista” que se for relacionado à ideologia do branqueamento deveria ser vista como uma “positivação” que é capaz de mostrar o valor da herança da cultura africana, da imagem deste povo como referência étnica. A negritude é apresentada discursivamente como afirmação de si mesmo como portador de potenciais, como “sujeito de uma história e de uma civilização fecunda, digna de respeito”. Compreendendo que, primordialmente, há uma urgência em buscar o reconhecimento da dignidade humana, pois a mesma será pautada na conquista da igualdade de oportunidades de acesso a educação, ao trabalho, ao lazer e tantos outros campos que compõem o quadro que representa e afetiva cidadania. Para o autor,

“a negritude vai além da simples identificação racial. Ela não somente é uma busca de identidade enquanto forma positiva de afirmação da personalidade, mas também um argumento político diante de uma relação de dominação. Ela serve aos militantes como vetor entre as identidades pessoal e coletiva”. (p.140)

Como vimos no início desse capítulo, no Brasil os movimentos negros utilizaram, em boa parte, os modelos europeus da negritude apresentando os mesmos princípios, ou seja, pensava-se que os negros pretendiam exercitá-la como um movimento perspectivando uma “ideologia desalienadora”. No entanto o uso destes modelos gerou uma forma de *aristocratização e intelectualização*, conforme registrou Moura (1983) no seu livro *Brasil: raízes do protesto negro*. Para Moura, alguns movimentos como o TEN- Teatro Experimental do Negro – criado em 1944 e coordenado por Abdias do Nascimento, apresentavam mais um exercício de adestramento dos negros aos estilos dos comportamentos da ideologia da classe media branca (reforçando o que ele chamou de aristocratização e intelectualização), acreditando que esta seria uma forma eficaz e capaz de contribuir para o respeito e aceitação do negro na sociedade. Apesar das críticas do autor não podemos deixar de registrar que o Teatro Experimental do Negro destaca-se como uma importante organização que estimulou a participação política e cultural dos afro-brasileiros.

Outras organizações foram constituídas no Brasil, a saber: em 16 de setembro de 1931, a Frente Negra Brasileira foi fundada com o objetivo de “unir a gente negra para afirmar seus direitos históricos e reivindicar seus direitos atuais”, tendo como principais lideranças Arlindo Veiga e Jose Correia Leite (a entidade foi extinta em 1937); em 1936, o poeta Solano Trindade criou o Centro de Cultura Afro-Brasileiro, em Pernambuco; e, no período em que vigorou o regime militar, diversos grupos se organizaram em todo o país: o Grupo Palmares, no Rio Grande do Sul; em Campinas, interior de São Paulo, apareceu o grupo denominado Evolução, fundado por Thereza Santos e Eduardo Oliveira e Oliveira em 1971 e, na mesma época, foi inaugurado o Festival Comunitário Negro Zumbi, (FECONEZU) que continua acontecendo até hoje. Ainda em São Paulo, o mesmo Abdias do Nascimento, após retornar de seu exílio em 1980, fundou o Instituto de Pesquisas e

Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO). No Rio de Janeiro foram criados o Instituto de Pesquisa de Cultura Negra (IPCN), a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB), a Sociedade de Intercambio Brasil-África (SINBA), o Grupo de Estudos André Rebouças e tantos outros. Na Bahia, surgiu o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, o Grupo de Teatro Palmares Iñaron.

As experiências dessas pessoas e os acontecimentos que se deram em nossa sociedade em geral fizeram com que ocorresse, em 18 de junho de 1978, a idealização do Movimento Unificado Contra a Discriminação (MUCDR), confirmado em um ato público que se deu na frente do Teatro Municipal de São Paulo, no dia 7 de julho. Em 23 de julho, o MUCDR foi renomeado como Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), e, em dezembro de 1979, no Rio de Janeiro, quando se deu o Primeiro Congresso do Movimento, este passou a ser nomeado por Movimento Negro Unificado que perdura até os dias atuais (Davis, 2000; Lopes, 2004; Nascimento e Nascimento, 2000; Silva, 2001; Souza, 2005).

Ainda fazendo referência aos movimentos, registramos os grupos musicais denominados hip hop, concebidos como movimento ou cultura, e praticado por jovens das periferias, sobretudo pelos jovens negros, o que nos leva a registrá-lo como um campo que possibilita a idealização e constituição das subjetividades daqueles que façam a adesão ao mesmo.

Conforme Scandiucci (2005)

“trata-se de um empreendimento coletivo, e abarca manifestações artísticas nos campos da música (RAP, sigla derivada de rhythm and poetry - ritmo e poesia, uma espécie de canto falado ou fala rítmica), das artes visuais (grafite) e da dança (break)”. (p.2)

O rap é outro movimento, que pode ser visto como um modo singular de abordar a cultura negra. Através dele, os jovens dão ênfase aos seus posicionamentos frente às culturas, e podemos entendê-lo, portanto, como uma função destas porque afirma as culturas enquanto forças sociais a ponto de ter sido institucionalizado nos mais variados lugares do mundo, conectando-se às atividades e aspirações sócio-econômicas, políticas e afetivas desses grupos (Cashmore, 2000; Lopes, 2004; McLaren 2000; Sansone, 2003).

A temática da negritude é muito complexa pois envolve tanto aspectos subjetivos quanto objetivos; dos primeiros temos a referência pessoal, dada pela história de cada um e, dos segundos a referência para as relações na sociedade conforme a história de cada um. Como exemplo dessas questões citaremos o relato do professor Milton Santos, eminente geógrafo que para nós fortalece a reflexão sobre a necessidade de buscarmos uma compreensão dialética da questão. Em uma entrevista que deu a Odete Seabra, Mônica de Carvalho e Jose Corrêa Leite, perguntado como via a questão da negritude deu a seguinte resposta:

“ a biografia do sujeito influi muito na sua história. Minha família, do lado do meu pai, era de lavradores urbanos de Salvador. Existiam vazios dentro da cidade, os vales não eram ocupados e neles se desenvolviam atividades agrícolas- meus avós eram meeiros de um grande proprietário urbano. Eu conheci meus avós. Minha avó trazia a produção para entregar no mercado e andava de pé no chão. Do lado da minha mãe era diferente. Minha mãe é de uma pequena burguesia negra antiga. Meus avós maternos eram professores primários, antes da abolição. Meu avô foi prefeito de Gloria, no rio São Francisco, meu bisavô era amigo de Ruy Barbosa. Havia uma pequena burguesia negra que tinha espaço naquela sociedade, uma posição artística, sabia as regras de andar na rua com uma senhora, como falar com uma pessoa bem situada, o lugar que a mulher devia ocupar à mesa, como pegar a faca. Era tudo aquele respingo da corte na classe média, que não era bem uma classe média, porque isso ainda não havia (...) Por isso tive uma educação que me levou a não saber o que era candomblé, da mesma maneira que me levou a jamais ter entrado num campo de futebol – até hoje não conheço, alias, um estádio. Você fala de negritude, e ela está presente pela minha própria condição

física, mas ao mesmo tempo tive a educação para ser um homem da corte, um homem da vida social plena.” (Santos, M.(2000) Território e Sociedade, p.85)

Para nós fica claro que a complexidade da negritude assim o é pelo fato de que tanto os aspectos subjetivos quanto os objetivos estão presentes nesta construção e que esta necessita de um processo de aprendizado sobre a história do grupo e da sociedade contextualizadamente, englobando os aspectos objetivos e subjetivos que farão a composição das identidades e das subjetivações dos diferentes sujeitos dos processos.

Capítulo III

Processos de subjetivação: sujeito negro –sujeito escravo

Processos de subjetivação

Neste trabalho distinguimos *Processos psicológicos*, *Processos identitários* e *Processos de Subjetivação* por acreditarmos que o primeiro diz respeito aos modos, possibilidades que cada indivíduo responde aos embates do mundo real, fazendo uso de potenciais internos. Para nós, o terceiro inclui o primeiro e o segundo, o que nos leva a entendê-lo como um processo constitutivo do sujeito humano que engloba os aspectos corporais, intelectuais, emocionais, sociais e econômicos, pois enquanto constitutivo tal processo permite formas diferenciadas de subjetividade e objetividade relacionadas ao mundo psíquico e ao mundo material, o que o torna complexo e passível de busca de compreensão, pois se configura num fenômeno que deve ser olhado como tal.

O sujeito enquanto estratificação se representa e pela representação produz um olhar que constitui sua subjetividade. Neste sentido, a subjetividade pode ser pensada como uma construção que se dá conforme as vivências que as pessoas têm. Castoriadis (1999) afirmou que

“a questão do sujeito não é a questão de uma “substância”, mas de um projeto. A questão do sujeito é, em primeiro lugar, a questão do ser humano, a questão da psique, para começar, mas é também a questão do sentido e, também, a questão da própria questão.” (p. 35)

No caso da população negra e, tomando a perspectiva do autor, podemos anotar algumas questões: a que ou a quem essa pessoa se assujeitou? Quais foram as suas perguntas, questionamentos acerca de suas experiências, quais os significados e sentidos constituídos? Buscando compreender como se deu a construção do sujeito das pessoas pertencentes à população negra e/ou a que projeto histórico, ideológico ele esteve ligado para que houvesse a constituição de um sujeito escravo, apresentaremos uma breve reflexão sobre essa construção histórica.

Conforme Marx (1961), o sujeito não nasce escravo, pastor ou dotado de qualquer papel. Apenas dentro de determinadas condições ele se torna escravo, pastor... E, de acordo com sua concepção, o verdadeiro sujeito é o sujeito prático ou sujeito da prática, ele é a prática.

O autor identificou a essência da subjetividade com a prática ancorando a categoria sujeito no materialismo histórico - dialético, representando o proletariado como um sujeito, no sentido idealista do termo. Neste sentido “ a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade efetiva, ele é o conjunto das relações sociais” (*Ideologia Alemã*,1999, crítica à tese nº 6 de Feuerbach, p. 13)

Do mesmo livro *A Ideologia Alemã*, temos na escrita do autor que

“ podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que quisermos. Eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência; passo à frente que é a consequência de sua organização corporal. Produzindo seus meios de existência os homens produzem indiretamente a sua própria vida material...”. (p.27)

Nos parece que na concepção do autor não existe uma subjetividade em essência pois para ele os processos de subjetivação ocorrerão por meio da produção de sua existência nas quais os homens experimentando certas relações necessárias, que não dependem de sua vontade, porque são relações de produção conveniente a um determinado nível de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. Será o agrupamento dessas relações de produção que permitirá os arranjos econômicos de uma sociedade, o fundamento real por meio da qual a base real sobre a qual erige uma superestrutura jurídica e política, aparentadas paralelamente a delimitadas modalidades de consciência social. Para ele serão as formas de vida, “ o ser social” que determinarão a consciência dos homens, ou seja, haverá uma construção de consciência a partir de todos os tipos - possíveis- de experiências de relações sociais.

Tomando por base essas idéias acreditamos que serão os processos vividos na sociedade que possibilitarão a construção das subjetividades. Sendo assim, o sujeito deverá ser visto em “suas relações múltiplas e ativas que os indivíduos estabelecem uns com os outros por meio da linguagem, do trabalho, do amor, da reprodução, da dominação, dos conflitos, dentre outros e o fato de que são essas relações que definem o *gênero comum* (grifo nosso).”

Nessa perspectiva é fundamental pensar as relações, pois são elas que definem o sujeito, presentificam a constituição dos sujeitos a cada momento, por meio das mais diversificadas formas de vida, fornecendo, portanto o único conteúdo efetivo da noção de essência humana. Esta é uma ontologia marxista (Martins, 1991, Monteiro, 1995). Para Marx (1999), será necessário que se proceda uma análise do *individuo em relação*,

contextualizado na sociedade em que vive para que se possa compreendê-lo como indivíduo particularizado.

Partimos do pressuposto que a constituição da subjetividade ocorre na objetificação que é dada nos embates relacionais da vida social que são acontecimentos da história da civilização. Conforme Crochik (1998)

“ o entendimento de que a subjetividade não é somente fruto das circunstancias atuais, embora estas sejam fundamentais, mas também de um projeto histórico implícito no desenvolvimento de nossa civilização, leva a que os problemas relacionados ao seu estudo deva ter uma dupla perspectiva: a da noção histórica de indivíduo, presente na literatura e na filosofia, e ou de possibilidade da realização desse projeto nos dias de hoje” . (p.71)

A subjetividade, portanto, será o resultado de vivências que são um conjunto de condições que perfaz o sujeito, que o produz; a identidade, é a institucionalização de uma forma de acordo com modelos estereotipados. A sociedade diz que devemos ter uma identidade estável e dá padrões como formas de homogeneizar o cotidiano. Guattari e Rolnick (2005) corroboram estas idéias registrando que “a produção de subjetividade encontra-se, e com um peso cada vez maior, no seio daquilo que Marx chama de infraestrutura produtiva” (p: 36) e ainda mais afirmando

“a subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação (...) não são centrados em agenciamentos individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais) nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de

sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicas, fisiológicos, etc).” (p.39)

Na perspectiva desses autores os processos de subjetivação acontecem por meio de fabricações, modelações, criações em trajetórias as mais variadas e incalculáveis e a subjetividade é tida como uma produção tanto de instancias individuais, quanto das instancias coletivas e institucionais, o que afirma uma pluralidade, uma “polifonia” (Bakhtin, 1997) não apresentando, portanto, nenhuma predominância dessas instâncias. Neste sentido, a subjetivação mesmo sendo entendida como auto-instituição e domínio de si próprio, não se constitui como possibilidade de construção individual porque os processos de subjetivação estão em estreita correlação com os sistemas de identificação – relações sociais, no trabalho, no lazer, na escola, na igreja, etc,- que a sociedade propõe e se tornam modelizadores dos indivíduos. Como Ribeiro (1995) registrou

“ (...) o negro cresceu passo a passo com os brancos, mas ao contrário destes só o fizeram pela introdução anual de enormes contingentes de escravos destinados a compor a mão de obra da época, como um estoque disponível para atender a novos projetos de produção. Nas fazendas de açúcar, a sorte do escravo africano não melhorava em nada. Os feitores faziam os escravos trabalharem até o limite das suas forças e, para disciplinar as tentativas de rebeldia, faziam uso das mais violentas formas de tortura que iam desde as chibatadas até as mais hediondas formas de mutilação como arrancar dentes, língua, olhos, dedos, orelhas e os seios no caso das mulheres”. Essa estranheza fazia dos negros africanos, na primeira metade do século XIX, os escravos por excelência e, quando libertos, o sinal de perigo, exceção feita apenas para aqueles que por meio de laços de sujeição social, tivessem se incorporado ao círculo dos poderosos”. (pp.61-162)

Trabalho e Produção de Subjetividades

Para compreendermos os aspectos subjetivos e objetivos do trabalho do homem como elementos que dão existência ao psiquismo faz-se necessário proceder a uma análise dos processos internos e dos determinantes externos das atividades, se acreditamos que as mesmas sejam o princípio - motor da constituição do psíquico, da consciência, da personalidade e da subjetividade.

De acordo com Brugnera (1998), [...] numa perspectiva antropológica [...] Aristóteles apresenta a escravidão como algo próprio da natureza, isto é, é a natureza que cria alguns homens livres e outros escravos e, nestes últimos, o que há de melhor é a sua subordinação” pp.6-10). Se nos ativermos um pouco mais nas questões ‘naturalizantes’ e associacionistas que perpassam as várias áreas de estudo, incluindo a Psicologia poderemos entender como o fenômeno da escravidão negra tornou-se um acontecimento ideológico.

Em várias literaturas sobre o tema (Aristóteles, 1992,1997; Davis, 2001; Meltzer, 2004) há o registro de que a escravidão do homem pelo homem teria surgido nas primeiras lutas, originária de guerras, da demonstração de força, muitas vezes sem conotação racial para a sua existência e, no decorrer da história foi tomando corpo e sendo espalhada entre as famílias, as tribos e, por fim, entre os estados e nações.

Neste sentido podemos pensar que a nova forma de escravidão de africanos foi uma imitação de antigos modos escravizadores que cresceu, envolveu grandes potências marítimas, como Inglaterra, França, Espanha, Portugal e outras que viam a possibilidade de obter mão-de-obra barata e perspectivas de engajamento no mercantilismo da época, tornando-se uma instituição. A África tornou-se um grande mercado para o tráfico, sendo fortalecido pelas bênçãos da Igreja, que via o africano como um ser sem alma – primitivo-

e, por isso, sendo retirado do lugar que era onde viviam primitivamente, receberia uma alma cristã, sinônimo de evolução.

Nos escritos de Brugnera (1998) “ a escravidão não será reduzida a um mero estatuto funcional, revelando, ao contrário uma peculiar concepção do humano, de suas hierarquias, desde a referencia a uma ‘natureza humana’ alcançando os aspectos sócio-culturais que definem as formas de vida”.(pp.76 e 77) Essa concepção era dada pelo entendimento de que o ser humano se fazia como participante da Pólis, garantidora do ser do Logos e do ser Político. Conforme *A Política* de Aristóteles isto não se referia aos escravos, uma vez que eram espólio de guerras, inferiorizados por nascimento ou capturados durante viagens marítimas e outras situações como aquelas pelas quais os gregos foram escravizados pelos romanos.

No caso da escravidão dos negros, o desenvolvimento da economia açucareira foi o grande negócio dos europeus, no qual o negro foi inserido por meio do tráfico, trazido em grande número da África. O escravo negro foi, em algumas regiões, a mão-de-obra exclusiva desde os primórdios da colonização. Nesse período, a história do trabalho é, sobretudo, a história do escravo que trabalhava nos canaviais, nas minas de ouro, nas fazendas ou na cidade, era ele o principal instrumento de trabalho.

Para o negro, a relação com o trabalho era pura obrigação e, numa pequena parcela, uma escassa parte de sobrevivência nos casos em que lhes era permitido plantar e criar alguns animais domésticos para comer. O negro é tratado como uma peça da engrenagem econômica dos senhores de engenho. O próprio trabalho é corrompido no regime escravista, pois se torna o resultado da opressão, da exploração. O trabalho é concebido como escravidão e não como o elemento de distinção e referenciação na sociedade, unindo os

homens em colaboração, passa a ser, no sistema escravista, desagregador, desonroso, humilhante, torturante, por que a idéia de trabalho carregava consigo um indício de degradação, inferioridade, fortalecendo a naturalização do lugar a eles atribuído. Conforme Munanga (1996) “em benefício do branco, o negro é alienado tanto do produto e forma de seu trabalho, como na sua pessoa. Para isto o sistema econômico que produziu o escravo, produziu também a maneira de produzir escravos biologicamente e socialmente” (p.56).

Ser livre significava não ter que trabalhar. Castro (1995) observou que as atividades exercidas pelas pessoas eram classificadas e qualificadas de vários modos, conforme tais pessoas fossem escravas ou livres. A autora registrou que os escravos apareciam sempre associados aos serviços (roça, carpintaria, doméstico) que desenvolviam e que os homens livres se sustentavam por meio de seus bens e lavouras, de seu ofício ou de agenciamentos de escravos.

Algumas das categorias de escravo às quais os africanos e afro-descendentes foram assujeitados são: da fazenda (do eito e domésticos), da rua, de ganho ou urbanos, alugados, dentre outros (Carneiro,1985; Silva, 1988; Neves 2002).

Os escravos urbanos ou de ganho trabalhavam fora da casa vendendo alguma coisa (jornais, frutas, comidas), como barbeiros, carregadores ou, eventualmente, sendo mulheres, no exercício da prostituição (Carneiro, 1985; Neves 2002). De acordo com Silva (1988, p. 87) o escravo de ganho poderia ser tido como um “autônomo”, porque poderia com o seu ganho sustentar a si mesmo e ainda dar ao seu proprietário uma parcela dos rendimentos. Já os escravos de aluguel tinham os seus serviços alugados por seus donos, os

quais estabeleciam tanto os tipos de trabalhos a serem feitos quanto os valores a serem recebidos como pagamento.

Curioso é sabermos (Silva, 1988) que “era comum entre os proprietários ensinar ao escravo alguma arte ou ofício, aumentando assim a jornada recebida pelo seu aluguel” (p. 90). Acreditamos ser significativo anotar a atualidade desse tipo de atividade lembrando-nos dos meninos, das meninas⁴ e até mesmo adultos que encontramos vendendo produtos nos faróis de várias cidades brasileiras, os quais são intermediados por aqueles que são os “distribuidores” da mercadoria- os próprios pais, ou pessoas que são donos dos produtos e também, das empregadas domésticas que ‘alugam” o seu trabalho e que na maioria dessas atividades o perfil encontrado são de afro-brasileiros.

Os escravos domésticos “não tinham acesso ao dinheiro. Eram íntimos da casa, o que fazia com que sua alforria dependesse, exclusivamente, das boas relações que podia estabelecer com os senhores”. (Costa, 1998, p.34)

Os escravos alugados exerciam as suas funções como empregados domésticos, artesãos, amas de leite, governantas, cozinheiros, carpinteiros, sapateiros e outras modalidades possíveis. Em alguns casos, o seu ganho era apresentado ao senhor e somente uma pequena parcela era de sua posse. Outra modalidade desse trabalho era desenvolvida por meio de um contrato de serviço, pautado em ficções jurídicas com o seu alugador, que lhe emprestava o dinheiro da alforria em troca de certo número de anos de trabalho (Carneiro,1985; Silva 1988; Neves 2002) .

⁴ sobre a inserção de crianças no cotidiano das fazendas, seus papéis, podemos ver em Priore, M. Del. (Org). (2000). *A História da criança no Brasil*.

Mesmo tendo o seu trabalho como forma de ganho, ambos – escravo de rua/ganho ou o escravo alugado não tinham o reconhecimento de assalariado por estarem, como os outros (eito, domésticos) inseridos na estrutura escravagista, as atividades por eles exercidas eram desvalorizadas, conformando a ideologia. Freyre (1977), no livro *Sobrados e Mocambos* apresenta o negro de rua ou de ganho

“como um animal de carga [que] transitava pelas ruas mal cheirosas e esburacadas da cidade conduzindo cargas das mais variadas procedências. Desde pessoas transportadas em cadeirinhas, ao café do porto para os navios, até excrementos dos sobrados para serem jogados nas praias”.(p.500)

Os escravos do eito exerciam as funções de agricultores e, às vezes, de acordo com os donos das fazendas, o seu sustento era feito de duas formas: a) o senhor provia os escravos com rações de carne seca, peixe seco, farinha de mandioca e; b) o escravo cultivava uma agricultura de subsistência: mandioca, feijão, milho, aos sábados, domingos e dias santificados, também criavam galinhas, porcos; alguns tinham cavalos, os quais alugavam para outros escravos. Para esses escravos era difícil guardar alguma economia para comprar sua alforria (Carneiro, 1985; Neves, 2002; Scisínio, 1997). Esses escravos também recebiam em troca do trabalho: duas camisas e dois pares de calções por ano, dois chapéus de palha, uma esteira para dormir, uma peça de baeta⁵ para se cobrir a noite. Era o escravo quem mobiliava a sua choça. As economias desses escravos não lhes pertenciam por direito, uma vez que não eram considerados capacitados civilmente. Portanto, tudo o que possuíam pertencia ao seu dono, apesar de indícios registrados afirmarem que essa propriedade era reconhecida de fato. Por ser escravizado o negro não possuía direitos e era

⁵ tecido felpudo ou de algodão

considerado juridicamente uma coisa, portanto a lei que valia era a do senhor (Carneiro,1985, Neves, 2002).

O capitalismo e a relação do negro com o trabalho

Com o término do regime escravagista, os negros que antes eram agentes do trabalho escravo se viram frente a um processo de transição - do trabalho escravo para o trabalho livre – sem que houvesse recebido uma preparação. De acordo com Fernandes (1978) nas novas condições de trabalho livre o negro que fora escravizado não tinha como concorrer com os imigrantes brancos sendo eliminado mesmo naquelas ocupações para as quais tivesse conhecimento e pratica, porque no final das contas, o direcionamento do capitalismo se dava no sentido de “mudar a organização do trabalho para permitir a substituição do “negro” pelo “branco”, ou seja, a imigração excluía grande parcela de negros das possibilidades de empregar-se (pp. 35, 36, 38 e 46). Para o autor, com as mudanças das formas econômicas que o Brasil encaminhava, o negro foi novamente desfavorecido, transformados em “elementos residuais do sistema social” e também porque estando anteriormente sobrevivendo nas cercanias da Casa Grande e da Senzala, na ocorrência das mudanças do regime escravocrata, houve uma libertação para o nada pois

“o liberto viu-se convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua própria pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva”. (p.15) .

Acredita-se que, na maioria dos casos o negro e o mulato tinham que optar por ficar com o senhor de engenho, incorporar-se nos mais baixos postos ou tornar-se ocioso por não aceitar as novas modalidades de opressão que o regime capitalista trazia para aqueles que

não eram cidadãos livres. Fernandes (1978) registra uma atitude dos negros que para nós é muito significativa: os negros e mulatos mostravam, neste momento, uma tentativa de fazer valer a sua necessidade de viver dignamente, não vendendo apenas sua força de trabalho, dissociando “o contrato de trabalho de transações que envolviam, diretamente, a pessoa humana” (pp. 29 e 30). Nas formas de contratação estas questões se mostravam claramente. A exclusão dos negros ocorreu porque “ as tendências de reintegração da ordem social e econômica expeliram de modo mais ou menos intenso, o negro e o mulato do sistema capitalista de produção ”.

“ Para o branco que contratava os trabalhadores em termos puramente mercantis, o que contava era o rendimento do trabalho, a observância das cláusulas dos contratos e o nível de remuneração desse fator da produção. Para o negro e para o mulato, tudo isso era secundário, como meros atributos do homem que fosse livre para vender e aplicar a sua força de trabalho; o que adquiriria caráter essencial, no cerne de suas avaliações, era a condição moral da pessoa e sua liberdade de decidir como, quando e com quem trabalhar . Enquanto o estrangeiro via no trabalho assalariado um simples meio para iniciar “vida nova na pátria nova”, calculando libertar-se dessa condição o mais depressa possível, o negro e o mulato convertiam-se em um fim em si e para si mesmo, como se nele e por ele provassem a dignidade e a liberdade da pessoa humana. Introduziam, portanto, elementos morais no contrato de trabalho, altamente desfavoráveis em uma ordem social que timbrava por despojar a relação patrão-assalariado de obrigações e de direitos extra-econômicos. Acresce que as avaliações de tais direitos pautavam-se por critérios propriamente pré-capitalistas. O imigrante repelia as condições de vida que não fossem “decentes”, sujeitando os padrões deformados pelo regime servil a enquadrar-se nas bases morais do regime de trabalho livre; mas cumpria à risca as obrigações decorrentes do contrato de trabalho, estimulado ainda mais pelo aguilhão de converter sua força de trabalho em fonte de poupança. O negro e o mulato pretendiam as mesmas condições de vida e tratamento concedidos aos imigrantes, porém obstinavam-se em repudiar certas tarefas ou, o que era mais grave, o modo de dispor de seu tempo e energias. Assim, a escravidão atingia o seu antigo agente de trabalho no próprio âmago de sua capacidade de ajustar-se à ordem social associada ao trabalho livre” (pp.29-30)

Para algumas pessoas que representavam o poder na época, as atitudes dos negros e mulatos eram de “ex-escravos que fugiam do trabalho (p.30)”. Concordamos com Fernandes (1978) que ao contrário, estas pessoas estavam querendo fazer parte do grupo de homens livres que os novos caminhos do regime econômico capitalista indicava, o que se deu foi que o fizeram numa atitude militante indo de encontro aos modos intolerantes e de total ausência de aceitação dos mesmos como pertencentes ao grupo de homens livres e capazes de competir com os imigrantes. Apesar de tentar fazer valer a sua liberdade de escolha viram-se repudiados mais uma vez do sistema social pois tanto as tentativas que a ideologia abolicionista pregava quanto a sua recusa das formas de tratamento foram cuidados estrategicamente para atender os interesses e valores econômicos, sociais e políticos dos donos do poder que eram os proprietários de fazendas. Para o autor,

“dentro de semelhante contexto econômico, psicossocial e sócio-cultural, as humilhações, os ressentimentos e os ódios, acumulados pelo escravo e pelo liberto sob a escravidão e exacerbados de forma terrível pelas desilusões recentes, lavraram destrutivamente o animo de negros e mulatos. Tudo contribuía para aumentar sua insegurança, natural numa fase de mudanças tão bruscas, e para agravar ansiedades e frustrações que não podiam ser canalizadas “para fora” nem corrigidas construtivamente, através de mecanismos psicossociais de interação com os “outros” e de integração à ordem social emergente. As alternativas de escolha, valorizadas social e moralmente desde o passado remoto, conduziam as aspirações e as identificações predominantes na direção da equiparação com os brancos das camadas superiores. Os êxitos dos imigrantes fortaleceu ainda mais as expectativas daí decorrentes. Todavia, as alternativas reais iam da caboclicização no campo à pauperização nas cidades, passando por “contratos de trabalho” que não traduziam melhora sensível da situação da existência anterior, piorando-a muitas vezes. (...) Juntamente com a desvalorização e a inapta “mão-de-obra nacional”, da qual surgiam como o segmento mais menosprezado econômica e socialmente, só achavam aproveitamento irregular em serviços extenuantes, mal pagos e amargamente desabonadores. Em suma, projetados socialmente para o interior da antiga plebe, constituiriam seu estrato inferior; ao mesmo

tempo, sofriam restrições que não afetavam com a mesma gravidade o “braço nacional branco” e lutavam com inibições internas específicas ” . (pp. 48,49 e 50)

Podemos pensar que a situação com a qual o negro (e o mulato) se deparou deveu-se ao fato de ter sido modelado para ser um trabalhador em ocupações e serviços essenciais para as quais agentes brancos não se apresentavam e também porque não fora preparado para enfrentar prontamente as dinâmicas que os novos modelos de organização trabalhista trazia no sistema capitalista. Na opinião de Fernandes (1978) “a escravidão deformou o seu agente de trabalho, impedindo que o negro e o mulato tivessem plenas possibilidades de colher os frutos da universalização do trabalho livre em condições de forte competição imediata com outros agentes humanos” (p.52). E afirma que foram excluídos da categoria social, da ordem econômica e social que o capitalismo trazia tanto para São Paulo - onde fez seus estudos - quanto para todo o Brasil. Fazendo coro com outros autores, Fernandes anotou que a dificuldade que o negro e o mulato apresentavam teria sido herança das formas de vida na escravidão, a qual não lhe proporcionou o desenvolvimento de capacidades para ser competitivo no mesmo nível dos brancos e que ao lhes dar a liberdade física o mesmo não ocorreu com a liberdade moral e intelectual, confirmando que a socialização oferecida para esta população só fez embotar-lhes a certeza de que eram seres humanos capazes como qualquer outro, seja branco, amarelo ou vermelho. Em relação a estas experiências degradantes que o negro teve, o autor finaliza registrando que

“ para expurgar-se de uma herança cultural perniciosa e converter-se em homem livre, o “negro” precisava viver em liberdade. Se chegou a usar a liberdade contra si, isso aconteceu porque não sabia proceder de outro modo. Na sociedade escravocrata, não tivera a oportunidade de descobrir que a liberdade, concedida como um fim em si mesma, devasta e aniquila, escravizando os homens (...).Aos poucos, iria erguer-se do

sofrimento e de humilhação, senhor de sua vontade: cada vez mais apto a empregar-se, responsável e construtivamente, o seu poder de decisão, forçando-se a substituir o deixar de fazer pelo fazer algo na direção socialmente possível (ou desejada)”. (pp.96-97)

Fernandes apostava na possibilidade de que “os anos do desengano, em que o sofrimento e a humilhação se transformam em fel, mas também incitam o “negro’ a vencer-se e a sobrepujar-se, pondo-se à altura de suas ilusões igualitárias”.(p.97)

Cultura, herança e a produção de subjetividades

As práticas religiosas são parte de um sistema simbólico e veículos de poder e de exercício político, portanto, podem ser um lócus para que se apreenda formas de vida das diversas populações. Em relação às religiões da população negra, com raízes africanas, temos o conhecimento de que as mesmas eram alvo de proibições no período escravagista por serem consideradas primitivas, magia, animismo infantil. Um fato marcante referente à essa questão foram as ocorrências de “batismo cristão “ dos traficados que ao chegarem no novo mundo recebiam um novo nome e deveriam, a partir desse “renascimento’, seguir as praticas da Igreja católica. Isto se deu porque do ponto de vista civilizatório pensado e almejado desde a época da colonização, as religiões baseadas nas matrizes africanas eram vistas como

“atitudes e comportamentos (...) que demonstravam “ignorância e (...) superstição”. Para os setores dominantes, “a presença de elementos relacionados às matrizes culturais de origem africana em solo brasileiro se constituía num sintoma de “atraso” e do “subdesenvolvimento” da nação, em um enorme empecilho para que o Brasil se integrasse ao vertiginoso mundo moderno e competitivo da lógica capitalista”. (Kogurama, 2001, p.36)

Entendendo que no processo de escravização, tornar-se católico, sobretudo para o negro, era a condição de pleitear a sua existência. No entanto, os negros - ou parte deles - encontraram brechas para realizar os seus atos religiosos de acordo com suas crenças. Genovese (1983) afirmou que a religião que os escravos moldaram para si revelava as amplas contradições da sociedade. O sincretismo adotado por esta população foi uma forma de defesa contra a tentativa de derrocada de sua humanidade. Na opinião de Sodré (2002)

“ao associarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos da religião católica, os negros não sincretizaram coisa alguma mas respeitavam (como procediam em relações aos deuses das diversas etnias) e reduziram as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. Deste modo, o Senhor do Bonfim (cuja imagem esta entronizada na igreja do mesmo nome, localizada numa colina em Salvador) pode ser associado ao Oxalá, por causa do simbolismo da colina da montanha e da vigência do principio de criação (assinalado no sistema nagô pela cor branca) em ambas as entidades”. (pp.61-62)

Devemos lembrar também, que algumas práticas religiosas de vários grupos fornecia um espaço de agrupamento ideológico, de fortalecimento e construção de estratégias para as suas batalhas como pode ser referenciado no levante dos malês, em 1835, na Bahia, da qual fizeram parte várias etnias (nagôs, haussás e outras) tendo sido influenciado pela religião islâmica (ver também Reis 2003). De acordo com Sodré (2002)

“ (...) o entrecruzamento das diferenças, a aproximação dos contrários não produziram uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contatos, com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem (...) e à conquista de um território social mais amplo para a etnia negra”. (p.60)

Quanto à diversidade das práticas com matrizes culturais africanas, Lopes (2004) registrou que

“as religiões africanas na América têm todas uma base comum, resultando do amálgama das varias matrizes culturais para cá trazidas pelo trafico atlântico com práticas do catolicismo e de religiões ameríndias. Do ponto de vista estrutural, elas constituem um todo relativamente homogêneo e identificável em suas origens sudanesa e banta. Fenômenos e práticas como a transmissão da força vital através de sacrifícios, o transe, danças dramáticas e cânticos ao som de tambores, bem como o uso de cores e adereços simbólicos etc., são características comuns a quase todas elas. É assim que se podem observar: traços das antigas macumbas do sudeste brasileiro e da umbanda, como os pontos riscados, no vodu haitiano e na regla de palo cubana, na qual, inclusive, se veneram espíritos de antigos escravos, como os dos pretos velhos no Brasil; o culto de Xangô, Ogum e outros orixás nacionais iorubanos praticado no Brasil e também em Cuba, Trinidad, Jamaica etc.; a presença de voduns daomeanos cultuados simultaneamente no Maranhão e no Haiti; e até mesmo a veneração ritual de antigos chefes indígenas, similares dos caboclos brasileiros, em cultos sincréticos do Sul dos Estados Unidos.” (p.566)

Concordamos com Koguruma (2001) que opinou sobre a importância de se conhecer, respeitar e valorizar

“...a presença histórica dos elementos sócio culturais das religiosidades afro brasileiras em nossa sociedade permite (...) a reflexão sobre a existência de sistemas de conhecimento, formas de pensar, experiências vividas, ritmos sociais e temporalidades cujos aspectos se afastam dos componentes inerentes à racionalidade e à lógica capitalista, embora sejam parte constitutiva das contradições, das ambigüidades e das tensões de uma sociedade que está imersa nos fluxos do moderno sistema de produção e consumo (...) “. (p.31)

e não como parte de um “folclore” ou de um espetáculo, como muitas vezes ainda são vistos, a ser vendido para a sociedade na qual tudo se torna mercadoria de consumo, pois em “toda a vida nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma intensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” .(Debord, 1979, p.13)

Entendemos a religião como uma instituição, como um sistema cultural dentre tantos outros com os quais os indivíduos apresentam e trocam os vários potenciais do vir- a - ser e a registramos como um lócus fundamental para que os processos de subjetivação ocorram,

” principalmente por haver nesse espaço deuses e heróis que se constituem em modelos identificatórios negros desejáveis, num contexto social carente desses modelos. Os orixás, divindades do panteão ioruba[por exemplo]cumprem esse papel: sintetizando virtudes e valores da ética e da estética africanas, contribuem de modo expressivo para que a vergonha, a culpa e o medo de não ser branco se transformem em orgulho de ser negro”. (Ribeiro, 2004, p.159)

e também, instrumento para a sobrevivência cultural, para o exercício da comunalidade, que fazia parte dos valores, da ética africana, possibilitando a reterritorialização, como Sodré (2002) pensou os terreiros porque para ele nestes espaços “a herança cultural repassada (a tradição é uma forma de comunicação no tempo) faz dela um pressuposto da consciência dos grupos, e fonte de obrigações originárias, que se reveste historicamente de forma semelhante a regras de solidariedade”(p.103); “um patrimônio simbólico do negro brasileiro que afirmou-se como território político-mítico-religioso” (p. 53), quaisquer que sejam os espaços: terreiros de candomblé, Xangô, catimbó, tambor de mina, umbanda ou outro nome que seja dado aos rituais em todas as regiões do Brasil.

Sodré (2002) opinou que ao negociar algumas batalhas para fazer valer as suas raízes,

“ as culturas negras de um modo geral pagaram um preço em termos de expropriação de muitas formas originais, mas isto fazia parte das mutações no interior do grupo, dos acertos ou das negociações implícitas na luta pela continuidade simbólica da diáspora . Mas havia ganhos “territoriais”, aproveitamentos de interstícios, configurados como lugares interacionais no espaço da sociedade branca e como possibilidades de atuação da força, do axé”.(p.157)

No Brasil, que historicamente tem apresentado um modelo identificatório europeu, branco, cristão podemos pensar se a persistência

“ [na] escolha de pertença a grupos religiosos identificados com negros/tradicionalistas africanos, impropriamente denominados “animistas”, talvez expresse, igualmente, anseios de superação da condição de excluídos, por um caminho alternativo: não o da negação da própria pertença étnico-racial mas pelo contrario, o de sua afirmação, com base num olhar negro-africano e não branco-europeu (...) “. Ribeiro 2004, (p.158)

O papel desta cultura também pode ser verificado na música, na dança, na comida, que foram incorporados pouco a pouco na sociedade brasileira. Em meados do século XIX muitas destas manifestações eram específicas de camadas inferiores da sociedade, porem no decorrer dos anos passou a ser adotada pelas varias camadas do país. Podemos registrar a adesão ao samba, à capoeira, ao candomblé como exemplos do alcance dos elementos africanos nas formas de vida no Brasil. Para Laplantine 1988/1998 “ o conhecimento (...) de nossa cultura passa, inevitavelmente, pelo conhecimento das outras culturas; e que devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível, entre outras, mas não a única”.

(p.21)

Capítulo IV

A noção de cultura

A cultura tem um vasto sentido e por isso nos remete a possíveis variações de formas de pensamento, de visão de mundo. O aparecimento da noção de cultura e a sua aceitação como multireferencial apareceram no século XVIII. De acordo com a perspectiva moderna, esse conceito de cultura sempre causou e causa muitos debates e nem sempre alcança um consenso. O uso da noção de cultura leva diretamente a questões de ordem simbólica, isto é, aos sentidos e significados que as pessoas/grupos dão às suas práticas sociais, políticas, religiosas e culturais. Para o nosso trabalho, os conceitos de Geertz (1998) e Vygotsky (1991) são os que dão sentido ao tipo de estudo que estamos desenvolvendo.

A cultura é a história da humanidade nos registros da evolução da espécie (filogênese) e do ser/homem (ontogênese) e como cultura que foi se constituindo a partir da construção de artefatos para a produção, a sobrevivência e, também para as transmissões de conhecimentos. Pino Sirgado (2000) lembra que para Vygotsky, a cultura “é um produto da vida social e das atividades das pessoas, fruto do seu trabalho criativo utilizando os instrumentos, as técnicas e os símbolos”. (p.54)

Cultura, então, é conceituada como um sistema simbólico que comporta aspectos reguladores e estáveis, os quais podem ser buscados nas transmissões de tradições específicas de um grupo. Também comporta uma dinâmica vital, que é o que garante as reconstruções, as atualizações que se vê de geração em geração. Para estas constituições ocorrerem, os seus construtores –as pessoas que fazem parte de certo grupo - lançam mão de suas idéias e ideologias, desejos, sonhos, valores, crenças, símbolos e, principalmente, de suas experiências relacionais.

Pode-se pensar a cultura como resultado das trocas de natureza subjetiva/individual e intersubjetiva/coletiva, com os pares, os grupos, usando os instrumentos e artefatos⁶ que foram materializados nessas trocas, ocorridas desde o grupo familiar até a sociedade mais ampla, da qual a pessoa faça parte, bem como as influências que se possa investigar e explicar no âmbito do que hoje se denomina globalização.

Pensamos o exercício desse conceito como uma possibilidade de termos e sermos uma cultura universal, no que tange a espécie humana e, por isso, uma cultura humana, diferentemente da cultura animal, por exemplo (ver conceito de cultura em Laraia, 1986; Geertz, 1989; Mello, 2000).

Leontiev (1964) bem como seus pares da Psicologia Soviética discutem o conceito de cultura como transformação histórica, pela necessidade do homem de atualizar-se como indivíduo e como ser social. Para que essas histórias fossem concretizadas, o homem foi fabricando instrumentos e utilizando-os, produzindo trabalho e apropriando-se do mundo. Todos os materiais que os indivíduos utilizaram para se desenvolverem e interagir com outros, tanto os concretos quanto aqueles que fazem parte do mundo simbólico, cognitivo, de valores, crenças, recebem o nome de instrumentos. Esses instrumentos poderão ser: a linguagem, a escrita, técnicas de trabalho, danças, crenças, teatro, as tradições, as instituições, as práticas sociais. São produtos da própria cultura, carregando em si os traços característicos da criação humana. São utilizados para o homem operar no mundo, possibilitando os desenvolvimentos de suas funções psicológicas superiores e as suas

⁶ Instrumento é todo objeto que for utilizado para concretizar um projeto, seja ele físico ou psicológico. Artefato é visto como todo produto da cultura englobando os âmbitos material e ideal/psicológico. (Vygotsky, 1991)

interações com os objetos e outras pessoas. Este uso de instrumentos é uma ação transformadora consciente, exclusiva dos seres humanos, é trabalho, intelectual ou prático.

A apropriação refere-se ao ato e aos “modos de tornar próprio, de tornar seu, também tornar adequado, pertinente aos valores e normas socialmente estabelecidos” (Smolka, 2000, p.28). Para Leontiev (1964).

“a principal característica do processo de apropriação ou de aquisição é a criação, no homem, de aptidões novas, funções psíquicas novas, diferentemente de outros animais, ou seja, a assimilação humana é reprodutiva nas apropriações dos indivíduos das propriedades e aptidões historicamente formadas na espécie humana”. (p.288)

E continua

“essas aquisições/apropriações acontecem como fruto de uma comunicação, de um aprendizado, de uma educação, considerando que esta educação ocorre desde as primeiras idades por meio de imitações caminhando para as várias formas mais sistematizadas de educação e pelas possibilidades dos desenvolvimentos.” (p.291)

Segundo esse autor, este é um aspecto fundamental de se registrar, pois se não houvesse educação no cotidiano, na família, nas relações, na cultura como um todo, seria impossível a transmissão do resultado do desenvolvimento sócio-histórico da humanidade para as gerações seguintes e, conseqüentemente, a continuidade do processo histórico. Ilustra essa idéia um quadro de Pieron (1959, citado por Leontiev) sobre um mundo só de crianças, sem adultos para lhes transmitirem a história, fosse por meio de documentos, filmes, máquinas ou oralmente. Os tesouros da cultura, até mesmo os físicos, estariam perdidos se não existissem pessoas que pudessem revelá-las às gerações mais novas e a história teria que recomeçar. Thompson (1998) nos auxilia a ampliar um pouco mais a

questão da transmissão ao escrever que "a transmissão cultural tenta responder à necessidade de continuidade na/da cultura, entre as gerações e a família, em geral é o primeiro núcleo de transmissão (memória familiar) através do nome, da língua, status, valores e projetos de vida". (p.185)

Podemos pensar que toda dinâmica da vida é um movimento histórico: na família ou na sociedade. Este movimento é passível de continuidade pelo exercício da transmissão às novas gerações, das aquisições da cultura humana.

Focalizar a transmissão cultural tem validade quando o que se ressalta é a importância da tradição e sua flexibilidade potencial na vida humana cotidiana e nos novos ambientes (ver também Hobsbawn, 1985).

Esse exercício pode ser considerado como uma tradução, como um ato de entrega, de transmissão, que ainda acontece em algumas culturas, poderá fazer diferença em relação aos aspectos relacionados aos valores, aos afetos que possam ser registrados nas interações, que na teoria de Bakhtin (1997) é denominada dialogismo. O dialogismo é uma abordagem epistemológica que estuda a mente e a linguagem como fenômenos históricos e culturais. (Volochinov, 1981; Mead, 1934; Marková, 1992) É uma das modernas aproximações sobre os gêneros de discursos que busca compreender o comportamento humano e a mente através da interpretação de como o ser humano usa a linguagem. Estas abordagens têm uma visão da linguagem como atividade interpretativa. (Brockmeier, 1999, Bruner, 1997 e 1998)

Quem fala e quem escuta são os construtores dos significados, através de registros de expressões de convergência e divergência, durante o encontro. Esta será a dinâmica do diálogo, que ocorre por dois motivos principais: primeiro pela interação face a face que permite o uso de signos dinâmicos e, segundo porque os diálogos acontecem em contextos socioculturais, também dinâmicos.

Para Marková (1990) *o dialogismo é interindividual e intertextual* e por isso é um elemento de estudo da mente humana e da linguagem. (p.1-2) Esta é uma perspectiva interacionista que possibilita a busca de compreensão e de interpretação de como as pessoas constroem conhecimento. Neste aspecto, Farr (1990) traz uma contribuição relevante ao entendimento de que a perspectiva da alteridade apresentada nas trocas com o outro deve ser posta em evidência pois

“o que está acontecendo entre os indivíduos é mais significativo daquilo que poderá acontecer na mente de alguém individual. A interação entre os indivíduos é de maior significação do que a ação individual. Esta última é entendida somente se contextualizada com a primeira.” (p.25)

Outro ponto em relação aos processos de construção de conhecimento refere-se à transmissão (discutido anteriormente) que acontece na cultura, para o qual Bakhtin (1997) fornece uma reflexão significativa a respeito desse conceito e sua relação com o dialogismo. Sua declaração foi que

“tudo o que (...) nos diz respeito, a começar por (...) nosso nome e, que penetra em (...) nossa consciência, vem do mundo exterior, da boca de outras pessoas (mãe, pai, colegas, professores), e (...) nos é dado com a entonação, com o tom emotivo dos valores deles. Tomamos consciência de (...) nós mesmos, originalmente, através dos outros: deles recebemos a palavra, a forma e o tom que servirão para a formação original da representação que teremos de nós mesmos. Do mesmo modo que o corpo da criança, inicialmente, forma-se no interior do corpo da mãe, a consciência do homem desperta a si própria envolvida na consciência alheia. No contexto dialógico não há nem uma primeira nem uma última palavra e não há limites - ele se estende ao passado sem fronteiras e ao futuro infinito.” (p.378)

Também para Vygotsky (1998 [a]) a linguagem será mediadora do pensamento a ser comunicado, regulando-o de acordo com o contexto.

Existe uma complementação entre as perspectivas dialógica e interacionista. Para a primeira, pensamento e linguagem são processos históricos e culturais, construídos na interação das pessoas, nos vários grupos, caracterizando também as diferenças das línguas. Na segunda, há uma interdependência entre o agente e seu ambiente sócio histórico e por isso a mente é vista como uma função das interações entre a pessoa e o meio podendo, neste contexto, ser pensada como texto. (Marková,1990; Rommetveit, 1992; Brockmeier, 1999)

Do nosso ponto de vista, ambas tratam de uma visão das pessoas como redes sociais e não como seres isolados. Os grupos sociais diferenciados nos apresentam o que Rommetveit (1992) discute sob o título de lógica co-genética: tudo o que foi originado em comum, em parcerias, por meio de interações. Essa co-gênese será dotada de diferentes significados, dependentes das pessoas, dos lugares e do tempo em que os mesmos vêm sendo construídos.

Pensamos que esta interrelação de tempo-espaço indica uma necessidade de se investigar e interpretar as influências dos aspectos espaciais e temporais ligados aos conteúdos das narrativas. Nos diferentes espaços o contexto será elemento significativo de análises, unindo-se aos conteúdos, que acredito, estarão relacionados ao tempo.

Bakhtin (1997) discutiu a questão de que no contexto dialógico passado e futuro seriam tempos ilimitados. Isto porque não havendo uma limitação de tempo o passado por mais remoto que seja poderá ser presentificado, um futuro poderá ser perspectivado, projetado. Portanto haverá, no diálogo, uma possibilidade de renascimento da vida narrada, perpassando o passado, atualizando-o no presente e abrindo perspectivas de futuro. Mais ainda, a fala no presente é interpretadora da história, pois a pessoa narrando está no presente, olhando para o passado e colocando expectativas para o futuro. Nesse exercício existe uma permissão de recordar e de antecipar o tempo, a partir da ação narrativa e dialógica, potencializando o encontro dos três tempos: passado, presente e futuro.

Nos trabalhos organizados por Spink (1999) encontramos questões sobre os vários tempos de uma dimensão discursiva, que

“(...) engloba três tempos históricos: o tempo longo– marcando as produções culturais da humanidade: o grande tempo, presente na noção de vozes e na idéia de que os enunciados são sempre elos de uma cadeia mais ampla de sentidos, isto é, os registros históricos/sociais.O tempo vivido– registro das linguagens sociais que vigoraram nos vários processos de socialização dos indivíduos e o tempo curto, que é referente às relações face-a-face”. (p.51)

Para Ricoeur (1994) “o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de modo narrativo. Em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”. (p. 15)

A dialogia ocorrerá a partir da concretização do que foi expresso nas enunciações. Para que isso aconteça será necessário haver um conhecimento, de ambas as partes, sobre onde e como se dá determinado tipo de fala, para que se possa ter perspectivas do que comunicar, pois ao fazê-lo está se configurando a existência desse outro e, dialeticamente a si mesmo (Barbato, 1997)

Essa comunicação também estará povoada por múltiplas vozes. Isto quer dizer que mesmo sendo somente uma pessoa a contar/narrar uma história, as suas enunciações registrarão as enunciações das outras vozes e também os seus próprios pensamentos e falas interiores. Volochinov (1981) registrou que:

”para a existência de um diálogo deverá haver a compreensão do que foi expresso nas enunciações para que se processe uma devolução ao que foi dito e assim sucessivamente. Os conteúdos dessas enunciações serão repertórios interpretativos. A interação é de suma importância pois será garantidora de que de fato ocorrerá um diálogo”. (p.16)

Também é importante lembrar que na relação pensamento-linguagem, a fala interna tem um papel de mediadora e reguladora. Ela é o resultado da compreensão da fala social, daquilo que se deve e, como se deve falar. Essa será a função da fala interna: organizar e regular as construções lingüísticas da comunicação para que a mesma aconteça de acordo com o contexto, possibilitando uma adequação das comunicações (Vygotsky, 1998).

A partir dessa premissa se pode pensar que quando fala/narra a pessoa concretiza a si mesmo, a sua história, registra e explica as suas ações e os seus modos de agir no mundo, atualizando-se no momento. Vygotsky (1998) entende a fala como um instrumento técnico que serve para dominar os próprios processos mentais e que o desenvolvimento da linguagem ocorre pela via do trabalho que o homem pratica como ser social/ cultural.

No entendimento de Vygotsky (1998) a diferença entre o homem e o animal está na possibilidade de produzir trabalho⁷, de refletir, além da fabricação de instrumentos, dos quais a fala é um deles e o animal não pode fazê-lo, ficando fora dos moldes de uma cultura humana.

Para entendermos esses conceitos a partir de vivências, das experiências das pessoas, não podemos nos distanciar de uma reflexão sobre a dialética⁸ e a dinâmica que perpassam os processos de construção de conhecimento.

⁷ Trabalho é conceituado como a possibilidade de criar, seja a partir de objetos concretos ou de objetos abstratos – imaginados, representados- como os projetos de ação que, como seres da espécie humana, consegue elaborar.

⁸ No livro *Teoria Cultural – Um vocabulário crítico*, de Tomáz Tadeu da Silva, 2000: Atica, encontramos que em Hegel significa, ao mesmo tempo: a) uma propriedade das coisas ou fenômenos que supõem ou implicam seu oposto ou contrário; b) o método pelo qual as coisas ou fenômenos são examinados em sua totalidade, como afirmação ou negação. Em Marx o método toma a dialética hegeliana como ponto de partida, mas a inverte. Marx opinou que o mundo material não é um reflexo da idéia absoluta, mas as idéias é que são um reflexo do mundo material e que as mudanças na sociedade capitalista têm origem nas suas próprias contradições - entre o valor de troca, entre forças produtivas e relações sociais, entre capital e trabalho. É como resultado do desdobramento dessas contradições internas que a sociedade capitalista se transforma, quantitativa e qualitativamente, numa outra coisa. O método dialético é, então, aquele que toma em

Para nós essa discussão parece ser relevante, principalmente, pelo fato de que existem vários registros sobre a tradição como uma parte da cultura que comporta a transmissão de fatos, lendas, mitos, costumes, signos que vão sendo transmitidos de geração em geração, dando possibilidades de investigação sobre a ocorrência de continuidades, bem como das descontinuidades.

Continuidade não tem sentido de congelamentos, radicalidades e, menos ainda, linearidade, pois nas construções da cultura/história sempre aparecem as rupturas, que poderão ocorrer pelas variações interpretativas e avaliativas no próprio grupo ou por uma entrada de variações externas. Da mesma forma ao mencionarmos o conceito/vivência de descontinuidades, não tratamos, necessariamente, de catástrofes ou guerras. Trata-se de dinâmicas presentes em todo processo de desenvolvimento, durante o nosso ciclo vital, denominadas por alguns autores, como crises ou obstáculos de desenvolvimento (Erikson, 1987; Piaget, 1987 e 1996). São dinâmicas do desenvolvimento que ocorrem devido à situações rotineiras ou esporádicas, de interferências ocasionadas por questões sócio-econômicas, políticas, bem como por pessoas *estranhas/ diferentes* ao grupo.

Essas experiências e relações podem gerar conflitos, exigindo das pessoas um maior empenho nas negociações com o que seja estranho - pessoas ou os próprios sentimentos, emoções, percepções. Esses são alguns exemplos de desencadeamento de rupturas⁹. Quando ocorre em um grupo, a ruptura se apresenta, às vezes, como uma necessidade de inventar ou re-inventar uma tradição, com o objetivo de encontrar respostas para os

consideração a natureza dialética dos movimentos que constituem estas transformações. Para o nosso trabalho acrescentamos de Heráclito, encontrada em Giles (1993): *dialética é o processo de mudança perpétua que caracteriza o universo*. O filósofo deu um resumo da idéia em sua frase: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois as águas sempre fluem.” (p.35)

⁹ Para o nosso trabalho trata-se de dinâmicas dos desenvolvimentos.

conflitos, as crises. Invenções ou reinvenções acarretam a revisão de costumes, de relações, de tradições, para que o exercício de convivência possa prosseguir.

O refazer, a reinvenção de formas de convivência Hobsbawn & Ranger (1984) denominam e discutem como tradição inventada:

“Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automatismos; uma continuidade em relação ao passado. A tradição, ou melhor, a invenção da tradição ocorre quando existem transformações importantes, as quais pedem novas tradições e isto acontece tanto nas chamadas sociedades tradicionais quanto nas modernas”. (p.12)

A afirmativa de Hobsbawn & Ranger (1984) corrobora, ao nosso ver, as idéias de Vygotsky (1991) de que a cultura se faz com a construção de artefatos. Esses artefatos permitem que haja um certo domínio da natureza, para a produção de alimentos, arte, ciência e tantos outros materiais de que os seres humanos necessitem para garantir a sobrevivência biológica e cultural do grupo, como aqueles necessários à transmissão dos conhecimentos adquiridos para as outras gerações.

Um aspecto relevante das tradições é a existência de variedades em uma mesma cultura; o outro aspecto é que a tradição tem função simbólica e ritual, tais como: ritos de passagem, casamento, uniformes para distinguir as várias instituições, todos corporificando algum tipo de ideologia e refazendo outras. Isto acontece a partir da interação no ato de transmissão com as mudanças, até imediatas, dos papéis dos transmissores e a tomada de posição daqueles que estão recebendo a transmissão, seja pela aceitação e preservação dos conteúdos passados, pela reconstrução ou pela negação e busca de outras possibilidades para a construção de conhecimentos.

O pensamento marxista sobre a cultura apresenta grande semelhança com o positivismo, no que se refere a equivalência entre infra e superestrutura com as noções de cultura e civilização. Sua marca diferencial está posta em a) a idéia de luta de classes e; b) no entendimento de que há uma relação dialética entre determinismo e ações sociais. Neste sentido a cultura dominante é a cultura das classes dominantes. Seguindo a tradição maquiavélica que dita que o poder age ora através da violência, ora através da dissimulação, Marx (1961, 1990, 1999, 2000) vê na cultura uma forma de alienar os trabalhadores de sua consciência coletiva. Nessa perspectiva, a cultura seria sempre uma ilusão de identidade social, de uma igualdade entre as pessoas, que as classes dominantes utilizam para a manutenção do próprio poder.

Por conta destas questões acreditamos ser fundamental pensarmos na relação entre aprendizado e desenvolvimento, se concordarmos que ambos são componentes das possibilidades de ações das pessoas, no mundo da cultura e no mundo psicológico. Para Vygotsky (1991) aprendizado e desenvolvimento estão interrelacionados desde o primeiro dia de vida da criança e acontecem por meio da interação entre adultos e crianças, adulto-adulto, criança-criança.

Se quisermos compreender como as pessoas se desenvolvem e aprendem ou vice-versa, na perspectiva da Psicologia Soviética, deveremos conhecer quais são as relações entre esses dois processos - desenvolvimento e aprendizagem - atentando para a interação dialética existente entre ambos. Para esclarecer ainda mais do que trata esta interação, Vygotsky elaborou um modelo teórico denominado Zona de Desenvolvimento Proximal, o qual diz respeito às funções mentais, produtos de ciclos de maturação já alcançados e, também indicador do que a pessoa poderá fazer sozinha. A zona de desenvolvimento proximal será aquela referente às funções em processo de maturação, correspondendo às

operações que a pessoa puder fazer com o auxílio de um parceiro que já domine o conhecimento que se quer/precisa aprender. Outro pressuposto do grupo soviético é que tanto o desenvolvimento quanto a aprendizagem são passíveis de ocorrerem no contexto sócio cultural, o que será possibilitado, a partir do desenvolvimento das funções psicológicas. O potencial para que esses processos ocorram foram pesquisados e discutidos pelo grupo de Psicologia Soviética e são vistos num contínuo entre os aspectos maturacionais e os relacionais (sociais).

O desenvolvimento e a aprendizagem não podem ser pensados sem a mediação da cultura, uma vez que ambos estão ocorrendo o tempo todo. Nesse sentido deverá ocorrer uma transformação da pessoa e do ambiente que, influenciando-se mutuamente e, opondo-se, registrarão uma história.

Cunha (1987) opinou que

“[a] cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, o do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”. (pp. 99 e 101)

Uma indicação de como essa operação transformadora se dá é o processo de internalização, que funciona como conexão do externo com o interno. Tudo o que for conhecido na cultura (externo) será internalizado, incluindo as atividades sócio-históricas e culturais. Esse processo é fundamental para o desenvolvimento psicológico da pessoa, pois se refere à (re) construção interna de uma operação externa, que terá a mediação de signos,

os quais as oportunidades de interações sócio-culturais tenham permitido à pessoa conhecer e apropriar.

O modelo da Zona de Desenvolvimento Proximal de Vygotsky constitui uma possibilidade de transição entre os processos interpsicológicos e intrapsicológicos, num exercício dialético entre o que a pessoa domina e aquilo que ela poderá vir a dominar, de acordo com o conhecimento e uso das possibilidades de trocas afetivas, cognitivas e simbólicas que os vários contextos possibilitarem, cotidianamente. Laplantine, 1988/1998 sustentou que “...a experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano e que consideramos evidente” (Laplantine, 1998/1998, p.21)

O Senso Comum

Às estratégias lógicas e teóricas utilizadas, no dia-a-dia, na construção de conhecimento em uma comunidade denominamos senso comum. Para Geertz (1998)

“é uma forma de explicar os fatos da vida, é aquele que afirma ter o poder de chegar ao âmago desses fatos e tem uma característica semelhante aos outros tipos de pensamento -Filosofia, Religião, Psicologia.- que é o de ser autoritário. (...) é instigante verificar a força que o pensamento do Senso Comum possui em paralelo com outras idéias pois ele como os outros Sistemas/Pensamentos tem a pretensão de ir além da ilusão para chegar à verdade”. (pp.127-128)

Geertz (1998) considera o Senso Comum como um Sistema Cultural que tem em sua configuração as crenças, valores e juízos, os quais possuem uma potencialidade de tornar aceitáveis as opiniões de todos os membros de uma comunidade. Estas opiniões acabam por ser um consenso de um grupo de pessoas.

O Senso Comum está mais relacionado com uma forma de se lidar com o mundo onde determinadas coisas acontecem do que com o mero reconhecimento delas. É um tipo de conhecimento que pensa o existente tal como é e tem como função explicar o que foi pensado, coincidindo causa e intenção. É uma visão de mundo firmada na ação. Pode estar na responsabilidade de uma pessoa ou de várias. É prático e pragmático estando ligado às experiências das pessoas ou de um grupo e, assim se estabelece no cotidiano.

“Os argumentos do Senso Comum baseiam-se na vida como um todo. O mundo é sua autoridade. Também não se trata de uma faculdade, algo assim como ter bom ouvido para música; é uma disposição de espírito semelhante à devoção ou ao legalismo, como ética ou cosmologia, sendo completamente diferente de um lugar para outro por se tratar de formas de visão de mundo completamente diferenciadas. É uma dimensão da cultura que não é normalmente considerada como um de seus compartimentos organizados”. (Geertz, 1998, p.21)

Na ampla relação com a sociedade tal desorganização parece fazer sentido porque em grupos diversos, com um Senso Comum determinado, pode-se confirmar a grande variedade desses Sistemas, que poderão ser respostas religiosas, filosóficas, sociológicas de pessoas e grupos comuns, a partir do seu cotidiano, sem reflexão.

De acordo com Geertz (1998, p. 113) a questão é saber até que ponto, nos vários lugares, os aspectos da cultura (Senso Comum) foram sistematizados, ou seja, até que ponto não existiria divisões/subúrbios dentro do próprio grupo.

Sendo também um fenômeno, o Senso Comum é presumido e não analisado, ou seja, ele é vivido, usado nas tentativas de resoluções e explicações sobre o mundo, tanto nos espaços do cotidiano, como em outros espaços: no acadêmico, onde se usa os Conhecimentos Científicos, por exemplo. É interessante notarmos que um sistema registra elementos de outros sistemas e como isto acontece. Podemos pensar nisto quando, por um

lado, as pessoas que moram em florestas aprendem a categorizar os diversos tipos de árvores – medicinais, não medicinais; nomes, época de florescimentos, como usá-los. Nestas práticas as pessoas fazem organizações taxonômicas da Biologia.

De outro lado, no dia-a-dia não é difícil ouvirmos termos tais como: Pedro é neurótico; Maria está descompensada, apenas para citar alguns. Isto não quer dizer que haja uma seqüência direta entre os dois usos. Deve ficar claro que ambos – homem da floresta ou pessoa comum e cientista - usam a sua própria lógica para construir o conhecimento taxonômico/teórico, descritivo/explicativo e que pode haver troca dos mesmos entre quem é o cientista (que foi à escola formal) e quem são as pessoas que aprenderam fazendo, a partir de diferentes transmissões de saberes recebidos em diferentes contextos do cotidiano.

O Senso Comum de cada cultura será diferente, pois um mesmo fato/situação poderá ser interpretado de modo diferente de uma cultura para outra. Esse Sistema não é formado pelas apreensões espontâneas das coisas, ao contrário, são as concepções e as interpretações e explicações que as pessoas constróem de acordo com seus pressupostos prático-teóricos sobre os temas que compõem o seu mundo e o mundo daqueles que os rodeiam.

O aspecto interpretativo é um dos mais importantes para a compreensão do senso comum, porque será por meio dele que as pessoas mostrarão as áreas/ciências que estão utilizando: Antropologia, Sociologia, Filosofia, Religião ou Psicologia.

A conclusão de Geertz (1998) é a de que o Sistema de Senso Comum tem vários modelos em vários lugares/grupos. Como sistema se equipara aos objetivos de levantamento, de interpretação iguais aos de outros sistema. Suas técnicas/métodos é que são diferentes. Para o autor a única coisa que o saber cotidiano tem em comum onde quer que se manifeste é o jeito “*irritante*”(p.128) de cotidianidade, com que o saber é comunicado.

Geertz (1998) afirmou que não deveríamos “*querer inventar termos novos ou descrever o desconhecido*”, mas sim “*buscar as características do que é familiar*”(p.129) sugerindo como organizador o que ele chamou de propriedades, as quais denominou: naturalidade, praticidade, leveza/simplicidade/literalidade, não metodicidade e acessibilidade e afirmou serem adequadas para o estudo das especificidades desses estilos, das marcas de atitudes, das variações de tonalidades que aparecem no senso comum. O autor propõe que o façamos pois “apesar de ter se tornado foco de tanta e tão intensa atenção, o senso comum continua ser, no entanto, um fenômeno que é presumido, não analisado.” (p.117)

Segundo a nossa compreensão, o autor ao registrar que deveríamos “*buscar as características do que é familiar*” (pp. 127-128) poderia indicar que buscamos o que faz parte do dia-a-dia das pessoas e que para nós não se revela, a princípio, como importante por se tratar de obviedades, com as quais ainda não sabemos lidar.

Na perspectiva antropológica de Marx, o homem é um conjunto de aspirações, de necessidades, de “forças essenciais objetivas” que são capacidades que só se desenvolvem mediante uma interação com os objetos componentes do mundo sensível. Sustentando tal idéia, Marx acreditava que o homem é ativo na constituição de si mesmo e que esta constituição só se dá no campo da objetividade, onde estão incluídos todos os tipos de utensílios e também os outros seres humanos e a natureza, que neste sentido, também significam objetos com os quais o si mesmo é engendrado. (Martins, 1992)

Para nós isto está de acordo com o que Bruner (1997 e 1998) propôs em relação à Psicologia Popular que para assim ser considerada deverá buscar no canônico, nas regularidades e nas divergências a possibilidade de análise das formas de vida construídas pelos indivíduos e populações diversas porque a cultura direciona os desejos, os sonhos e

outros acontecimentos ligados às vivências psíquicas, contribuindo para a criação, o refazimento e a projeção do vir-a-ser nas relações com o si-mesmo, com os objetos e com as outras pessoas, nos vários lugares em que a pessoa co-existir.

Capítulo V

Identidades

Segundo a idéia de que as continuidades e descontinuidades que surgem durante o desenvolvimento humano são os causadores/motivadoras dos redirecionamentos que ocorrem no processo de construção de identidade, idéia com a qual concordamos, nossa crença é de que, no caso dos negros um desses motivos de redirecionamento se deu pelo tráfico, pela escravização e, também pelas tentativas de alcançar a liberdade. Outro motivo que podemos assinalar foi a questão de uma imposição cultural, o que em muitos casos, os levou a um estado de passividade. Era exigido do escravo uma atitude e ações que pertenciam ao cotidiano do colonizador, do Outro.

O negro ao ser arrancado de suas raízes e vendido, em praça pública, como objeto (era vendido como peça leiloada) teve seu universo de significação retalhado. Ao ser separado de seus iguais teve a sua comunicação impossibilitada. A estratégia de separá-los foi eficaz, pois estando misturados em diversas nações nem sempre era possível a compreensão lingüística, sendo forçado a tentar aprender a língua do colonizador. Houaiss, 1985 escreveu que

“A política sistemática seguida no Brasil para com os negros foi, desde o século XVI, glotocida - isto é, matadora das suas línguas. É verdade que, no continente americano, quaisquer políticas para com os negros redundam no glotocídio - o que faz ver que a mistura de línguas africanas, que as enfraquecia relativamente começava nos portos e postos negreiros da África mesma. O fato é que, aqui chegados, eram separados, de modo que não ficassem juntos por línguas, nem por etnias, nem mesmo por famílias, com a intenção de serem desestimulados nos seus eventuais ímpetos de rebeldia”. (Houaiss, 1985, p. 5)

Klein (2002) anotou que “de fato, foi sugerido que (...) os capitães do tráfico de escravos tentavam misturar os africanos que não falassem a mesma língua, por razões de segurança”. (p.103)

Além de estarem misturados com as várias etnias outra dificuldade se dava pelo fato de que a maior parte do povo africano ainda não havia desenvolvido a escrita. A maior parte da transmissão de conhecimento sobre os povos antigos era feita pela tradição oral, nas trocas entre as gerações mais velhas e as mais novas, no cotidiano e em momentos ritualísticos. Nesse tipo de prática o ancião possuía um lugar de destaque. A essas formas de transmissão oral uniam-se a gestual, rítmica, dentre outras (ver também Vansina,1982) que garantiram o progresso cultural dos africanos.

Se concordarmos que todas as experiências de um grupo são uma fonte para a construção de símbolos deveremos nos lembrar que, possivelmente, quando se está num território desconhecido, muito dificilmente, esses símbolos, poderão ser imediatamente reconhecidos pelos outros. Nos parece relevante pensarmos no caso dos africanos, que sofreram uma separação planejada para que todo tipo de estranheza, desconfiança e desagregação aparecessem (Rodrigues, 1999).

O horizonte simbólico africano foi desenraizado a partir do momento em que não só seus corpos físicos foram seqüestrados, mas também o corpo das práticas sociais, que eram produzidas como indicação do sentir, do pensar e do agir no seu mundo cotidiano. Essas formas de conhecimento e representações, também eram parte de uma totalidade articulada, que eles possuíam.

Da maioria das vivências das tradições africanas restaram algumas manifestações, tais como a capoeira e o samba-de-roda, que eram desenvolvidas como meio de divertimento,

mas também como forma de expressar e comunicar a sua história através de linguagens diversas que faziam parte de suas origens.

Gilroy, (2001) e Hall, (1998 e 2003) defendem a opinião de que a Diáspora foi causadora de muitas perdas de manifestações das práticas sociais da população negra. Hoje em dia, ainda que algumas sejam praticadas, hibridamente, pensamos faltar uma legitimação do pertencimento que efetivamente garantisse uma cidadania para essas pessoas.

“os negros colonizados são oprimidos na sua cor porque também o são como indivíduos e povo. Mas o erro, mitológico, é afirmar a opressão por causa da raça. Os negros não foram colonizados porque são negros, ao contrário, na tomada de suas terras e na expropriação de sua força de trabalho, com vista a expansão colonial, é que o negro se tornou preto. Houve uma inferiorização econômica, seguida de outra, a epidérmica”. (Munanga, 1988, p. 79)

Quem somos? Como nos vemos? Como pensamos que os outros nos vêem? Somos a mesma pessoa de tempos atrás? Seríamos a mesma pessoa se estivéssemos em outro lugar, com outras pessoas, vivendo outras situações? Com estas indagações Erikson (1987) e, posteriormente, Andrade (1998) propõem uma reflexão sobre quais poderiam ser os aspectos que se leva em conta para discutir o fenômeno da construção da identidade. Se o enfoque, por exemplo, será no fato de ser uma mulher, negra, moradora de um determinado lugar, com uma determinada profissão. Cada uma dessas questões poderá ser um elemento de investigação, pois o que dará significado será a correlação entre o pessoal e o coletivo, as marcas que foram sendo feitas com as negociações entre os diferentes, seja por causa de migrações, seja pelos eventos sócio culturais gerais ou particulares que se desenrolaram no decorrer do ciclo de vida.

A discussão sobre a construção de identidade tem sido incrementada neste final de século, o que em nossa opinião relaciona-se às necessidades de se entender quais são as diferentes nuances que vão modificando os processos de construção deste conceito. Estas nuances vão se configurando de acordo com os acontecimentos da história em geral e, também por categorias que são dadas quando se fala de uma identidade, o que inclui questões de gênero, profissão, nacionalidade, regionalidade, para citar alguns. Por exemplo, se for uma pessoa do sexo feminino poderá ter a seguinte classificação: mulher, médica, brasileira, pernambucana: quais seriam as categorias mais significativas? Haveria uma hierarquia? Qual?

Se nos ativermos à questão de classe social, por exemplo, poderemos encontrar uma categoria muito valorizada que será a do sobrenome da família, de acordo com sua importância social. E no caso de uma população negra? Como será que a construção de identidade se processou?

As questões sobre construção de identidade têm sido discutidas e até rediscutidas desde o final do século XVIII e nestes dois séculos posteriores têm sido desenvolvidas pelas Ciências Sociais por conta da aceleração com que as mudanças têm ocorrido: de um lado e de outro, porque vários grupos da sociedade – mulheres, negros, índios, homossexuais, dentre outros - têm exigido uma revisão de suas participações na sociedade mais ampla, o que tem solicitado dos estudiosos um re-visão de muitos percursos sobre o tema.

O conceito de identidade abarca, para a maioria dos teóricos, as dimensões pessoal e coletiva/social. A primeira foi, muitas vezes, pensada como estando restrita ao âmbito da Psicologia, que parecia estar interessada na busca de explicações das formas de construção biopsicológica, em nível individual. A segunda, visava os aspectos sócio-culturais contidos

na noção de grupo social, delimitando caminhos de uma trajetória para o que vem a ser considerado identidade social.

No entanto esse conceito poderá ser analisado de acordo com diferentes perspectivas. Em Freud (1921-1923/1976) a construção de identidade é registrada como um processo permeado por aspectos individuais efetivando-se quando o sujeito olhar para si mesmo e estiver consciente de que apesar de sua unicidade tais processos têm pertinência no coletivo e nele se constitui. De acordo com os postulados deste autor construir uma identidade e ter consciência disso seria atingir uma emancipação interior, a partir das internalizações das ordens e das proibições. Estas proibições viriam a partir do superego, que na premissa da psicanálise freudiana seria o veículo das tradições, regras e valores a serem passados de geração em geração.

Os estudos de cultura e personalidade entre as décadas de 20 e 40 apresentam um quadro de referência psicológico que deriva, direta ou indiretamente, da obra de Freud. Encontram-se neles muitas críticas e também, muitas incorporações dos pressupostos fundamentais da psicanálise freudiana, tais como: o papel da primeira infância ao moldar o comportamento adulto, as questões de identificação na formação da personalidade, ainda que seja para direcionar esses conceitos em outras perspectivas de flexibilização e atualização (Novaes, 1993, p. 51).

Freud (1921-1923/1976) utilizou a hermenêutica e uma filosofia anti-reducionista, com as quais produziu uma síntese entre as questões psíquicas individuais vistas em relação com a vivências na cultura, construindo uma teoria social do aparelho psíquico e escreveu que, para ele, tudo o que é vivido nos vários grupos influencia o desenvolvimento psíquico. Podemos pensar que sua contribuição combina, em parte, com as questões psicológicas da

construção de identidade de outros autores no que diz respeito ao uso de materiais do senso comum.

Erikson (1968/1987) formulou uma teoria denominada Teoria do Desenvolvimento Psicossocial que adotava uma perspectiva antropológica ao considerar os aspectos contextuais das culturas como elementos cruciais para se buscar explicações para as diferentes formas de desenvolvimento que ocorrem. Com essa perspectiva antropológica Erikson (1968/1987) ofereceu uma proposta de interrelação da organização social com o desenvolvimento pessoal. Para ele a construção de identidade será o resultado das avaliações que a pessoa fizer de si e dos outros. Essas avaliações serão responsáveis tanto pelos avanços quanto pelas crises que eventualmente ocorrerem durante o desenvolvimento e, a identidade será constituída por meio de um processo dinâmico e dialético. A pessoa estando inserida numa cultura, experimentando trocas afetivas, emocionais, cognitivas, motoras, no seu grupo, o tempo todo, deverá alcançar uma consciência de quem sou EU e de quem é OUTRO.

A inserção do OUTRO e o seu significado para a construção da identidade passa a ser um aspecto de várias discussões sobre a construção da identidade. Isto porque a compreensão dessa dinâmica faz com que se busque um entendimento da vida social e de todo o processo de ressignificação do SELF/EU/SI-MESMO¹⁰ (Mead,1934), que terá sua constituição através do contato com o a cultura e com esse OUTRO. O social será um parceiro constante do EU na vida psíquica (Wallon, 1975, p. 159)

Para Erikson (1968/1987)

¹⁰Para Bruner (1997:89) SELF e SI-MESMO são idênticos, conceitualmente. É uma qualidade da experiência humana e como tal é o registro de uma história que incorpora todos os processos e relações vividos durante o ciclo vital. O EU na perspectiva walloniana será o agente atuante e consciente e que, por isso, necessita ser construído, o que para ele só poderá ocorrer na interação com o OUTRO. Essa é a definição que optamos.

“recapitular o conceito de identidade significa esboçar a sua história (e toda a história) e que para estudar a sua construção será preciso estabelecer algumas dimensões deste problema universal, devendo também ser visto como processo do indivíduo, na cultura, pois é esse processo que estabelece, de fato, a identidade individual e coletiva”. (p.13)

As discussões dessa relação entre os aspectos individuais e sociais têm sido comuns para os estudiosos das questões de como a identidade é construída, desencadeando uma reflexão sobre outro conceito que aparece nas relações: a identificação e o seu significado para a constituição de uma identidade. E quanto a esta constituição Erikson (1968/1987) afirmou que

”tanto lingüística quanto psicologicamente identidade e identificação têm raízes comuns e por isso questiona se a identidade será, então, a mera soma de identificações anteriores ou, meramente, um conjunto de identificações. A identidade final, tal como fixada no final da adolescência, é superordenada em relação a qualquer identificação singular com indivíduos do passado; ela abrange todas as identificações significativas mas também as altera de modo a constituir com elas um todo único e razoavelmente coeso”. (pp.159-160)

Na perspectiva do autor a formação da identidade pessoal começa onde a utilidade da identificação acaba, surgindo de uma seleção e assimilação mútua de identificações da infância e da absorção destas identificações numa nova configuração identitária.

Do ponto de vista desenvolvimental o processo de formação de identidade surge como uma configuração em evolução, isto é, uma configuração que é gradativamente estabelecida por sucessivas sínteses e ressínteses desde a infância.

Será importante lembrar que a cada fase, nível do desenvolvimento ocorreu uma identidade e uma relação entre as identidades de cada fase, as quais são tentativas de um vir-a-ser, que vai se construindo e reconstruindo, durante a vida toda.

De acordo com estudiosos desse tema (Berger & Luckmann, 1994; Erikson, 1968/1987; Goffman, 1988; Hall, 1998; Reid & Deaux, 1996; Tajfel, 1982,1983 e1984; Woodward, 2000) o processo de construção da identidade ocorre no âmbito individual e coletivo. Individualmente, a pessoa vai se desenvolvendo como unicidade, marcando cada momento de sua jornada particular. Como ser social, passando por diferentes grupos (família, escola, amigos, trabalho e outros contextos), faz trocas de aprendizagens, identificando-se com umas, rejeitando outras e, a partir destas identificações, desenvolve sentimentos de pertencimento ou não pertencimento a esses grupos. Essas ações vão possibilitando uma autonomia que permite, minimamente, que as pessoas possam optar por algumas identidades, passando a ser incluídas em alguns grupos e serem excluídas de outros, constituindo uma identidade social.

Em sua abordagem sociológica, Goffmann (1988, pp. 72, 74-75) considera que a identidade é constituída em três dimensões:

1. a dimensão pessoal, como sendo a biografia - nome, sobrenome, idade, sexo, profissão, estado civil;
2. a dimensão social: composta por categorias e atributos que os outros conferem à pessoa, e
3. a dimensão psicológica: da qual fazem parte os sentimentos em relação ao “ser ou ser”.

A identidade pessoal é materializada para a sociedade em geral, por meio do Registro Geral (RG), do Cadastro de Pessoas Físicas ou Jurídicas: (CPF e CNPJ), Certidão de Nascimento, dentre outros documentos denotadores de uma identidade social.

Embora seja uma unicidade, a identidade é, também, uma designação social, pois é a partir dessa pessoalidade que se é identificado como pertencente a determinada família,

com idade X, profissão Y e assim por diante. Da identidade social fazem parte os papéis ou perfis que as pessoas mantêm em suas vidas.

A identidade psicológica, por sua vez, relaciona-se a questões de auto-estima que a pessoa possa ter durante seu desenvolvimento. Essa classificação passa pelos sentimentos que se tem quanto ao que os outros dizem se é ou não. São as categorizações com as quais a pessoa é alcançada no âmbito individual e social.

Outros dois sociólogos, Berger e Luckmann (1994) escreveram que

“identidade é um fenômeno que emerge da dialética entre indivíduo e sociedade. É formada nos processos sociais e uma vez cristalizada é mantida, modificada ou mesmo, remodelada pelas relações sociais. Os processos sociais envolvidos na formação da identidade são determinados pela estrutura social”. (p.228)

Para a Psicologia Social, a identidade é um instrumento que permite pensar a articulação do psicológico e do social, na pessoa. É a resultante das diversas interações entre as pessoas e o ambiente social, próximo ou distante. Também se caracteriza pelo conjunto de vinculações em um sistema social (grupo associativo, clubes, estado, nação) permitindo que a pessoa se localize e seja localizada, socialmente.

Conforme Berger & Luckmann (1985)

“ (...) quer a identidade seja atribuída ao indivíduo, quer seja adquirida por ele, ela sempre é assimilada através de um processo de interação com outros. São os outros que o identificam de certa maneira. Só depois que uma identidade é confirmada pelos outros, é que pode tornar-se real para o indivíduo ao qual pertence. Em outras palavras, a identidade resulta do intercurso da identificação com a auto-identificação. Isto se aplica até mesmo à identidades deliberadamente constituídas pelo próprio indivíduo”. (p. 212)

Cuche (1999) acrescenta que

“a identidade social não diz respeito unicamente aos indivíduos. Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição essa que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ela identifica o seu grupo e, também, o distingue de outros grupos diferentes. Nesta perspectiva, a identidade social aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural”. (p.177)

Tajfell (1982) acredita que os processos de categorização, comparação e diferenciação social são aspectos relevantes na formação da identidade social e que essas atribuições podem influenciar negativamente essa construção. O autor cita os estereótipos e os define como “a atribuição de características psicológicas gerais a grandes grupos humanos”. (pp. 289-292)

Estas categorizações poderiam influenciar negativamente na construção de identidade social pois a mesma só será compreendida como “aquela parcela de auto-conceito de um indivíduo que deriva da sua pertença a um grupo (ou grupos) social, juntamente com os significados emocionais e de valores, associados àquela pertença”. (p.148)

Goffmann (1988) discutiu algumas categorias designadas ao indivíduo e Tajfel (1983) tentou explicar como as três dimensões - pessoal, social e psicológica – se entrecruzam no aparecimento da identificação social.

Na visão de Tajfell (1982), o comportamento social ou categorizações sociais podem ser considerados em um *continuum* que vai desde o biológico, passando pelo psicológico e sócio-psicológico até o sociológico. Ao aspecto psicológico diz respeito a determinação de comportamentos sociais de acordo com características humanas, por meio da linguagem ou outras formas de comunicação simbólica, as filiações, os aspectos

cognitivos e motivacionais da socialização. As questões sociológicas dizem respeito a determinações das estruturas sociais. Tajfel, 1983, justifica sua escolha por estudar os problemas das relações intergrupais e entre grupos por acreditar que esses aspectos podem ser um ponto de encontro que venha a despertar o interesse de biólogos, sociólogos, antropólogos e psicólogos. Sugere que se estude os grupos enquanto categorias sociais, colocando essas categorias dentro de uma estrutura complexa e mais ampla de categorias, as quais devem ser definidas pelas pessoas do grupo, correlacionando-as com várias configurações delimitáveis.

Tais categorias poderiam estruturar o que Woodward (2000) discute como sendo marcação de diferenças e fronteiras indicando um direcionamento para a questão da negação/exclusão. A negação aparecerá pelo afastamento de qualquer semelhança que os ligue com uma outra pessoa ou grupo e a exclusão ocorrerá na medida em que alguém pertença a um grupo, conseqüentemente não poderá pertencer a outro e vice-versa. Outro aspecto anotado pela autora é o da concretização da identidade pela marcação simbólica e social como, por exemplo, os tipos de vestuário, de comidas, de práticas culturais e sociais como componentes deste desenvolvimento.

Capítulo VI

O paraíso racial e a ideologia do branqueamento

Os conceitos de identidade étnica e racial muitas vezes são tratados como sinônimos, quando se debate questões sobre o processo de construção da identidade. Dessa forma, nos parece fazer sentido refletir sobre o que distingue as duas identidades. Nesse sentido, vejamos a posição de Bartolomé (2000), para o qual

“a identidade étnica não se refere, necessariamente, a um momento histórico específico, mas ao estado contemporâneo de uma tradição, ainda que ela possa desenvolver uma imagem ideologizada de si mesma e de seu passado. Isso acontece porque as bases culturais da identidade são altamente variáveis e expressam tanto modelos culturais vigentes, como referentes ideais”. (p.136)

Assim, a etnia, se constituirá no encontro de delimitações de várias pessoas que são pertencentes a culturas diferentes e que escolhem valores, costumes, éticas com os quais se denominarão, doravante, uma etnia.

Barth (1969/1998) [citando Narrol, 1967] nos lembra que na perspectiva antropológica da discussão sobre identidade étnica, os pontos abaixo citados, são vistos como os mais significativos, porque direcionam-se para as questões de inclusão dos indivíduos nos grupos. Nesse caso, o grupo étnico é tido como unidade portadora de cultura e designa uma população que:

1. perpetua-se, principalmente por meios biológicos;
2. compartilha de valores culturais fundamentais, postos em prática em formas culturais num todo explícito;
3. compõe um campo de comunicação e interação;

4. tem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem.

Existe uma identidade construída na territorialidade, reconhecida no parentesco, na convivência fortalecendo os valores, as práticas culturais (algumas pelo menos), econômicas e políticas, identificando-os enquanto um grupo.

A construção dessa cultura comum é que vai dando concretude ao grupo étnico, que muitas vezes não é composto de pessoas de uma única origem biológica (negro, branco, indígena). O que ocorre é que o grupo vai registrando, simbolicamente, aspectos relevantes entre eles e configurando sua identificação e, mesmo aquele que se negue a permanecer no grupo, também os utilizam para marcar as diferenças entre o EU e os OUTROS. Isto se refere ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos, seus valores, costumes para se identificar e, desse modo, relacionar-se com os outros.

Para Cardoso (1976) essa marcação de diferença, denominada identidade contrastiva,

“é a essência, a base da identidade étnica, dando significado a afirmação de Nós diante dos Outros. Isto é um meio de diferenciação em relação a outras pessoas ou grupos conhecidos. É uma identidade de oposição e não é afirmada isoladamente. No caso da identidade étnica, essa afirmação se dá pela negação de outras identidades etnocentricamente visualizadas”.(pp. 5-6)

Barth (1969/1998) e Bartolomé (2000) concordam com Cardoso (1976) que a identidade é um fenômeno que contém os dois níveis - o individual e o coletivo. A diferença entre Cardoso (1976) e os outros é que para ele, o nível individual é objeto de investigação da Psicologia e o nível coletivo, permite o estudo da identidade aos sociólogos e antropólogos. No seu entendimento, isto é o que tem permitido discutir a questão da

identidade como um tema interdisciplinar, possibilitando incorporar as contribuições de estudos psicológicos, especialmente aquelas que sejam relevantes para a descrição de processos de identificação, explicando o fato social sem ignorar os fatos psíquicos referentes aos aspectos de auto-estima, imagem própria e o ver-se nos olhos do outro, ou seja, como a pessoa sente que os outros a vêem.

De nossa parte, apesar de concordarmos que não se deve perder de vista os aspectos específicos das áreas, discordamos da idéia de que exista uma divisão fixa de quem pode ou não pode utilizar o material das várias disciplinas que não sejam de sua formação. (Geertz,1998). Ao contrário, acreditamos que numa época como esta que vivemos, há uma indispensabilidade de ampliarmos o foco de visão dos temas de estudo, de pesquisa e de aplicação das áreas, exercitando a interdisciplinaridade pois se trata de, respeitadas as especificidades e seus reducionismos, fazê-los comunicarem-se, dialogar, pois, se configuram em possíveis olhares diferenciados para um mesmo objeto. Para nós, a questão da especificidade e do encontro interdisciplinar que é permitido no trânsito das Ciências Sociais e as Humanidades, foi tomado como postura de trabalho, uma inevitabilidade, principalmente pelo fato de que enfocando as formas de vida, construídas cotidianamente, não seria sequer aconselhável deixar de lado as contribuições simultâneas das várias áreas, pois acreditamos que, como componentes de redes sociais, as pessoas não podem ser pensadas de forma estanque. O mesmo apontamos para as discussões sobre a constituição das identidades., seja a pessoal/individual ou a grupal/coletiva que não se constroem isoladamente e, não deverá, portanto ser pensada como processo isolado. O que devemos fazer são os recortes necessários para descrever e explicar e não congelar. Isto poderá valorizar a relação entre a academia e a sociedade pela possibilidade de se efetivar práticas que estejam de acordo com as reais necessidades da época.

Hall (1998) enfatiza a dinamicidade da identidade, formada e transformada continuamente pelas representações nos sistemas culturais que nos rodeiam. Isto significa que cada vez mais necessitamos visualizar que a identidade vai se construindo e reconstruindo de acordo com as épocas históricas vividas por cada um de nós, a partir das influências culturais que trocamos por onde passamos.

“a pessoa/sujeito assume identidades diferentes, em momentos diferentes e essas identidades não são unificadas ao redor de um eu coerente e sim de contradições que fazem parte de nossas experiências diárias, nos levando a várias direções e, por isso mesmo, nossas identificações são constantemente deslocadas. E a identidade unificada que acreditamos ter desde o nascimento até a morte é a construção de uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora narrativa do eu” .(p.12)

Nesta perspectiva, o que o próprio indivíduo puder dizer sobre sua identidade social, em sua rotina diária, terá validade. A identidade será a completude do espaço entre o interior e o exterior, entre o mundo pessoal e o social. Essa interação faz com que ocorra uma projeção de nós mesmos nessas identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizamos os significados e valores dessas identidades, desses objetos que passam a fazer parte de nós.

Todas as mudanças que vão ocorrendo com as pessoas são reveladoras de como cada identidade é construída e devem ser vistas na correlação com o que está acontecendo nos sistemas de significados e representações culturais, em geral, para podermos tentar entender como ocorrem as identificações.

Com esses apontamentos parece ficar claro que a construção de uma identidade deve ser pensada como processo psicossocial, como construção de conhecimento que envolva os aspectos histórico-culturais circundantes para que se possa levantar quais são os modos de organização de significados que as diversas pessoas colocam em uso na construção de suas

identidades, uma vez que será a partir dessas identidades que veremos os meios de ressignificar as experiências, o que contribuirá para a definição do eu, dando-lhe um lugar no mundo. É preciso lembrar que essas construções não são produto de uma universalidade abstrata, mas sim da expressão de uma identidade contextualizada no social.

A história tem mostrado como entre as diferentes culturas as relações acontecem de acordo com as representações e práticas sociais, que são intercambiadas, influenciando-se mutuamente.

A identidade é formada por meio das imbricações dos processos conscientes e inconscientes¹¹ que são parte do processo de desenvolvimento psicológico e social da pessoa (Hall, 1998). A pessoa vai dando materialidade ao espaço-tempo - geográfico e psicológico - por onde passa, constituindo assim uma história de sua identidade.

Acreditamos ser importante registrarmos dois aspectos da escolha das teorias sobre identidade. O primeiro é que, para nós, a idéia de Cuche (1999) sobre identidade pessoal e social é a que melhor sumariza as nossas reflexões acerca do processo de construção de identidade. Concordamos com ele que ambas acontecem nos encontros e embates que perpassam as relações nos variados grupos dos quais as pessoas participam, o que vai marcando as semelhanças, as diferenças, que podem caracterizar as diversas identidades nas diversas populações. O segundo refere-se ao fato de que todos os autores citados- assim como nós- valorizam e discutem o processo de construção de identidade na interrelação com a cultura. Concordamos com Berger e Luckmann (1994, p. 228) que pensaram a identidade como um elemento chave da realidade subjetiva perpassada dialeticamente pela

¹¹ Para o nosso trabalho consciência significa conhecimento e reconhecimento do que ocorre no processo de desenvolvimento, a apropriação e o uso dos instrumentos que a cultura possui e a inconsciência será o inverso. Entendemos que este conceito/vivência é composto por aspectos cognitivos, afetivo-emocionais e relacionais que compõem a dinâmica do tornar-se consciente/agente de sua formação.

sociedade, ou seja, tanto as identidades quanto as subjetividades se constituem nas relações humanas e apresentam os resultados desses (des) encontros, que são parte dos complexos processos de subjetivação, posto que os mesmos são o resultado dos acontecimentos históricos, sócio-econômicos e afetivos presentes nas diversas modalidades de interações, que vão gerando fatos sobre a construção de identidades e, portanto, como se dão os processos de subjetivação a partir dos mais variados contextos.

Podemos citar, ainda, Castells (1999) que registrou três formas diferenciadas acerca da origem da constituição social de identidades, sendo que, para ele, tais constituições acontecem em contextos assinalados por relações de poder: identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projetos.

A primeira é tida como

“ (...) aquela construída a partir da contribuição das instituições dominantes da sociedade, como Estado, Igrejas, sistemas escolares oficiais, que desencadeiam do alto da hierarquia social um processo de expansão e de racionalização de sua dominação em relação aos atores sociais”. (p.24)

A segunda refere-se a uma identidade que é

“ (...) criada por atores que se encontram posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos”. (p. 24)

Como terceira forma, o autor asseverou que

“(…) quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constróem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social”. (p. 24)

Neste sentido pensamos que a identidade será construída por meio da utilização de todos os materiais disponíveis (repertórios) concretos/estruturais e simbólicos, individuais e coletivos, os quais se relacionem às identificações com as figuras ideais - pais, heróis, figuras públicas (no caso dos escravos, quem os comprou: os donos dos engenhos) - e também com grupos: a família com suas tradições e costumes; a classe social em que o indivíduo é criado; grupos étnicos e religiosos; os gêneros, bem como a nação, a constituição dos quilombos, a organização dos Movimentos Negros, de acordo com a época histórica na qual a pessoa viveu ou vive. A fonte maior de construção da identidade será a cultura, fraseada nos vários núcleos que a compõe, os quais foram citados acima.

Paraíso Racial: casuística brasileira

Ojo-Ade (1999, p:35-50) opinou que o fato americano é o “sonho americano” e, por meio de tal sonho aparece o encorajamento de que o negro permaneça em profundo sono diante de sua herança africana, tida como inferior. Para o Brasil, conforme esse autor, o fato é o de ser considerado um “paraíso racial”. Ambos são mitos e a semelhança entre os dois é “encorajar o negro a manter-se no exterior de sua herança africana”. Nos Estados Unidos da América ocorreria um reforço para a busca do sonho materialista que pode levar ao entendimento de que ao avançar na escala econômica, poder-se-á mudar de classificação “racial” e, no Brasil, a divulgação do paraíso psicológico, pautado nas “boas relações”, advindas pela miscigenação, pela cordialidade, pela bondade como cerne do caráter brasileiro (Leite, 2002; Ortiz, 1994; Ribeiro, 1995), tentando encontrar a “identidade brasileira” nos eventos sociais como o carnaval, o jeito malandro de ser, conferindo-lhes uma permanência identitária. Se pensarmos os processos de subjetivação, nos quais as tais construções estão inseridas, devemos compreendê-los como projeto e, como tal, passível de

modificações de acordo com as épocas e formas de vida que acontecem conforme os contextos diferenciados.

Para Moura (1991)

“a história do Estado brasileiro, quer seja no Império, quer seja na República é a história do domínio territorializado nas figuras de “rostidade” dos “donos do poder”, tanto dos reis e príncipes, quanto dos presidentes, ministros, governadores e demais personalidades, mostrando-se ao público que as legitima na naturalidade do poder explícito. O respeito e a reverência (sabe com quem está falando?) e a admiração, misturados ao temor e ao ódio, convivem a partir das formas de aparência desenvolvidas ao longo da história (os protótipos de homem, de mulher, de rei, de presidente, etc), o que nos dias atuais se acha plenamente territorializado nas imagens que a mídia transmite aos caros telespectadores”. (p.55)

Para Mir (2004) “o sentimento de pertença, de nacionalidade, é algo territorialmente determinado numa perspectiva ‘*monoétnica*’, e não histórica” (p.66) pois “a imaginação de construção da nação brasileira ficou restrita à terra, à sua posse, à sua distribuição e ao usufruto por uma etnia dominante” (...) e, portanto, a identidade no Brasil foi pensada geograficamente, territorializada, naturalizando-se e sendo referenciada por uma mercadoria do capitalismo da época – o pau-brasil, o que na reflexão do autor foi uma forma negativa para o processo de formação identitária. (p.34)

Para nós essa idéia de territorialização também aparece, de forma positiva, nas formações dos quilombos apresentando tanto um modo de refazer os possíveis caminhos de valorização da civilização e cultura negro-africana quanto de mostrar, efetivamente, a não aceitação do modelo opressivo da escravidão que era o núcleo de construção de identidades no país.

Identities and Identifications

Repercussions of the ideology of whitening in Brazil

A miscigenação é um fenômeno que acontece regularmente quando há o encontro e vida social comum entre duas raças ou povos. Esse fato foi usado pela propaganda da democracia racial existente no Brasil, que fazia da abolição da diferença, através da miscigenação, da ilusão do embranquecimento, a possibilidade futura de dirimir os “problemas raciais”. Conforme Telles (2003, p. 62) “o branqueamento e a democracia racial” são os dois pilares da ideologia racial no Brasil.

Domingues (2004) asseverou que

“ o branqueamento é uma categoria analítica que vem sendo usada com mais de um sentido. Ora ele é visto como a interiorização dos modelos brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu ethos de matriz africana; ora é definido como o processo de “clareamento” concreto da cor da pele da população brasileira, registrado, sobretudo, pelos censos oficiais e previsões estatísticas do final do século XIX e início do século XX”. (p. 253)

Ilustrando a nossa reflexão partimos de trechos de uma obra de ficção, o romance *O presidente negro ou o Choque das raças de Monteiro Lobato* (1969)¹², escrito em 1926 e que apresenta um panorama para os caminhos da sociedade dos Estados Unidos, no ano de 2228 quando um negro é eleito presidente da república dos Estados Unidos da América do Norte. O romance é enredado em torno de duas personagens: Airton Lobo, que após sofrer um acidente de carro e ser tratado por um cientista dos arredores torna-se seu confidente e começa a conhecer o pensamento e invenções do famoso gênio da ciência, sendo que um

¹² Manteremos as grafias da obra. Os diálogos estão nas páginas 206,297 e 298 do romance

importante invento é uma máquina do tempo – o porviroscópio - que permite assistir aos tais acontecimentos futuros; a outra personagem é a filha do cientista –Miss Jane - que se tornará a relatora da história porque a máquina do tempo se quebra. Embora nosso objetivo não seja discutir Monteiro Lobato, anotaremos o que Sodré (1999) escreveu sobre a posição do autor no que se refere ao negro porque Lobato era um intelectual que, concordando com Sodré (1999) posicionava –se frente as temáticas que perpassavam a sociedade, portanto teve influência na constituição do imaginário da época.

“ Lobato jamais escondeu a sua aversão pelo que chamava de “pretalhada inextinguível”, onde incluía “o mulatismo que traz dessoramento ao caráter”. Sua narrativa de ficção científica, extremamente racista e de certo modo antecipatória dos campos de extermínio nazistas e do *apartheid* sul africano (Lobato chegou a sugerir, num texto em que prega o separatismo de São Paulo, o *apartheid* paulista), foi saudada no Brasil como um “hino à eugenia, às leis espartanas revisadas na América, e é um brado de alerta em prol do princípio mágico que está fazendo da América do Norte um mundo dentro do mundo – a Eficiência “. (pp233 e 234)

No final das contas, a história narrada mostra de forma ficcional os conflitos raciais, a miscigenação e a ideologia do branqueamento, as buscas de soluções para o que se configurou como “problema racial, de identidade, entre outros” e em vários momentos temos claramente um cotejo com a situação racial no Brasil, em nosso século XXI, como veremos a seguir.

- O processo inicial da América tornou-se o processo normal (...) no decorrer da historia. Ondas sucessivas dos melhores elementos europeus para lá se transportaram. Depois vieram as leis seletivas da emigração, e as maças que a procuravam, já de si boas, viram-se peneiradas ao chegar. Ficava a flor. O restolho voltava...Note o enriquecimento de valores humanos que isso representou para aquela nação. (...) A semente de que nasceu a

América não continha em seus cotilédones essas venenosas toxinas.

Miss Jane referia-se aos outros povos que entraram na América espontaneamente e, Airton Lobo retrucou: (...) mas nos Estados Unidos não penetraram apenas os elementos espontâneos. Entrou ainda, à força, arrancado da África, o negro.

Ao que Miss Jane respondeu: Entrou o negro e foi esse o único erro inicial cometido naquela feliz composição.

Erro impossível de ser corrigido, aventurou-se Airton. Também aqui arrostamos com igual problema, mas a tempo acudimos com a solução prática – e por isso, Miss Jane, penso que ainda somos mais pragmáticos do que os americanos. A nossa solução foi admirável. Dentro de cem ou duzentos anos terá desaparecido por completo o nosso negro em virtude de cruzamentos sucessivos com o branco. Não acha que fomos felicíssimos na nossa solução?

Não acho, disse ela. A nossa solução foi medíocre. Estragou as duas raças, fundindo-as. O negro perdeu as suas admiráveis qualidades físicas de selvagem e o branco sofreu a inevitável peora de caráter, conseqüente a todo os cruzamentos entre raças díspares. Caráter racial é uma cristalização que às lentas se vai operando através dos séculos. O cruzamento perturba essa cristalização, liquefá-la, torna-a instável. A nossa solução deu mal resultado.

Ficção ou realidade, a posição que a personagem apresenta é contrária à miscigenação acreditando que a mistura prejudicaria o bom caráter do branco e favorável ao uso de mecanismos que pudessem favorecer o “branqueamento” dos negros. Houve um cientista que inventou uma formula milagrosa:

Os raios Omega (...) tinham a propriedade miraculosa de modificar o cabelo africano [pois]influíam no folículo e destruíam nele a tendência de dar forma elíptica ao filamento capilar(...). Como é de se supor, imensa foi a repercussão da notícia. Cem milhões de criaturas reviravam para o céu os olhos agradecidos

A idéia de “aperfeiçoamento físico da raça negra” foi uma acontecimento comemorado:

(...) o pigmento fora destruído e, embora o esbranquiçado da pele não se revelasse cor agradável à vista, tinham a esperança de obter com o tempo a perfeita equiparação cutânea. Vir agora, e assim de chofre, o resto, o cabelo liso e sedoso, a supressão do teimoso estigma de Cam, era, não havia duvida, sinal de um fim de estágio.

Reduzidas desse modo as duas características estigmatizantes da raça, o tipo africano melhorava a ponto de em numerosos casos provocar confusão com o ariano.

Na história de Lobato houve um ganho paralelo daqueles que estavam no comando pois descobriram que os raios Omega além de desencarapinhar os cabelos dos negros, também os esterilizava.

Meses depois do aparecimento dos raios Omega o índice de natalidade negra caiu de chofre. Março, precisamente o nono mês a datar da abertura dos primeiros postos desencarapinhantes, acusa uma queda de 30%. esta porcentagem subiu ao dobro em abril e chegou a 97% em maio. Em junho as estatísticas só registravam 122 negrinhos novos.

Os fundamentos da ideologia racial foram elaborados pela elite brasileira, a partir do século XIX e meados do século XX, tendo como um dos princípios, ainda que não declaradamente, dividir negros e mestiços, pela alienação dos processos de identidade de ambos (D’Adesky, 2001; Hasenbalg, 1998; Telles, 2003).

Para Sodré (1999)

“ o principal interesse dessa história está, em primeiro lugar, no fornecimento da prova documental de um imaginário etnocida (na década de vinte, a esterilização de afrodescendente era um dos ideais do movimento eugenista), que permanece latente, e pode ser eventualmente ativado, na vida social brasileira. Assim é que, em 1982, o Grupo de Assessoria e Participação do Governo Do Estado de São Paulo (GAP) propunha em relatório a esterilização de mulheres “pretas e pardas”, com o argumento de que as projeções demográficas indicavam o crescimento da população escura e que isto tendencialmente resultaria na ocupação do poder político por afro-descendentes”.(p.234)

Há, na temática da miscigenação um aspecto contraditório pois ao mesmo tempo que seria a salvação do país, porque os negros desapareceriam também era vista como elemento que “estragaria o potencial de progresso dos brancos”. No entanto, foi por meio da miscigenação se deu a construção do que é divulgado como “identidade brasileira”. Devemos lembrar de três formas por meio das quais a miscigenação se tornou um fato. Uma delas foi por meio da violência sexual, dos estupros cometidos pelos senhores de engenho; a outra ocorreu por meio dos concubinatos, pois os casamentos interraciais não eram permitidos (ambas ainda no período da escravidão) e uma terceira que seria pela chegada dos imigrantes e “a permissão“ de casamentos entre os diferentes grupos. Com esta ocorrência o que se seguiu, historicamente, foi a idéia de que “os mulatos” nascidos destes encontros teriam o passaporte para o aparecimento no mundo branco, no futuro, correspondendo dessa forma à ideologia do embranquecimento, desejo daqueles que estavam no poder e da sociedade em geral. O resultado da miscigenação, para tal ideologia daria para o negro a esperança, o sonho, a ilusão de que os seus herdeiros, talvez, pudessem ser incluídos como parte da sociedade, mas na verdade pode ser entendido como um fator

de alienação porque “carrega um duplo sentido negativo: o de denegação de identidade de grupo e o de denegação de uma humanidade comum”. (D’Adesky, 2001, pp.173)

De acordo com Johnson (1997), ideologia é um conjunto de *crenças, valores e atitudes* culturais que servem de base e, por isso, justificam até certo ponto e tornam legítimos o *status quo* ou movimentos para mudá-lo. (p.126)

No imaginário coletivo do brasileiro, o país é conhecido como mestiço, o que, de novo reforça a ideologia e o mito da democracia racial, que, na verdade, tinha a intenção de instituir uma identidade nacional, pensada como possível após algumas gerações, por meio do embranquecimento da população brasileira.

Prosseguindo com o suporte de Johnson (1997), podemos registrar que,

“ do ponto de vista marxista, a maioria das ideologias reflete os interesses de grupos dominantes, como maneira de perpetuar sua dominação e privilégios. Este fato é especialmente verdadeiro no caso de sistemas opressivos, que requerem justificação detalhada para que continuem a existir “. (p.126)

Não podemos, no entanto, nos esquecer de que há uma grande distância entre o que a ideologia da época postulava e as possibilidades científicas e sociais para concretizar o que era ideologizado.

Santos (2002, pp.16 e 17) nos auxilia a lembrar que “para a produção *do ser negro*” foram constituídas teses elaboradas a partir da biologia; teorias sobre a transformação da cor dos indivíduos em uma fase visível de suas essências – argumentos da fisiologia -. Considerou-se a existência de uma hierarquia temporal e antropológica na história, houve uma ‘constatação’ de que a raça e o tamanho dos crânios e cérebros determinavam o caráter do indivíduo, criando inclusive um código legal que levaria em consideração a raça de cada criminoso. Corroborar, também, um fortalecimento das idéias de que a cor é um valor e um

símbolo próprio, de que haveria uma sexualidade para cada raça, bem como diferenças de humor, dentre outros aspectos da psicologia humana e, em especial, *os aspectos negativos recairiam na nomeada raça negra, confirmando o que é 'ser negro'*.

Como exemplo das repercussões do ideal de embranquecimento temos a história de Francisca da Silva (Furtado, 2003), nascida aproximadamente entre 1731 e 1735, parda, filha de Maria da Costa (escrava negra) e de Caetano de Sá (homem branco, que de acordo com os registros dessa historiadora, não era o seu dono). Utilizaremos alguns registros desta Biografia porque em nosso entendimento a história de Chica da Silva é a confirmação de ideologias que supostamente promoveriam a inclusão dos afro-brasileiros no mundo dos brancos. Conhecida como Chica da Silva, foi concubina de João Fernandes de Oliveira, contratador de Diamantes, com quem teve vários filhos. Ao adotar os hábitos, valores e crenças da camada da sociedade dos brancos, a personagem obteve acessos a alguns momentos/eventos deste grupo, mas jamais foi totalmente inserida, o que se verifica pelo fato de que não podia documentar o seu casamento, assinando o sobrenome Oliveira. Mais tarde, ” após o nascimento da primeira filha do casal, quando então Chica foi identificada no registro de batismo como Francisca da Silva de Oliveira” (Furtado, 2003, p.57), o que foi mantido *em segredo* para não comprometer a vida de seus herdeiros ou mesmo a sua carreira, pois para o acesso a cargos importantes haveria um processo que buscaria os antecedentes do mesmo, incluindo afiliação.

Furtado (2003, p. 58) registrou uma questão importante sobre a ação de Chica no que se refere a construção de identidades bem como a importância de se conhecer e compreender os processos de subjetivação a partir dos contextos. Mudando o seu nome para Francisca da Silva Oliveira, começou uma nova jornada, uma nova vida, buscando uma afirmação de si mesma. É significativo observarmos como *o outro* – o contratador João Fernandes de

Oliveira teve um papel fundamental para que Chica pudesse concretizar o seu *projeto de inserção na sociedade*. Ao nos perguntarmos por que isto ocorreu encontraremos como resposta que, a identificação da personagem com o status do contratador, que era um representante oficial da ideologia – branca - da época, muito contribuiu para que Chica “ascendesse” a um outro patamar da sociedade em que viveu, o que não significa que tenha conquistado, efetivamente, a sua inclusão social, como veremos mais a frente neste artigo ao registrarmos o processo de “genere” de um de seus filhos e, também nos faz pensar que a personagem deva ter vivenciado um conflito de identidade pois como afirmou Reis Filho (2000)¹³ revelando a sua fantasia (p.21) “ninguém atravessa o arco-íris”.

Furtado (2003) fortalece as nossas reflexões ao registrar que Chica em

“sua trajetória revela a tentativa de *branqueamento* como forma de (...) inserir (...) [a si mesma e seus descendentes] mais favoravelmente na sociedade preconceituosa que se instituiu no Brasil e que, longe de ser uma democracia racial, apresentava mecanismos de exclusão baseados na cor, na raça e na condição de nascimento”. (p246)

Voltando ao projeto do embranquecimento, pensamos que tal questionamento seria respondido pela constatação de que apesar desse projeto ter fracassado em sua concepção básica que era o *embranquecimento físico* (e isto seria uma suposição, posto que teria que se levar em conta as questões genéticas intergeracionais, que diz respeito aos genes recessivos), o que devemos pensar é se não perdura um projeto de *embranquecimento psicológico, intelectual, social*, perpassado pelas injustas e antigas classificações sócio-econômicas e biológicas. Nos parece que este é um ponto também inserido nas discussões sobre democracia racial, inclusão/exclusão, pois no seu princípio a democracia racial

¹³ O autor falou de uma fantasia recorrente de sua infância, o que levou a dar o título de sua dissertação de mestrado e ,posteriormente o título do livro que citamos *Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre negros.*(p.21)

deveria garantir um lugar sócio-cultural para todos. No caso da população negra, a luta é para sair da margem e dar-se a conhecer como participante, real, na construção da sociedade e, não apenas como entidade folclórica, exótica, como se vê nas datas comemorativas. Trata-se de uma luta para que, de fato, a sua contribuição na formação da cultura brasileira seja visualizada e valorizada.

Encontramos dois materiais direcionados à temática do branqueamento. O primeiro é o texto “Branqueamento e branquitude no Brasil”, pp. 25-58 (2002), de Maria Aparecida Silva Bento, capítulo do livro *Psicologia social do racismo*. O artigo trata de questões da ideologia da branquitude, construído pela elite branca, simbolizada por toda a sociedade e projetado como enigma do negro. Tal padronização é entendida pela autora como uma tática de abrigo de um acordo social daqueles que se encontravam no poder (e/ou partilhavam da ideologia) para manter as prerrogativas dos dinamismos racistas da população branca sobrevivendo dos medos e interesses, os quais foram gerados no decorrer dos embates da constatação da existência desse outro, estranho ao padrão oficial- o ser branco, tanto como interesse quanto por desejo. O conceito de branquitude é tomado como o conjunto de características identitárias da raça branca brasileira e suas astúcias e artifícios de cuidados das situações discriminatórias.

O segundo *Sucesso social, branqueamento e racismo*, de Lima & Vala (2004), que estudaram ‘os efeitos da cor da pele percebido e do sucesso social no branqueamento e na infra-humanização’. Os autores chegaram a um resultado indicando que os negros bem sucedidos socialmente recebem uma resposta perceptiva de serem mais brancos que os negros mal sucedidos socialmente e, no que diz respeito a humanização, quanto maior foi a percepção do “negro bem sucedido como branco”, mais características humanas lhes foram dadas e quanto maior foi a percepção do “negro mal sucedido como negro”, menos

características humanas lhes foram atribuídas. Os resultados deste estudo nos parecem ser importantes porque são recentes e corroboram concepções sobre o negro tão antigas, dos séculos XVIII e XIX, listadas neste trabalho, as quais referiam-se a essa população como sendo uma categoria à parte dos humanos, ou infra-humanos, como os autores utilizaram.

Os participantes no estudo apresentado e também os adeptos das concepções citadas por Bento, (2004) são representantes da sociedade e, neste sentido disseminadoras de um pensamento e atitudes preconceituosas e discriminatórias em relação aos afro-brasileiros.

Godoy (1997) desenvolveu um estudo acerca da representação étnica em crianças pré-escolares e obteve um resultado que confirma que o aprendizado de atitudes preconceituosas. Para a autora, tal aprendizado é fator preponderante na formação da auto-estima, auto-imagem e auto-confiança da criança negra. Outras reflexões sobre a formação de atitudes racistas na comunidade escolar podem ser encontradas em Cavalleiro, (2001); Fazzi, (2004). Rosemberg, (1998) e Silva Junior, (2002). No âmbito internacional, dois trabalhos nos interessaram: o primeiro *Racial attitudes of preschoolers: age, race of examiner, and child-care setting* porque apresentou discussões sobre as classificações raciais que as crianças constroem a partir das diferenças de raça e idade dos cuidadores apontando que tais atitudes racializadoras podem ser o ponto crucial a ser examinado para se compreender o desenvolvimento de identidades raciais, bem como possibilitar trabalhos preventivos para atitudes preconceituosas dos futuros jovens e adultos; o segundo *Social influence effects on automatic racial prejudice*, o qual do nosso ponto de vista corrobora o primeiro, no que diz respeito a influência que a “raça” ou etnia do entrevistador tem sobre o entrevistado. Ainda que tal estudo tenha sido feito com o objetivo de discutir a cognição social, para nós sua inserção em nossas reflexões foi relevante pelo fato de que sua hipótese de alterações de atitudes preconceituosas conforme as diferenças (ser negro ou não negro)

entre o par – entrevistador e entrevistado têm relação com a interação social, que é um das temáticas dessa tese. Para Marx e Engels (1999)

“ os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas [...] o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante” .(p.72)

O tráfico e a escravização de negros africanos para o Brasil alcançou um índice muito elevado, comparativamente maior do que o índice alcançado por outros países, durante o extenso período dessa imigração forçada. A escravidão do negro foi instituída por questões econômicas e corroborada por instituições religiosas e sociais, alcançando um “volume (...) totalizando quase quatro milhões de indivíduos, ao longo de mais de três séculos (...)” Gorender (2000)

Hoje, no Brasil, a população descendente de africanos soma por volta de 44%, um número três vezes maior que a dos Estados Unidos, embora ambos os países tenham instituído os seus sistemas escravistas usando a mesma população.

Após a abolição (séculos XIX e XX), com a chegada de imigrantes europeus para o início da industrialização, o domínio sobre os negros, que antes era principalmente por meio da relação senhor-escravo, passa a acontecer por meio de práticas de discriminação advindas da ideologia racial que usa a cor da pele e aparência para avaliar e interpretar o comportamento das pessoas negras, incluindo aquelas que são consideradas descendentes dos africanos e outras que tenham nascido no Brasil.

A ideologia do branqueamento é um acontecimento que exigiu do negro uma negação de suas raízes africanas, para que se tornasse adaptado aos comportamentos e atitudes considerados “de branco” e, ao mesmo tempo “reconhecesse o seu lugar”. Para tanto houve um grande incentivo de casamentos inter-raciais, mesmo por que desde a época da escravidão acontecia uma “miscigenação” forçada por violações sexuais de senhores com suas escravas e de casamentos entre índios e negros. Devemos considerar, também, que essa ideologia, a do branqueamento, foi instituída como forma radical de concretização de uma sociedade pura, ariana, constituída somente por brancos. Isto se deveu ao fato de o negro ser considerado inferior, o que foi apregoadado por intelectuais da medicina (Ramos, 1988; Rodrigues, 1904/2004; Santos, 2002), da biologia, da área criminalista, da antropologia e pela elite da sociedade, alicerçada em bases darwinistas e lamarckianas que vigoravam à época e consideravam o negro como um ser inferior e, portanto, acreditavam que, na medida em que as novas gerações chegassem, a sociedade iria se tornando cada vez mais branca, até que não houvesse nenhuma pessoa negra ou sequer, “misturada”, mostrando uma sociedade nos moldes europeus.

Conforme Nascimento (2003) “o ideal da brancura inseriu-se, às vezes camuflado, no elogio da mestiçagem e no discurso pretensamente anti-racista do critério cultural da etnia, erguidos como garantia contra a existência do racismo ao transformar o mestiço em um branco virtual”. (p.130)

Para os negros, alguns pressupostos foram construídos a partir da ideologia do branqueamento, notadamente o da ascensão social e econômica, o que poderia melhorar a raça e lhe dar mobilidade social.

Um desses pressupostos refere-se ao aspecto ligado à estética. De acordo com Frenete (2000)

“ há uma devastação psicológica entre os pretos que corre por conta de séculos de imposição dos padrões de beleza europeus. (...) a feiúra física do negro é também a ‘feiúra’ interior que a Igreja atestou ao teorizar que o negro não tinha alma”, idéia calcada na ideologia européia, desmerecendo a cor da pele e os traços físicos dos escravos, bem como suas manifestações culturais e artísticas”. (p.59)

Essas identificações podem acarretar o desenvolvimento de uma baixa auto-estima, pois irá se sentir desqualificado, desvalorizado, fortalecendo as idéias do racismo. Ramos (1995) afirmou que

“ (...) o processo de europeização do mundo tem abalado os alicerces das culturas que alcança. A superioridade prática e material da cultura ocidental face às culturas não européias promove, nestas últimas, manifestações patológicas. Existe uma patologia cultural que consiste, precisamente, sobretudo no campo da estética social, na adoção pelos indivíduos de determinada sociedade, de padrão estético exógeno, não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida”. (p.194)

Ferreira (2000) confirma esta visão ao registrar que “o afro-descendente internaliza os valores estéticos do branco europeu assumidos como padrões de beleza, de maneira a ver suas próprias qualidades físicas como ‘ feias’ e de menos valia”. (pp. 96 e 97)

Para Ramos (1995) esta adesão psicológica ao padrão estético europeu descarta a diversidade estética dos diferentes tipos de indivíduos, seja negro ou não negro e, que tal fato se registra na nossa psicologia coletiva e na perspectiva da ciência social adquire um cunho patológico à medida em que manifesta

“a adoção de critério artificial, estranho à vida, para a avaliação da beleza humana. Trata-se, aqui, de um caso de alienação que consiste em renunciar à indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior”. (p. 195)

O outro pressuposto diz respeito à mestiçagem que constitui uma metáfora – o mito da democracia racial (conforme já apresentado neste trabalho) - e em nosso entendimento favoreceu a exclusão social do negro, pois ainda hoje lhe falta uma verdadeira integração

social, ou melhor dizendo, um lugar social, por meio do qual ele pudesse se integrar, participar da construção de regras de acesso a uma real cidadania. Neste sentido, o negro pode ser tido como duplamente prejudicado por que aparece discriminado pela cor da pele, pela aparência e por sua posição econômica, uma vez que a maioria dos pobres são, também, negros, o que configura uma invisibilidade pública. A invisibilidade do negro aparece na própria estrutura escravocrata pois desenrolava-se um processo que o discriminava como pessoa, privadas de liberdade, sem direitos sociais e políticos, alijadas como elemento participante na construção da sociedade. Vale recordar que eram vistos como “peças”, como mercadorias, sem corpo, sem alma, sem vontade.

Uma reflexão que nos parece importante é que apesar de ter havido um esforço para a desconstrução de teorias científicas da “raça biológica”, isto não possibilitou o desaparecimento das categorizações raciais fenotípicas, o que a nosso ver aponta para a constituição ideológica e política do “negro” como categoria, a qual foi incorporada pelo imaginário social, simbolizada e fortalecida como tal, uma vez que o uso político feito pelo Estado, a confirmou por meio de documentos oficiais, e assim garantiu a sua disseminação para todas as camadas da sociedade, que se encarregou de transmitir essa ideologia por meio da tradição. De geração em geração, as interpretações racializadas continuaram, tendo como base antigas concepções que veiculam as representações sobre o negro advindas das teorias raciais que incluíam: a da cor da pele, formato do crânio, da face, da descendência africana, dentre outros aspectos, a partir dos quais o negro deveria ser considerado inferior.

Para D’Adesky (2001) podemos definir o negro

“como sendo qualquer pessoa de origem ou ascendência africana suscetível de ser discriminada por não corresponder, parcial ou totalmente, aos padrões estéticos ocidentais e cuja projeção social de uma imagem inferior ou depreciada representa a negação do reconhecimento igualitário, fonte de uma exclusão e de uma opressão

fundamentadas na dupla denegação dos valores da identidade grupal e das heranças cultural e histórica”. (p.142)

Anotamos essas questões por dois motivos: primeiro pelo fato de que o que era tido como *minoría* até pouco tempo atrás, hoje está se concretizando *em maioria* e nos faz lembrar que esse discurso é, também, ideológico; segundo, porque acreditamos que exista uma diferença entre achar que os afro-brasileiros fazem parte da sociedade somente pelo lado folclórico/exótico e o discurso/projeto de incluí-lo como agente efetivo da cultura e da mesma sociedade, o que permite, no máximo, que ele permaneça à margem da história. Ambos não ajudaram (nem tem ajudado) a população negra a obter a categoria de cidadão.

Embora tenhamos registros sobre as centenas, senão milhares de formas de opressão, humilhação que o negro-africano e afro-brasileiro sofreu (Costa,1998; Marquese, 2004; Meillassoux, 1995; Meltzer, 2004; Ribeiro, 1995; Rodrigues, 2000) não houve impedimento para que uma considerável parcela da intelectualidade burguesa, inclusive do modernismo do século XX, difundissem a extraordinária versão de que a escravidão no Brasil teria sido uma dominação "branda e humanitária" (Freyre, 2003) e exaltassem o caráter naturalmente "cordial" (Hollanda, 1995) do homem e da cultura brasileira, tudo o que teria desaguado em uma sociedade que seria um modelo de "democracia racial"!

Capítulo VII

A visibilidade positiva: identidade e revolta

Homem invisível

Sou um homem invisível. Não, não sou um fantasma como os que assombravam Edgar Allan Poe... Sou um homem de substância, de carne e osso, fibras e líquidos – talvez se possa até dizer que possuo uma mente. Sou invisível, compreendam, simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver. Minha invisibilidade também não é, digamos, o resultado de algum acidente bioquímico da minha epiderme. A invisibilidade à qual me refiro ocorre em função da disposição peculiar dos olhos das pessoas com quem entro em contato [...].

Ralph Ellison, O Homem Invisível (1952).

Idéias sobre a libertação dos escravos que têm sido apresentadas ao público caem por terra. Uma delas diz respeito a chamada Lei Áurea que, tal como foi apresentada à sociedade é um mito. Ao contrário da idéia de magnitude da Princesa Isabel, a lei foi aprovada pelo parlamento porque no momento era a única alternativa frente às intenções revolucionárias que iniciavam profundas crises institucionais, tais como a citada rebelião do Exército brasileiro, recusando-se ao cumprimento de ordens governamentais que exigiam atos de repressão aos escravos fugitivos das fazendas, principalmente na região Sudeste.

A segunda - não intervenção dos escravos é outro mito porque o fim da escravidão foi o resultado de uma das maiores mobilizações de massa (fugas, quilombagem, rebeliões por todo o país) já realizadas no país, o que também ocorreu, em diferentes momentos da

história da escravidão, em outras regiões do mundo. (ver Genovese 1983; Marquese 2004; Reis 2003; Moura 1988; 1989 Neves 2002)

De acordo com Genovese (1983)

“a lenda da docilidade negra na escravidão resulta irônica e ridícula, pois, na medida em que a evidencia dos fatos permite uma generalização, nenhum povo escravizado, ao longo da historia mundial, revoltou-se com tanta frequência, em tão grande numero e com tanta margem de sucesso”. (p.19)

Genovese (1983) sustentou que “as revoltas dos escravos negros no mundo moderno possuíram caráter especial e significação histórica, pois ocorreram no contexto de um modo de produção capitalista que se dava em escala mundial” (p. 25). Para o negro a rebeldia contra a submissão foi, talvez, a mais eloquente batalha porque as vivencias de repressões física e psíquica que tentavam uma interdição do acesso ao seu mundo original, à sua cultura. (Carvalho & col.1996).

Tais atos da população negra mostraram a não aceitação do que lhes foi imposto, contribuíram para um exercício de busca da liberdade, da equidade e democracia, seu sentido exato, indicando um movimento contra o que viria a se instaurar – o capitalismo perverso-. Algumas destas revoltas iniciaram-se em atos individuais. Desanimados com a situação e rebelando-se contra a excessiva brutalidade sofrida, a fome, a brusca mudança de vida, como nos exemplos de negros que em sua terra natal eram reis e foram tornados escravos, sem privilégios, humilhados profundamente, temos registros de modos de mostrar a não aceitação da escravidão: os suicídios que alguns cometiam comendo terra; os infanticídios de mães que o faziam para não ver os filhos crescerem sob o jugo do sistema escravizador. As guerrilhas, levadas a cabo por quilombolas também indicavam a fuga da escravização e uma tentativa de construir uma ordem social com bases na tradição africana,

e, ao mesmo tempo, apresentando nitidamente a recriação que os negros brasileiros (e de outros lugares como Haiti, Cuba...). Estes apontamentos deixam claro que em todos os momentos do regime escravocrata as resistências, violentas ou não, estiveram presentes.

Em relação ao mundo todo, o sistema escravista, do Brasil foi o último a ser suprimido chegando até 1888, quando todo o seu potencial como regime de produção encontrava-se dissipado. Mesmo assim, para liquidá-lo, foi necessário uma das maiores mobilizações de massas a que o país assistiu em toda a sua história. Conforme Genovese (1983)

” O Brasil permaneceu internamente turbulento durante o século XVIII e os escravos aproveitaram-se das divisões entre os brancos. Foi sobretudo em Minas Gerais, durante o século XVIII, que os portugueses sentiram as maiores dificuldades em suprimir os quilombos, quando os negros se aproveitaram constantemente da luta entre o governo e os colonos”. (p.43)

E prossegue afirmando que

“ a série de revoltas que se deram na Bahia entre 1807-1835, tiveram como pano de fundo amargas lutas de facções no interior da classe dirigente, inflação aguda, desorganização do comercio exterior, considerável violência, sobretudo nas cidades e os freqüentes levantes de guarnições descontentes do exercito. Portanto, parece ser razoável a constatação de que o Brasil oferece um excelente exemplo da importância que os movimentos teve no processo de extinção da escravidão”. (p.43)

Os donos do poder na época, tentaram manipular os fatos, apresentando-se como redentores dos escravos, como ainda aparece em muitos livros didáticos¹⁴, buscando com isto a conquista de uma base mais extensa para o regime imperial que se encontrava em desagregação e, para as suas próprias candidaturas como governantes. Muitos estudiosos

¹⁴ podemos ver tais referências principalmente em antigos livros sobre a Historia do Brasil.

esquerdistas, inclusive, participantes dos diferentes movimentos pelos direitos dos negros, divulgaram a tese de que a abolição foi uma graça, um favor dos senhores aos escravos, e que não houve nenhuma participação do negro nas organizações abolicionistas, e, portanto o fracasso da busca pela emancipação do trabalho escravo estaria justificado por essa falta de mobilização. Na realidade, tanto uma tese quanto a outra são descomedidamente falsas: a primeira é falsa porque ocorreu uma operação ideológica, procurando indicar para a sociedade que a abolição seria iniciativa do Estado.

Confirmando a inveracidade dessas teses temos os registros de autores como Genovese, (1983), Moura (1988), 1989, 2001) e Reis, (2003), dentre outros, assinalando que nada, absolutamente nada, dos poucos ganhos que dizem respeito às reivindicações dos explorados – e, particularmente, da enorme população negra do país, entre tantos outros - foi conseguido sem uma luta árdua, extensa e dolorosa. Isto serve para a situação presente do negro no país.

A violência do regime escravista - que não dava ao escravo nenhuma alternativa - despertou uma dura e permanente resistência dos negros que se traduziu em milhares de revoltas de todos os tamanhos e por todo o país, algumas das quais como as revoltas dos negros islâmicos, os malês e hussás na Bahia (Genovese, 1983; Moura, 1988, 1989; Reis, 2003), no início do século XIX, ou ainda os levantes escravos realizados como parte da campanha abolicionista como a grande marcha em São Paulo e as rebeliões em Campos no Rio de Janeiro no final do mesmo século assumiram a forma de verdadeiras insurreições contra o regime escravocrata.

Apresentava-se, uma vez mais, a fórmula tradicional do Imperialismo brasileiro da resolução tardia e frustrada vinda da elite para prevenir a manifestação de rebeliões

generalizadas destas populações. Este fato é confundido com uma ausência de mobilização revolucionária. Incontestavelmente tais soluções somente foram possíveis por causa do caráter rendido da direção burguesa do movimento abolicionista (Nabuco, Patrocínio etc.) detentor de um projeto que se colocava em manifesta contrariedade à mobilização dos escravos e da fraqueza dos setores pequeno-burgueses revolucionários, os operários por não possuírem uma boa performance de organização e programas que levassem em consideração temáticas muito importantes tais como as questões relacionadas à República, as questões agrária, de alta significância porque os “libertos” em sua grande maioria não teriam para onde levar as suas famílias, onde cultivar sequer a agricultura de subsistência.

O regime político foi obrigado a conceder a emancipação (sem o ressarcimento reivindicado pelos fazendeiros, muitos dos quais foram simplesmente à falência) para evitar uma crise revolucionária de conseqüências imprevisíveis, principalmente se apoiada em um levante generalizado dos escravos concentrados naquele momento na região Sudeste do país.

Finda a escravidão, aparece o mito dos três “ps”: Preto, Pobre e Perigoso

Como apresentamos neste trabalho, os autores que aderiram aos pressupostos da Escola Positivista foram os sustentadores da crença de que o indivíduo seria produto de um meio genético e social específico e que à ciência caberia descobrir as causas que levam um indivíduo ao crime. Para estes teóricos as noções de normalidade e anormalidade se tornaram essenciais, porque consideravam os homens normais substancialmente bons e os que apresentassem condutas desviantes, conforme o padrão da sociedade, seriam

considerados seres patológicos. Neste sentido, o crime era passível de ser entendido como uma questão médica, psicológica e sociológica ao invés de ser uma temática moral, ou seja, o interesse deixava de ser com a moralidade de um ato criminoso e passava para o âmbito da saúde ou doença do indivíduo, aparecendo, então, a idéia de que existiria o criminoso nato, aquele indivíduo com uma disposição natural para o crime. Lombroso (1887), tal como afirmaram muitos pesquisadores (Gomes,1994; Ribeiro,1995; Rodrigues, 1904/2004; Santos, 2002 e Schwarcz, 1993), foi o principal autor a desenvolver a idéia da existência de uma “natureza criminosa” em cada indivíduo garantindo o alargamento da mesma. Tal afirmação foi tida como verdadeira e as leis e determinações penais passaram a ser veiculadas como casos científicos e não mais como casos políticos levando os profissionais da área do direito a formularem uma nova concepção de crime e novos mecanismos foram usados para a difusão de responsabilidades e de penalidades (Rodrigues, 1894). Por conta desta visão os positivistas obtiveram maior espaço de ações. Ribeiro (1995), no seu livro *Cor e criminalidade* registrou que

“ na literatura do início do século XIX sobre a criminalidade era comum a afirmação de que o crime era determinado biologicamente. O médico baiano Nina Rodrigues (1894) afirmava que as pessoas da raça preta e da mestiça eram mais afeitas ao crime do que as pessoas da raça branca. Não teriam alcançado a evolução racial, moral e jurídica dos “povos civilizados europeus”. Nina Rodrigues costumava lançar mão de estatísticas para corroborar as suas hipóteses sobre as causas do crime, interpretava-as como uma confirmação da propensão biológica dos pretos e mestiços ao crime. O escritor sociólogo Euclides da Cunha (1936), seguindo Nina Rodrigues, também defendia a idéia de que os pretos e os mestiços tinham uma inclinação fisiológica para o crime, mas advertia que determinadas condições mesológicas também condicionavam a predisposição para o crime. (p.94)

Ribeiro (1995) apresentou Hungria (1956) que tinha a opinião de que não haveria nenhum indício na compleição racial dos negros que os direcionasse para o crime, mas sim

haveria diferentes condições de vida desta população que os tornava mais inclinados para o crime. Outro autor, Ramos (1937) no livro *As culturas negras no novo mundo* sustentou que “os homens de cor” no Brasil estavam em um estágio de “atraso cultural” e, por isso, sofriam de uma “crise de ajustamento”. Afirmava ainda que o atraso cultural se dava porque os negros não atingiram o nível civilizatório dos brancos e, permanecendo atrasados, teriam maiores possibilidades para o desenvolvimento de condutas criminosas. Ambos, Hungria e Ramos mudaram a determinação racial de Rodrigues e Lombroso por determinações culturais. Apesar de fazerem estas trocas, também eles propagaram a declaração de que “os negros são mais criminosos que os brancos”, convertendo a “patologia da raça” em “patologia sócio-cultural”. Juntando-se a eles, Euclides da Cunha na obra *Os sertões* opinou que os negros e os mestiços possuíam uma tendência fisiológica para o crime, ainda que ponderasse sobre a possibilidade de que algumas circunstâncias do meio pudessem influenciar tais tendências. No final, encontramos em Ribeiro (1995) que

“nos livros de autores como Nina Rodrigues (1894) e Euclides da Cunha (1936), escritos no período da passagem do século XIX para o XX, e nas idéias de Nelson Hungria (1956) e Arthur Ramos (1937), elaboradas em meados deste século, observa-se uma hierarquização respectivamente de raças e de culturas. Ao interpretar as estatísticas criminais, estes autores procuravam explicar a criminalidade dos “homens de cor”. Para os primeiros os pretos tinham tendências para o crime porque eram de uma raça “hierarquicamente” inferior; para os segundos, porque estavam num estágio inferior na hierarquia das culturas. Como se vê, pretos e pardos eram sempre considerados como seres inferiores na hierarquia social. Era justamente o status inferior imputado a pretos e pardos que possibilitava julgamentos discriminatórios”. (pp: 1995, p.98)

Abolida a escravidão e proclamada a República, os detentores do poder necessitavam brevar uma possível ascensão dos negros e de seus descendentes ainda que fosse limitada, tanto no que diz respeito aos níveis hierárquicos quanto ao número deles que ascendessem.

Não havia na época nenhum regulamento nessa nova ordem que pudesse marcar as posições diferenciadas entre negros e brancos, o que fez com que ocorresse um retrocesso às antigas formas de olhar o negro, todas, obviamente, referentes ao âmbito racial, fundamentados na cor e suas combinações, configurando-se na principal ferramenta de afastamento da ascensão social e desqualificação destes supostos cidadãos. Baseados nos pressupostos das “teorias das raças” que afirmavam a inferioridade biológica e cultural da população negra, persistia o interesse dos grupos dominantes de que os negros ficassem de fora das novas formas de vida que o capitalismo oferecia. O negro foi renomeado com os mesmos predicados de antes, agora revisitados com ênfase: preguiçoso, vadio, criminoso, alcoólatra, desgarrado, macumbeiro, assinalando negativamente a sua situação social (ver também Fernandes, 1972 e 1978).

Oliveira Viana (1922) opinou que ao final da escravidão, o negro deixado à sua própria sorte, não tinha condições de se auto-administrar. Em suas palavras, os negros

“quando sujeitos à disciplina das senzalas, os senhores os mantêm dentro de certos costumes de moralidade e sociabilidade, que os assimilam, tanto quanto possível, à raça superior; desde o momento, porém, em que, abolida a escravidão, são entregues, em massa, à sua própria direção, decaem e chegam progressivamente à situação abastardada, em que vemos hoje”. (p. 328)

Bacelar (2001, p. 19) no livro *A hierarquia das raças*, anotou que “os elementos presentes na cultura de segmentos das camadas pobres tornaram-se componentes do ser negro em Salvador, daí a equação negro igual a pobreza e vice versa.” Ousamos estender os apontamentos do autor para além da cidade de Salvador, utilizando outras referências tais como Fernandes (1972 e 1978) e Ianni (1988) que estudaram questões sobre o negro na sociedade em outros locais onde as experiências dos negros foram semelhantes. Por meio de tais estudos consolidam-se o fato de que na perspectiva dos poderosos da

época para que o Brasil pudesse se transformar em uma nação progressista, moderna, não poderia haver sinais de atraso, de falta de civilização, principalmente porque o modelo a ser seguido era o europeu: dotado de perfectibilidade, de altos níveis civilizatórios.

Em contraposição os negros, em grande número, representavam a selvageria, o baixo nível porque eram portadores de práticas africanas (ainda que tivessem sido recriadas), como se pode exemplificar nas perseguições aos candomblés, às práticas de samba-de-roda e da capoeira, manifestações herdadas da “África selvagem”. O que os grupos dominantes pretendiam e já haviam tentado era extinguir a população negra ou diminuí-la a tal ponto que não fizesse a mínima diferença na estatística geral. Confirmando estas idéias podemos citar os registros de Schwartz (1998)

“João Batista Lacerda (...) ao participar do I Congresso Internacional das Raças, realizado em julho de 1911, apresentava a tese intitulada “Sur les mestis au Brésil”. Neste ensaio a mensagem era clara. “É lógico supor que, na entrada do novo século, os mestiços terão desaparecido no Brasil, fato que coincide com a extinção paralela da raça negra entre nós”. (p.177)

Seguindo a mesma perspectiva

“o antropólogo Roquete Pinto, como presidente do I Congresso Brasileiro de Eugenia, que aconteceu em 1927, previa, anos depois e a despeito de sua crítica às posições racistas, um país cada vez mais branco: em 2012, teríamos uma população composta de 80% de brancos, 20% de mestiços, nenhum negro e nenhum índio”. (p.178))

O negro seria então uma onda que precisaria ser eliminada para que não se elevasse sobre a praia branca. De acordo com Azevedo (2004)

“a onda negra, imagem racista presente nos debates sobre a abolição da escravidão e a imigração européia ao longo dos anos 1870 e 1880, designava todos aqueles – escravos e pobres livres – cujas marcas físicas de ascendência africana os denunciassem como “uma raça” inferior e perigosa para os destinos da civilização e do progresso capitalista”. (p. 11)

De acordo com Chalhoub (1996)

“ a expressão “classes perigosas” parece ter surgido na primeira metade do século XIX. A escritora inglesa Mary Carpenter, por exemplo, em estudo da década de 1840 sobre criminalidade e “infância culpada” – o termo do século XIX para os nossos “meninos de rua”-, utiliza a expressão claramente no sentido de um grupo social formado à margem da sociedade civil” . (p.20)

Desde meados do século XVIII, havia uma questão recorrente sobre “ o que fazer com o negro” (Azevedo, 2004), o que em si mesmo já carrega um cunho racista, pois jamais se registrou tais questionamentos sobre o branco. Portanto, podemos pensar que outro tema que aparece é *o negro ser considerado um objeto usado pelos vários poderes - o senhor de engenho, os governantes, a Igreja, e tantas outras instituições que faziam valer os seus poderes/meios econômicos, morais e políticos para subjugar o negro(grifo nosso).*

Acerca das dificuldades de integração econômica, aquisição de moradia, Fernandes, (1978) pesquisou a situação do negro em São Paulo, registrando que tal região (...) constituía, naquela época, uma das cidades paulistas e brasileiras menos propícias à absorção imediata do elemento recém-egresso da escravidão. O negro só encontrava acolhida enquanto “escravo insubmisso”, fugitivo da senzala ou revoltado contra a escravidão, como “protegido”, “dependente” ou “cria da família, caso se mantivesse preso às relações paternalistas das famílias às quais “pertencia” senão era tido como personagem “deslocada” e “aberrante”; não conseguindo se enquadrar nas novas formas do sistema capitalista era condenado “a uma existência ambígua e marginal” .

Conforme Chalhoub (1996)

“o contexto histórico em que se deu a adoção do conceito de “classes perigosas” no Brasil fez com que, desde o início, os negros se tornassem os suspeitos preferenciais e

(...) também devido àquilo que os ex-senhores e atuais patrões imaginavam ser o caráter dos indivíduos egressos do cativoiro”. (p. 23 e 24)

O “destino humano” do negro foi prejudicado pelas normas da associação urbana, dificultando a sua “adaptação e ajustamento ao novo estilo de vida econômica, social e política”(pp.19, 20 e 21). Situação semelhante ocorreu no Rio de Janeiro. Conforme anotações de Sodré (2002) ”sobrou para os negros o pior, ou seja, a periferia insalubre e os morros (...), onde eram péssimas as condições de vida” (p.42), ocupando os cortiços, as favelas. Na perspectiva européia, que era o mote da ideologia da época, a urbanização deveria ser feita mostrando beleza, limpeza, higiene, atributos designados para uma civilização, da qual o negro não fazia parte e deveria “ser afastado e, junto com ele, as aparências de pobreza, de hábitos não “civilizados” (p.45). (ver também Batista 2003; Coimbra 2001 e Santos 2002, 2005 e 2006)

Dando consistência à história de estigmatização do negro Campos (2005) anotou que

“Os grupos dominantes, historicamente produziram o inusitado: a “estigmatização do espaço” apropriado pelas classes trabalhadoras. Em outras palavras, o favelado é considerado classe perigosa atualmente por representar o diferente, o Outro, no que se refere à ocupação do espaço urbano. Obviamente, a cor continua a ser um dos elementos fundamentais, mas a favela esconde parte dessa diferença étnica. Negros, brancos, “paraíba”, “baianos”, entre outros atores sociais, são, antes de tudo, pobres, mas são classificados, em geral, como pertencentes às “classes perigosas”. Entretanto, sem dúvida, o estigma, apesar de ser generalizado, atinge, sobremaneira, o negro e, de modo mais virulento, o negro favelado”. (p.53)

Podemos pensar que as classes perigosas foram, no passado, constituídas pelo contingente populacional que fora excluído pelo sistema econômico sendo, portanto, composta por pessoas excluídas e desintegradas das atividades sociais. Atualmente tais classes são aquelas reconhecidas como inadequadas, incapazes de homogeneizarem-se, de

serem incorporadas porque não têm função para os ideais de progresso, passando de excedentes para redundantes, servindo apenas para comporem os números da exclusão, levando-os a buscarem formas marginais e mesmo delinquentes numa desesperada tentativa de ser identificadas como pertencentes à sociedade.

Identidade Nacional e Exclusão

Esses apontamentos nos lembram a questão da democracia racial, tão propalada no Brasil, que fazia da abolição da diferença, através da miscigenação, do embranquecimento, e que era tida como possibilidade de resolver os “problemas raciais”, que eram vistos como “problemas” porque se pautavam na idéia de que a “raça” deveria sobrepor-se as outras “raças”. Para Comas (1970) A miscigenação em si

“ sempre existiu desde os primórdios da vida humana e é resultado de uma maior variedade somática e física, possibilitando o surgimento de uma grande variedade de novas combinações dos genes, desenvolvendo assim o numero de características hereditárias no novo núcleo de população; biologicamente, a miscigenação não é boa nem má, dependendo seus efeitos, em cada caso, das características dos indivíduos entre os quais se verifica o cruzamento”. (p.25)

Neste sentido devemos lembrar que a temática da miscigenação relacionada ao negro foi utilizada como ato político, ideológico e racista. No imaginário coletivo do brasileiro, o país é conhecido como mestiço, o que, de novo, reforça a ideologia e o mito da democracia racial, que, na verdade, tinha a intenção de instituir uma Identidade Nacional, pensada como possível após algumas gerações, com o embranquecimento da população brasileira. Os fundamentos dessa ideologia racial foram elaborados pela elite brasileira, a partir do século XIX e meados do século XX, tendo como um dos princípios, ainda que não declaradamente, dividir negros e mestiços, pela alienação dos processos de identidade de ambos (Hasenbalg, 1998).

Apesar desse projeto ter fracassado em sua questão básica – o embranquecimento físico– o que devemos pensar é se não perdura um projeto de embranquecimento psicológico, intelectual, social, perpassado pelas injustas classificações econômicas sociais e biológicas. Ainda hoje, as idéias de Comas (1970) estão permeando a realidade pelo exercício comparativo entre as populações que, na maioria das vezes, são feitos com bases na concepção da inferioridade do negro.

“Presentemente, quando comparamos as posições das raças branca e negra, há uma tendência a afirmar a inferioridade desta última pelo fato de sua evolução econômica, política e cultural estar muito aquém da dos brancos. Isto, entretanto, não é devido a uma “inferioridade racial inata”, é puramente o resultado de circunstâncias, e devido ao regime de exploração sob o qual vive a maioria dos negros, como consequência da colonização branca e da existência de uma escravidão que, embora não seja reconhecida pela lei, a ela se compara na prática”. (p.31)

Entendemos que este é um ponto que se insere nas discussões sobre democracia racial e inclusão, pois no seu princípio a democracia racial deveria garantir um lugar sócio-cultural para todos. No caso da população negra, o pedido é de que se torne um atuante real na construção da sociedade, além do folclórico, como se vê nas datas comemorativas, valorizando, de fato sua contribuição na formação da cultura brasileira. Concordamos com Comas (1970) que afirmou

“ o que ofende o negro é sua sistemática exclusão, por causa de sua cor, de certas regalias sociais oferecidas a brancos de cultura e educação muito duvidosas . É a atitude generalizada destes para com eles, a falta de consideração e a deliberada indiferença que fazem com que “desejem cada vez mais a libertação deste eterno ostracismo e da degradação que os estigmatizam quase como membros de uma outra espécie, como sub-homens”. (p.32)

Caso estes acontecimentos não fossem uma realidade não teríamos, em pleno século XXI, as polêmicas que as políticas de ações afirmativas têm causado nos vários setores da sociedade. Anotamos essa questão por dois motivos: primeiro pelo fato de que o que era tido como *ser minoria*¹⁵ até pouco tempo atrás, hoje está se concretizando *em maioria*, porque a porcentagem de integrantes da população negra no Brasil é registrada por volta de 45%; segundo, porque acreditamos que exista uma diferença entre achar que o negro faz parte da sociedade somente pelo lado folclórico e o discurso/projeto de incluí-lo como agente efetivo da cultura e da mesma sociedade. Ambos não ajudam a população negra a chegar na categoria de cidadão.

¹⁵ Minorias é uma categoria de indivíduos considerados merecedores de tratamento desigual e humilhante simplesmente porque são identificados como a ela pertencentes. Minorias são em geral definidas em termos de características atribuídas de status, tais como raça, sexo e meios formativos étnicos ou religiosos, bem como de status adquirido, como orientação sexual. Ao contrário das minorias numéricas, as sociais podem constituir a maioria, como acontece com os negros na África do Sul e as mulheres em virtualmente todas as sociedades. Nos sistemas de estratificação, as minorias são importantes porque, em contraste com a desigualdade de classe, a mobilidade ascendente para elas é exatamente difícil, uma vez que as características em que se baseia a posição de minoria não podem ser mudadas, embora possam ser ocultadas e disfarçadas em graus variáveis. De modo geral, quanto mais visíveis as características que definem a posição da minoria, mais difíceis são os termos da desigualdade social. (Johnson, 1997, p.149)

CAPÍTULO VIII

Ser negro no Brasil: democracia racial e racismo

É pela ótica sócio-política que podemos identificar quem é negro ao constatarmos que os espaços de poder são racializados, ou seja, são ocupados, pertencem a uma mesma raça/cor. Há cargos funções, empregos, profissões, conhecimentos, padrões de vida e status, no Brasil, que historicamente, têm sido próprios ou apropriados pela cor/raça branca.

Conforme Fernandes (1972)

“a idéia de que existiria uma democracia racial no Brasil vem sendo fomentada há muito tempo. No fundo, ela constitui uma distorção criada no mundo colonial, como contraparte da inclusão de mestiços no núcleo legal das “grandes famílias” _ ou seja, como reação a mecanismos efetivos de ascensão social do “mulato”. O fundamento pecuniário da escravidão e certos efeitos severamente proscritos mas incontornáveis da miscigenação contribuíram para que se operasse uma espécie de mobilidade social vertical por infiltração, graças à qual a composição dos estratos raciais dominantes teve de adquirir certa elasticidade”. (p. 26)

Quem é negro, no Brasil, é identificado como gente do lado de lá, os não iguais, os outros e são discriminados racialmente (Oliveira, Lima & Santos 2000, pp. 37-59). Exemplificando: após 116 anos de abolição da escravidão, temos o registro da existência de um ministro negro, 13 parlamentares negros para um total de 594 congressistas; nas universidades públicas raramente se vê professores negros.

Desde a época da escravidão o mundo dos brancos é considerado superior e ideal, devendo ser buscado por todos, o que causa uma busca, constante e sofrida, de um lugar de igualdade, o que não ocorre pois esse lugar é racializado, ou seja, o negro continua sendo “o outro”, o estrangeiro, o invisível aos olhos da ideologia, pois ele é diferente da norma

ideológica - branca- que foi instituída a partir da escravidão. Fernandes (1972, p. 27) registrou que “o escravo não era uma entidade social” e que a miscigenação proposta pela ideologia da época com seus mecanismos que se diziam eficazes para absorver o mestiço, na verdade mostrou uma outra eficácia: das técnicas de dominação social que asseguraram a continuidade da ordem social discriminatória. Atualmente com o retorno das discussões de algumas ações públicas específicas para a população negra – ações afirmativas- aparece, de um lado, uma tentativa de reparação, de amenização das repercussões negativas ocorridas ao longo da história brasileira; por outro lado, alguns cientistas e intelectuais têm questionado quem é o negro, o que ele é enfocando (de novo) os aspectos biológicos, fenotípicos e psicológicos, tão propalados nos tempos da institucionalização da escravidão dos africanos e, depois, dos crioulos (Sansone, 2003, p. 95), nascidos no Brasil.

Outro ângulo pelo qual podemos pensar a causa da invisibilidade do negro refere-se ao mito da democracia racial que leva algumas pessoas a acreditarem que “no Brasil não há racismo”. Mito que é coberto pelo manto da mestiçagem, desde Gilberto Freyre, que divulgou que a partir das relações horizontais da casa grande com a senzala haveria uma mistura racial que daria a indistinção de cor/raça e o Brasil se tornaria “um país moreno”. Essa morenidade passou, inclusive, a ser vista como uma categoria presente em alguns censos no Brasil (Freyre, 2003; Telles, 2003, pp.106 e110).

De acordo com Hasenbalg (1997, p. 37) confunde-se “as misturas raciais no plano biológico com as interações raciais no sentido sócio-econômico”, o que pode ocasionar uma grande ilusão, que às vezes é aceita e valorizada, de que estas interações biológicas são, supostamente, vistas como democráticas pelo alto grau de miscigenação, fortalecendo a ideologia do branqueamento, constituída historicamente, que parece perdurar no imaginário da sociedade. Ainda há uma crença de que no nível político e sócio-econômico

poderia haver uma democracia racial, mas que o negro não estaria preparado para atingi-lo. Caso e isto seja verdade, porque será que ele não está preparado? Fernandes (1972) apresentou uma discussão importante acerca desta questão. Segundo o autor, as técnicas de socialização do negro, mestiço ou mulato eram pautadas nas formas de vida dos brancos, ou seja, haveria uma exigência de que essa população se identificasse com o branco, com os valores e interesses da “raça dominante”. Neste processo surgiu a criação e divulgação da imagem do “negro de alma branca” como “protótipo de *negro leal*, devotado ao seu senhor, à sua família e à própria ordem social existente” (pp. 27 e 28). O racismo no Brasil, expresso pela denominada democracia racial, é legitimador da dificuldade de mobilidade vertical (trabalho, melhores ganhos: ascensão econômica) e da mobilidade horizontal (apesar de ter ocorrido uma miscigenação), na medida em que homogeneizou ou tentou homogeneizar racial, étnica e culturalmente, as classes sociais, gerou preconceito contra o negro e, mesmo assim, o mito floresceu legitimado pela ideologia racista do branqueamento e gerou um caráter etnocêntrico pautado na valorização da cor da pele e da aparência.

A democracia racial enquanto política e ideologia racistas acentua a diversidade de interesses entre os vários segmentos dominados. O privilégio econômico, político, ideológico e sócio-cultural do branco está imbricado com a divisão social e funcional que dá acesso ao trabalho, a educação, a saúde, ao lazer, o que torna mudanças ou transformações, no plano estrutural da sociedade e no plano de distribuição de renda e de recursos, processos que possivelmente darão, em sua maior parte, conquistas ao segmento branco.

Embora a abolição tenha ocorrido, o negro continuou numa situação de dependência da ideologia racista, pois de um lado, a economia da época preferia os imigrantes europeus e,

de outro, as representações sociais que regulavam as relações entre as pessoas estavam pautadas na histórica construção da identidade do negro escravo. A sociedade colonial foi montada por brancos, para os brancos. Para Bastide (1955, p. 108) “entre os brancos, a antiga representação da personalidade/status do negro continua a ter plena vigência; entre os indivíduos de cor, a antiga auto-concepção de status e papéis não se modificou”. Havendo a continuidade de experiências de sofrimentos de agressão numa regularidade histórica e ideológica, podemos pensar que o negro além de ser excluído e marginalizado, foi desacreditado pelas suas origens raciais e culturais.

Representações e estereótipos permaneceram para referenciar o que era (é) ser negro: a inferioridade mental, moral ou social do negro em relação ao branco, reforçando as idéias evolucionistas de vários autores, principalmente nos materiais de Rodrigues, 1904/2004 (conforme citado e discutido no corpo deste trabalho) e seus discípulos.

A ideologia do branqueamento ou mito da democracia racial fez com que uma parcela da população negra aceitasse a padronização, a uniformização, pois para essas pessoas tais atitudes poderiam levá-los a serem considerados pertencentes aos grupos sociais.

Essa padronização muitas vezes, acarretou a perda de um referencial de raça e do ser portador de uma cultura, pois os valores, as atitudes e estilos de vida dos brancos eram totalmente diferentes dos negros. Neste sentido poderíamos pensar que, em alguns casos, ocorreu um processo de alienação porque concordamos com Mcgary (2002, pp. 589 e 590)¹⁶ em sua afirmação de que as experiências de alienação dos negros ocorre quando o

¹⁶ According to the new account of alienation that is draw from the experiences of people of colour, alination exists when the self is deeply divided because the hostility of the dominant groups in the society forces the self to see itself as loathsome, defective, or indignificant, and lacking the possiibility of ever seeing itself in more positive terms. This tiype of alienation is not just estrangement from one’s work a possible

self é profundamente dividido por causa da hostilidade sofrida. Tal hostilidade leva o negro a sentir-se como abominável, defeituoso ou indigno, e desprovido de possibilidades de ver a si mesmo em termos mais positivos. Esse tipo de alienação não é só uma estranheza entre um plano de vida e a realidade, mas uma estranheza proveniente do sempre vir-a-ser um self não definido nos termos hostis, antagônicos do grupo dominante.

Digno de nota é o que Fernandes (1972) discutiu acerca do paradoxo que a “democracia racial” configurou. Na opinião do autor

“ a mobilidade eliminou algumas barreiras e restringiu outras apenas para aquela parte da “população de cor” que aceitava o código moral e os interesses inerentes à dominação senhorial. Os êxitos desses círculos humanos não beneficiaram o negro como tal, pois eram tidos como obra da capacidade de imitação e da “boa cepa” ou do “bom exemplo” do próprio branco. Os insucessos, por sua vez, eram atribuídos diretamente à incapacidade residual do “negro” de igualar-se ao “branco”. (pp. 27 e 28)

De acordo com Fernandes (1972), os negros/mulatos que aderiram a essas dominações foram representativos para a demonstração de que o branco possuía o domínio do negro, o que de acordo com a ideologia, era necessário e feito para o proveito do próprio negro/mulato. Podemos pensar que os fatores psicossociais ou sócio-culturais baseados na construção histórica de categorias como raça/cor, da forma como foram feitas, ao contrário do que a ideologia (ainda que paradoxalmente) pregava fortaleceu a lentidão da incorporação dos negros no sistema de classes e esse processo pode ter ocasionado o endosso das desigualdades por parte dos próprios negros fazendo com que eles construíssem representações negativas a respeito de si mesmos: é “porque somos negros” ou “ por que somos descendentes de africanos/escravos”.

plan of life, but an estrangement from ever becoming a self that is not defined in the hostile terms of the dominant group” . McGary (2002, pp. 589 e 590) – tradução livre para a tese

Souza (1983) nos auxilia a compreender como tem se dado o processo de mobilidade social do negro e, como tal acontecimento pode estar gerando ambivalências, ambigüidades que poderão repercutir negativamente na subjetivação do afro-brasileiro.

“ a história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a historia de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a historia da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a historia de uma identidade renunciada em atenção às circunsntancias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade da negação”. (p. 23)

Para muitos negros (africanos e afro-brasileiros), ter que se submeter foi, talvez, a pior das torturas/rupturas pelas quais passou: a repressão física e psíquica que interditava o acesso ao seu mundo original, a sua cultura (Carvalho e cols, 1996). A isto pode-se chamar inclusão social?

Inclusão social: subjetivação na sociedade de consumo

Na introdução do livro *Exclusão Social e a Nova Desigualdade* (Martins, 1997) há uma discussão que nos pareceu atual e real¹⁷, dando ênfase a uma necessária indicação sobre qual será a área em que o tema da exclusão é colocado. Na perspectiva de Martins, a exclusão poderá ser vista sob a ótica economicista, sociológica e política. Mesmo orientando-se por uma visão sociológica o autor nos lembra que a temática está posta em um sistema que engloba essas e outras áreas. Para o autor, “(...) rigorosamente falando não existe exclusão; existe contradição, existem vítimas de processos sociais, políticos e econômicos excludentes“. (pp. 14 e 15).

¹⁷ Real nesta parte do trabalho terá dois usos: o primeiro será o de realizações, de concretude. O outro é um contraponto a romantizações de temas complexos existentes nas problemáticas que envolvem diferentes populações, como é o caso da população negra.

A reflexão de Martins (1997) nos fez lembrar das modalidades de vida que na nossa sociedade atual se caracterizam por apresentar uma duplicidade dois mundos excludentes entre si, embora parecidos na forma. Como isso é possível? Pelo fato de que são oferecidas “as mesmas mercadorias”, “as mesmas idéias individualistas, competitivas”. Então o que é diferente? A assimetria de oportunidades, apesar de haver uma divulgação pelos discursos políticos, pela mídia e pelo imaginário coletivo de que ocorre o contrário, ou seja, de que vivemos numa sociedade plural, “uma aldeia global” que dá as mesmas oportunidades para todos, pois somos todos iguais (pp. 22 e 23).

Por contradição, esse processo social de exclusão acarreta uma inclusão ideológica (conforme Furtado, 2003) instaurada no imaginário da sociedade em geral, que é a inclusão para o consumo propalada pela mídia e que cria a ilusão do pertencimento. No entanto, a inclusão social continua inexistente porque tais pessoas – os afro-brasileiros, em sua maioria - não participam da produção deste trabalho, produto imaterial, que são as ações que levam as pessoas ao exercício consumista. (Abreu e Silva Neto, 2004; Hardt e Negri, 2001; Negri, 2003)

Martins (1997) comenta que há uma “nova exclusão, que atribui ao “excluído” um lugar de carência material, e sobretudo o fato de “ser aquele que não é reconhecido como sujeito, que é estigmatizado, considerado nefasto e perigoso à sociedade” (pp. 16 e 17) e que há uma necessidade desse reconhecimento negativo ser transformado tanto da parte de quem sofre a apartação¹⁸ quanto da parte daquele que atua como apartador. Para o autor,

¹⁸ Usamos, neste trabalho, derivações do termo *apartação social* que foi utilizado por Buarque (1993) e definido como um processo no qual o outro é nomeado como um ser à parte, designando um fenômeno de separação desse outro que é visto como desigual, não semelhante, expulso dos meios de consumo, dos bens e, principalmente, do gênero humano, caracterizando o que se compreende por intolerância social.

“(…) rigorosamente falando não existe exclusão; existe contradição, existem vítimas de processos sociais, políticos e econômicos excludentes. Existe o conflito pelo qual a vítima desses processos proclama seu inconformismo, seu mal estar, sua revolta, sua esperança, sua força reivindicativa e sua reivindicação corrosiva. São reações que mostram não se tratar, estritamente, de exclusão, uma vez que não ocorre fora dos Sistemas Econômicos e de Poder. Tudo o que se refere a essas manifestações, acontece dentro da realidade que produziu os problemas que a causam, estão no interior da realidade problemática”. (pp. 14 e 15)

Concordamos com o autor em sua reflexão de que existe um complexo que compõe uma exclusão que obviamente passa pela questão econômica, mas que tem sua fabricação nos projetos políticos e sociológicos. Para fortalecer as reflexões usaremos o termo desafiliação concebido por Castel (1998) referindo-se à problemática do acesso ao trabalho e aos laços sociais, aos quais pensamos poderemos englobar o estudo e o lazer.

Não devemos nos esquecer que a exclusão não nasceu hoje. Ela vem sendo fabricada a muito tempo, na sociedade em geral e, principalmente, nos planos dos governos. Por contradição, esse processo social de exclusão acarreta uma inclusão ideológica instaurada no imaginário da sociedade em geral. Tem-se informação, por exemplo, que na favela existem muitas parabólicas, carros e outros bens de consumo, semelhantes aos que os ricos possuem e, que são divulgados pela ideologia de mercado. Nesta conformação, a contradição se dá pelo fato de que não existe lugar sócio-econômico para todos e as formas de buscar esses bens acabam sendo, muitas vezes, as mais degradantes possíveis, o que só aumenta o distanciamento da inclusão social. Uma outra face desse tema e, até mais delicada, é a de que nos processos de exclusão ocorre um outro, de reinclusão, em situações precárias, marginais, como vemos em relação à pobreza, ao desemprego, cujos tipos e faixas se ampliam cada vez mais.

“A nova desigualdade separa materialmente, mas unifica ideologicamente. No entanto, a nova desigualdade se caracteriza basicamente por criar uma sociedade dupla, como se fossem dois mundos que se excluem reciprocamente, embora parecidos na forma: em ambos podem ser encontradas as mesmas coisas, aparentemente as mesmas mercadorias, as mesmas idéias individualistas, a mesma competição. Mas as oportunidades são completamente desiguais. Isto porque as possibilidades de ascensão social são tidas como iguais no imaginário ou nos discursos políticos, mas na prática, ocorre o oposto. O imaginário que cimenta esse corte é um imaginário único, mercantilizado, enganador e manipulável” (Martins, 1997, pp. 22 e 23)

Os enfoques – sociológicos, políticos e econômicos – que são apontados como significativos da exclusão, aparecem evidenciados na população negra. Acrescidos das questões de racismo, da discriminação pela cor (como já foi citado acima) têm se tornado historicamente, um fator de auto-isolamento, juntamente com esta exclusão oficial, dificultando, mais ainda, as experiências dos processos de subjetivações da população negra.

É no mínimo curioso constatar que apesar de todo o discurso e até algumas ações que têm sido efetivadas, o afro-brasileiro continue na margem –quando não no desvio- da sociedade. Apresentando dados em relação a desigualdade, Mir (2004) anotou que

“ em 2001, o rendimento médio da população afro-brasileira e mestiça ficou em torno de 50% do rendimento dos indo-europeus e outras etnias: os primeiros ganhavam em media 2,2 salários mínimos mensais; a media para os indo-europeus era de 4,5 mínimos. Nem o aumento do grau educacional foi suficiente para superar dessemelhanças étnicas “. (p.82)

No item educação, o mesmo autor reforçou que:

“ No Censo Demográfico de 2000 do IBGE está registrado (...) que 5,8 milhões de brasileiros de 25 anos ou mais de idade tinham o curso superior concluído e que a proporção de membros das etnias dominantes com este grau de ensino é 5 vezes maior que a de afro-brasileiros, mestiços e indígenas. No cruzamento da serie de escolaridade

concluída com a discriminação étnica, são os orientais (26,9%) que detém o maior percentual de grau superior concluído, sendo que mestiços (2,4%), indígenas (2,2%) e afro-brasileiros (2,1%) apresentam taxas cinco vezes menores que a dos indo-europeus e outras etnias não africanas”. (p.91)

Processos de subjetivação e transmissão transgeracional

O que o negro herdou? A marca, o estigma? Quais foram as alteridades que compuseram as suas identidades, que perpassam os seus processos de subjetivação?

No novo *Dicionário da Língua Portuguesa* (Ferreira, 1996), o termo *transmissão* é um vocábulo latino designando ato ou efeito de transmitir e, também pode significar transferência, transporte e comunicação. De acordo com o *Dicionário Houaiss* (2001) transmissão designa a ação de passar características, conhecimentos, posses e cargos a alguém.

A psicanálise apresenta vários questionamentos sobre a transmissão psíquica entre gerações. Kaes (1998) nos convida a pensar que

“nascemos para o mundo já como membros de um grupo, ele próprio encaixado em outros grupos e com eles conectado. Nascemos elos no mundo, herdeiros, servidores e beneficiários de uma subjetividade que nos precede e de que nos tornamos contemporâneos: seus discursos, sonhos, seus recalcados que herdamos, a de que servimos e que nos servimos, fazem de cada um de nós os sujeitos do inconsciente submetidos a esses conjuntos, partes constituídas e constituintes desses conjuntos”.

(Kaes, 1997, p. 95)

Assim, o autor aponta que será necessário pensarmos que há uma particularidade visível destes objetos de transmissão, o fato de que são marcados pelo negativo, e

“ mais precisamente (...) o que se transfere e se transmite de um espaço psíquico a outro [são] as configurações de objetos psíquicos (afetos, representações, fantasias), isto é,

objetos munidos de seus vínculos, incluindo sistemas de relações de objetos.” (Kaes, 1998, p. 9)

O que é transmitido estaria privilegiadamente naquilo que não se contém, que não é retido, que não é lembrado, seria aquilo que aponta uma falta: a doença, a vergonha, o recalçamento, os objetos perdidos ou enlutados. Segue discutindo que seriam esses aspectos que corporificariam e dariam seguimento à transmissão e apontando uma marca negativa aos objetos de transmissão e afirmar que tais marcas negativas “seriam preferencialmente transmitidos”. Prestemos atenção ao termo preferencialmente, pois Kaes (1998) nos dá uma outra perspectiva - positivada – em relação ao que se transmite...

“ o que se transmite não é só o negativo, é também aquilo que ampara e assegura as continuidades narcísicas, a manutenção dos vínculos intersubjetivos, a conservação das formas e dos processos de conservação e de complexidade da vida: ideais, mecanismos de defesa, identificações, certezas, dúvidas”. (p. 9)

Uma das considerações que o autor faz e que nos interessa, em particular, é sobre a identificação, dada pelo autor tal qual um (...)“ processo maior da transmissão” e corroborado por Trachtenberg (2005) como “o mecanismo de identificação nas suas mais variadas formas e desdobramentos, alcança o estatuto de alicerce ou fundação no que se refere às transmissões psíquicas.” (p.41)

No caso dos afro-brasileiros a referência às identificações é significativa se pensarmos que aspectos mais importantes das mesmas foram se dando nas relações com os senhores de engenho porque eles estavam na posição de um modelo ideal de vida , devendo ser imitada pelo negro que se encontrava na senzala. O que isto pode ter acarretado para o negro? Segundo Trachtenberg (2005) “Freud (1913) partia do princípio que o nosso aparelho psíquico se estrutura dentro de um contexto intersubjetivo em que o herdado tem um papel

de destaque”. Se como afirma Kaes (1998), a falta, a vergonha, (...) os objetos perdidos seriam configurações de objetos perdidos e ainda enlutados”, podemos pensar algumas destas transmissões – da vergonha, do ódio, da raiva, do medo, de perdas – foram passadas de geração em geração a partir dos grupos de negros escravizados, nas senzalas, dando um projeto de vida para os descendentes. Isto será verdadeiro se concordarmos que a transmissão psíquica significa a previsão do vir-a-ser do sujeito, constituído em um universo intersubjetivo, nas relações familiares, nas relações com outros grupos, podendo traduzir igualmente nossas distinções como sujeitos e agentes da constituição de nossas subjetividades, em meio à uma existência psíquica partilhada por tantos outros que se nos mostram e a quem nos mostramos.

Ao considerarmos uma existência psíquica será importante entendermos quais conteúdos nos são dados, quais damos aos outros? Do que sofremos? O que vem de nós mesmos? Se não pudermos responder poderemos, pelo menos refletir que boa parte do que somos diz respeito às heranças transgeracionais que temos e tais heranças são elementos estruturantes do nosso psiquismo, por meio de nossas introjeções e identificações. A introjeção no *Dicionário Dorsch* (2001) significa a recepção no próprio eu de concepções, motivos, etc. alheios e é o processo básico da identificação. Para Ferenczi, 1932, citado em Eguier (1998) o conceito foi definido como introdução do objeto na esfera de interesse do sujeito, como interiorização de um objeto externo.

Freud nos textos *Totem e Tabu* (1913), *Narcisismo: uma introdução* (1914), e *Psicologia de Grupo e Análise de ego* (1920) discutiu a introjeção em oposição à repressão, pois neste sentido, quando ocorrer a separação de um objeto externo investido de libido, no caso da introjeção, este objeto é de novo reinvestido no eu, no caso da repressão, porém, o objeto afunda-se no inconsciente. Segundo Freud, a identificação do ego com o objeto

ocorre pela introdução do objeto sendo, portanto, um processo consciente ou inconsciente que ocorre no ego das pessoas. Conforme Ribeiro (1999) sustentou,

“afro-descendentes que tenham internalizado compulsória e brutalmente um ideal de ego branco vêm-se obrigados a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do próprio corpo. Tentando transpor o fosso criado entre ego e seu ideal paga altíssimo custo que inclui, muitas vezes, o sacrifício do equilíbrio psíquico. Da obrigação de definir um ideal impossível para a realidade do próprio corpo e da própria história pessoal e étnica, decorrem auto-imagem desfavorável e auto-estima rebaixada (...)” . (p.238).

Freud (1936) no texto *O ego e os mecanismos de defesa* opinou que é preciso bater duas vezes para provocar um traumatismo. Pensando nas repercussões que o sistema escravista deixou, concordamos com o autor e acrescentamos que no caso desses indivíduos o bater foi muito mais que duas vezes, e que a repetição desse sofrimento bem como as suas repercussões – por exemplo, os traumas psíquicos - são parte da herança que os afro-descendentes receberam e a diferença, agora, é que a pancada ocorre de modo sutil, subliminarmente por meio de apelidos, xingamentos, estereotípias, atitudes discriminatórias e de exclusão. Portanto, não temos dúvida de que há um trauma porque no entendimento da psicanálise houve um recalque e o mesmo “vaza” com outras nuances na existência – o medo, a vergonha, o isolamento, a baixa auto-estima, etc. Cirulnik (2004, p.4) comentou que “ o primeiro golpe, no real, provoca a dor do ferimento ou a dilaceração da falta. O segundo, na representação do real, faz surgir o sofrimento de ter sido humilhado (...)”.

Podemos também anotar as idéias de Thompson (1993) de que “ a transmissão cultural entre as gerações é tão antiga quanto a humanidade, nascida que é da condição humana fundamental” (p. 9), o que gera uma certa continuidade entre as gerações e, acreditamos

que se esta continuidade for positiva o ganho será favorável, por outro lado quando a transmissão for negativa qual será o resultado de tais transmissões?

A herança da dor: do sofrimento que se quer falar

“o preto sofre tantas humilhações no seu dia-a-dia que, quando não estou dando aula, prefiro ficar em casa para não sofrer novas humilhações”. (trecho da entrevista do professor Milton Santos para a revista Democracia Viva, n.2, fev.1998)

“não caçamos pretos, no meio da rua a pauladas, como nos Estados Unidos. Mas fazemos o que talvez seja pior. A vida do preto brasileiro é toda tecida de humilhações. Nós tratamos com uma cordialidade que é o disfarce pusilânime de um desprezo que fermenta em nós, dia e noite”. (Nelson Rodrigues)

Conforme Mauss, citado por Gonçalves Filho (2004) no prefácio do livro *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*, no ser humano existe uma capacidade de doar, de trocar e quando o indivíduo se vê incapacitado de exercitar tais trocas, porque é declarado como incompetente, não “possuidor de bens e capacidades a ofertar” (Filho, 2004, p. 43) poderá se sentir excluído, retirado do circuito de construção da política.

Exemplificando o sofrimento dos negros escravizados temos a notícia de que no cativeiro, as torturas ocasionaram o surgimento de uma forma de resistência passiva, conhecida como banzo¹⁹ ocasionando a morte por inanição espiritual, o que na realidade configura uma forma de suicídio por falta de vontade de viver. Podemos pensar também, no medo, na vergonha, na raiva, no isolamento que tais humilhações suscitaram e que podem

¹⁹ Sentimento de desgosto; nostalgia dos negros escravizados.

ter gerado problemáticas psíquicas nesta população. Comas (1970) no Livro *Raça e Ciência*, registrou que no processo histórico do racismo

“as maiores humilhações sofridas pelos negros são as restrições sociais e os insultos pessoais: a exclusão dos viajantes negros de certos trens e outros coletivos, a existência de veículos e salas de espera reservadas aos negros, escolas especiais, restaurantes e hotéis proibidos, etc são para os negros atitudes insultantes e ridículas”. (p.28)

A humilhação social, nesta perspectiva é compreendida como um fenômeno histórico, sofrido por inúmeras populações no mundo todo. No caso dos negros, foi uma experiência sofrida desde os ancestrais alcançando os seus descendentes como resultado da injustiça política, o que mostra a exclusão desses sujeitos do circuito de cidadania. Acreditamos que a repetição de tais vivências e a transmissão destas experiências para as gerações gerou um sentimento de não ser possuidor de direitos, de não pertencer, de ter se tornado invisível, pois o fechamento deste círculo àqueles que poderiam participar, acarreta uma ruptura negativa. Lembrando a discussão que fizemos sobre a invisibilidade, reforçamos aqui que a nossa discussão é a respeito da invisibilidade pública, política, pelo impedimento dado pelas vivências de violência material e simbólica que os negros escravizados receberam. Costa (2004, p.177) potencializa as nossas reflexões ao afirmar que “a *invisibilidade pública* é como estupro da alma (ninguém nos vê e, entretanto, sentimo-nos dissecados e ressecados pelos outros). A *invisibilidade pública* é a forma mais aterrorizante de nos sentirmos visíveis”.

Freud (1969/1997) no texto *O mal estar na civilização* afirmou que

“o sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nosso

relacionamento com os outros homens. O sofrimento que provém dessa ultima fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro”. (p.25)

Nos parece que Freud se referiu a um sofrimento que pode ser gerado por experiências de se tornar invisível para os outros, pela problemática da alteridade negativada (Araujo, 2002; Arruda, 1998); Augras, 1995; Levinas, 2005). Tal sofrimento de humilhação social ficou impresso no psiquismo dos afro-brasileiros e tem sido passado de geração em geração por meio de valores da ideologia do branqueamento, desdobrada em crenças e valores e expressada em frases, tais como: o negro sabe qual é o seu lugar; isto é serviço de preto; ou atitudes que mostram a estereotípi, o racismo. Gonçalves Filho (2004) fortalece esta idéia ao sustentar que

“ a humilhação marca a personalidade por imagens e palavras de rebaixamento. São mensagens arremessadas em cena publica: a escola, o trabalho, a cidade. São gestos ou frases dos outros que penetram e não abandonam o corpo e a alma do rebaixado: o adulto e o idoso, já antes o jovem ou a criança, vão como que diminuir, vão guardar a estranha e perturbadora lembrança de quem a eles se dirigiu como quem se tenha dirigido ao inferior”. (p. 27)

Concordamos com o autor que estas vivências são fatos políticos e, no caso da população negra, pautadas na dominação por meio da escravidão e, ao mesmo tempo, como experiência psicológica, um fato humano, porque sendo internalizadas, energizadas psiquicamente, tornaram-se traumáticas. Fortalecendo essas reflexões Marx (1999) em sua tese VI sobre Feuerbach sustentou que a essência humana “não é uma abstração inerente ao individuo isolado (...); na realidade, é o conjunto das relações sociais” (p. 13), o que nos faz entender que o sofrimento pela humilhação social deverá ser compreendido no contexto biopsicossocial em que se deu. Vaneigem (2002) opinou que

“O sentimento de humilhação nada mais é que o de ser objeto. Assim entendido, ele se torna a base de uma lucidez combativa na qual a critica da organização da vida não se separa da realização imediata de um projeto de vida diferente. Sim, não existe a

construção possível a não ser na base do desespero individual e na base da sua superação: os esforços empreendidos para mascarar esse desespero e passá-lo sob outra embalagem bastariam para provar”. (p. 39)

Seve (1979) no livro *Marxismo e teoria da personalidade* opinou que para a idéia simplista causaria incômodo supor que não se deve opor “a forma política e a forma psicológica de abordar um problema” pois “é freqüente que sejam precisamente as lutas políticas que, por si mesmas, colocam, inexoravelmente, problemas de ordem psicológica”. Prosseguindo em sua sustentação registrou que “vários problemas de ordem política consistem, pelo menos em parte, num problema psicológico que se coloca a milhões de homens” e para ele “a batalha política não pode ser levada a cabo até o fim, nem mesmo sequer, em certos casos, ser desencadeada, a não ser na medida em que possa socorrer-se de uma psicologia realmente científica”. (p.21)

Concordando com Seve (1979), lembramos que em nossa história social as batalhas políticas advindas da instauração do sistema escravista, tais como o tráfico, as revoltas dos escravos, o movimento abolicionista - para citar algumas -, confirmam que os resultados dos processos configuraram sofrimentos psicológicos e políticos para a população negra e que para compreendê-los deveremos descrever e refletir sobre a vida social real que mostra como os fenômenos humanos, constituídos a partir dos acontecimentos sócio-políticos e psicológicos se deram concretamente.

De nossa parte registramos que tais processos podem acarretar traumas psicológicos, senão para todos pelo menos para algumas pessoas que não consigam lidar com as repercussões negativas de tais acontecimentos trazendo adoecimentos corporais e psíquicos para alguns. Conforme Mir (2004), o trauma é um evento ou experiência impactante na vida do sujeito que provoca algum tipo de transtorno e também, em alguns casos, deixam

seqüelas permanentes. Tratando-se de traumas psíquicos serão assim considerados os casos em que os fatos desencadeantes sejam de tal intensidade que tornem o indivíduo incapacitado para dar respostas adequadas à situações por causa da elevada quantidade /força de emoções vividas.

Indicando como poderíamos proceder na busca de compreensão dos fenômenos humanos Marx (1999) afirmava que não se deveria partir

“ daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida”. (p.37)

Guatari e Rolnik (2005) complementam as discussões ao registrarem que

“ as mutações da subjetividade não funcionam apenas no registro das ideologias, mas no próprio coração dos indivíduos, em sua maneira de perceber o mundo, de se articular com o tecido urbano, com os processos maquínicos do trabalho e com a ordem social suporte dessas forças produtivas. Se isto é verdade, não é utópico considerar que uma revolução, uma mudança social em nível macropolítico e macrosocial, concerne também a produção da subjetividade, o que deverá ser levado em conta pelos movimentos de emancipação”.(p.34)

Santos (1983) afirmou que “para o psiquismo do negro em ascensão, que vive o impasse consciente do racismo, o importante não é saber o que poderia vir a dar-lhe prazer, mas o que é desejável pelo branco” (p. 7). Acreditamos que mesmo que isto não ocorra para todos os afro-brasileiros, o que foi imaginado, simbolizado e aferrado em nossa sociedade foi o modelo europeu, branco, que não sendo o correspondente para o grupo, deixa-os de fora do pertencimento sócio-político.

Furtado (2003) fortalece as nossas reflexões sobre a problemática que as heranças da descendência negra acarreta ao registrar que apesar dos esforços de Chica e de João Fernandes em possibilitar os acessos de seus filhos à elite da época, os mesmos enfrentaram dificuldades por causa de sua marca de origem.

“O destino de seus filhos foi paradoxal. Houve ocasiões em que a fortuna que herdaram, assim como a importância do pai e dos ascendentes paternos foram determinantes. Noutras porém, a cor que herdaram da mãe e sua condição de escrava constituíram um peso em suas vidas. Por mais fluida que parecesse ser, a sociedade em que viviam ainda valorizava a situação de nascimento, estigma que era transferido por diversas gerações”. (p.246)

As políticas de ações afirmativas podem resultar em efetiva inclusão ?

A população negra constituída por negros africanos, crioulos (os nascidos no Brasil) e os mestiços somam por volta de 44% da população total e, assim como em outro países, está em expansão (Paixão, 2003; PNUD, 2004). Deste total, os que conseguiram ascender às chamadas classes médias é uma minoria absolutamente insignificante. Como exemplos podemos citar: o baixíssimo número de matrículas de negros nas universidades públicas, que não passa do índice de 5%; que a remuneração dos negros continua sendo consideravelmente inferior aos não negros; ainda ocorrem casos de discriminações em hotéis de luxo, restaurantes, clubes e outros locais que, supostamente, só os “civilizados” podem entrar, a composição dos órgãos estatais dos três Poderes onde se pode constatar a ausência, ou no melhor dos casos, uma ínfima presença de representantes da população negra, notadamente desproporcional ao coeficiente geral do grupo. Estes acontecimentos e tantos os outros servem para registrar que apesar de estarmos no século XXI, a população negra ainda não obteve, efetivamente, o direito a um lugar de igualdade, que começa com

“[um] a grande aspiração do negro brasileiro é ser tratado como um homem comum.”
(Milton Santos, 1995) . Isto quer dizer poder fazer parte da comunidade de seres humanos.

Estamos, de novo, diante de uma questão racial que com a instauração das políticas de ações afirmativas não poderá ser deixada a deriva uma vez que os critérios usados para o aceite de “quem é negro” são os critérios fenotípicos mostrados por meio de uma foto que passa por uma banca e sua auto-declaração. Nestes primeiros usos de tal política constatamos situações de pessoas “lembrando que tem uma bisavó que é mulata, um antepassado que dizem ter sido negro e outras declarações”. Será que vamos, no Brasil, utilizar o critério da gota de sangue? D’Adesky, 2001 nos alerta para o fato de que apesar da

“inconsistência da noção de raça (...) o imaginário racista alimenta-se das semelhanças e diferenças fenotípicas da cor da pele até diversas características morfológicas. Portanto, se para a biologia a noção de raça realoca problemas insolúveis de definição que a tornam ultrapassada, sua importância, indubitavelmente, não pode ser negada. Porque a raça, queira-se ou não, permanece sendo um elemento maior da realidade social, na medida em que emprega, a partir de características físicas visíveis, formas coletivas de diferenciação classificatória e hierárquica que podem engendrar, às vezes, comportamentos discriminatórios individuais ou coletivos” . (p.46)

Afinal, o que é ação afirmativa? Lopes (2004) a define como

“ Política pública de preferência destinada a promover o acesso ao poder, ao prestígio e à riqueza a membros de um grupo social historicamente discriminado. Expressa-se, por exemplo, com relação aos negros, na garimpagem de talentos afro-descendentes e na destinação, a eles, de parte das vagas disponíveis, em universidades ou empresas, bem como de bolsas de estudo, treinamentos especiais e outras formas propiciatórias de

ascensão social, como compensação pelas dificuldades encontradas em um contexto social notoriamente adverso”. (p.28)

Parece ficar claro nas idéias do autor que a reclamação da população negra tem sentido porque as concepções construídas sobre os negros, as atitudes preconceituosas, discriminatórias e estigmatizantes que a sociedade mostrou em relação ao grupo são elementos que configuram um processo que se iniciou num passado remoto - a escravidão dos africanos e depois dos crioulos nascidos no Brasil – e se perpetuou até os dias atuais, em níveis diferenciados, que nos faz concordar com Gomes (2003) quanto ao fato de que o grande tema das Políticas de Ações afirmativas diz respeito à temática da Igualdade, tornando-se complexa e até paradoxal porque como praticar igualdade sem enfrentamento das diferenças? Gomes (2003) é um profissional do Direito e nos ajuda a refletir sobre o que o termo igualdade significa do ponto de vista da área.

“A noção de igualdade, como categoria jurídica de primeira grandeza, teve sua emergência como princípio jurídico incontornável nos documentos constitucionais promulgados imediatamente após as revoluções do século XVIII. Com efeito, foi a partir das experiências dos EUA e da França que se edificou o conceito de igualdade perante a lei, uma construção jurídico-formal segundo a qual a lei, genérica e abstrata, deve ser igual para todos, sem qualquer distinção ou privilégio, devendo o aplicador fazê-la incidir de forma neutra sobre as situações jurídicas concretas e sobre os conflitos interindividuais“. (p. 18)

Tais registros nos lembram que essas concepções estavam sendo construídas à época da instituição do liberalismo, princípio que divulgava que seria o indivíduo, dotado de capacidades singulares que deveria usar os espaços da liberdade para se tornar igual, ou seja, a igualdade estaria presente na sociedade e caberia ao indivíduo conquistá-la ou não. Conforme Gomes (2003) há nesta concepção uma abstração por “natureza e levada a

extremos por força do postulado da neutralidade que é estatal (uma outra noção do ideário liberal), o princípio da igualdade perante a lei foi tido, durante muito tempo, como a garantia da concretização da liberdade” e, por isso seria suficiente incluir a “igualdade no rol dos direitos fundamentais para se ter esta como efetivamente assegurada no sistema constitucional“ (p.18). Esse autor argumenta que: “as experiências e estudos do direito e política comparada, (...) têm demonstrado que, tal como construída, à luz da cartilha liberal oitocentista, a igualdade jurídica não passa de mera ficção” (p.18) passando a ser posta em dúvida por setores do direito e da política porque apresentava uma premissa de que todos teriam condições iguais de acessos a todos os bens do ideário liberal: Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Marcando esta perspectiva diferenciada, o autor afirmou que para ele seria, portanto, “a adoção de uma concepção substancial de igualdade, que levasse em conta sua operacionalização não apenas certas condições fáticas e econômicas, mas também certos comportamentos inevitáveis da convivência humana, como é o caso da discriminação”’. (p.19)

Ainda em Gomes (2003), há uma referência de que

“atualmente as ações afirmativas podem ser definidas como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero, por deficiência física e de origem nacional, bem como para corrigir ou mitigar os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego”. (p.27)

Os movimentos negros tanto no exterior quanto no Brasil têm buscado instrumentos com os quais possam fazer valer os direitos que estão previstos em leis e constituições no mundo todo. As Políticas de Ação Afirmativa podem ser entendidas como um instrumento para fomentar a cidadania se concordarmos que, historicamente, a percepção da cidadania

tem se dado como sendo o exercício dos direitos civis, e contempla a história das lutas pelos direitos humanos, as lutas pela afirmação de valores éticos como a igualdade, a liberdade, a dignidade de todos sem exceção, bem como a proteção legal destes direitos (ver também Bernardino & Galdino, 2004; o documento do Governo de Fernando Henrique Cardoso Construindo a democracia racial, 1998 e o Estatuto da Igualdade Racial – Projeto de Lei do Senado 213/2003).

Em relação aos afro-brasileiros aparecem dois impasses: a) se há o mérito de uma abordagem compensatória, apesar das estatísticas não deixarem dúvidas sobre o quanto o sistema escravagista influenciou a estratificação social e, portanto, foi causadora do direcionamento para o alto índice de desigualdade entre os herdeiros do sistema e, b) se o mérito será o de usufruir do que é considerado como justiça distributiva buscando a igualdade material para todos.

Há também uma outra questão que é: se as quotas são exemplo de ações afirmativas e, se assim forem entendidas, as mesmas poderão ser vistas como princípios-meios a serem utilizados instrumentalmente com o objetivo de propiciarem a participação dos afro-brasileiros em setores nos quais o grupo não fora inserido, com vistas a que haja uma melhor perspectiva de integração. Nesta análise, as quotas serão tidas como instrumentos ligados ao que está sendo nomeado como justiça compensatória pelos danos causados aos afro-descendentes no Brasil. Noutra análise, a modalidade nomeada justiça distributiva será pensada como toda ação que possibilite a proporcionalidade de igualdade, conforme o bem comum, dando a todos as mesmas oportunidades de participação garantindo os direitos, os privilégios e as obrigações. Importante registrar que, apesar das quotas, em algumas situações, serem vistas como causadoras de discriminação invertida, também devem ser analisadas como um instrumento emergente e emergencial com o qual os afro-brasileiros

poderão entrar no funil que poderá levá-los ao exercício da cidadania e, a toda a sociedade cabe continuar buscando outras ações afirmativas que venham a se colocar no lugar das quotas à medida em que a massa crítica da sociedade tenha mudado em relação ao ser negro no Brasil.

Ribeiro (1995) registra uma referência da situação de desigualdade que o negro herdou ao afirmar que

“ o alargamento das bases da sociedade, auspiciado pela industrialização, ameaça não romper com a superconcentração da riqueza, do poder e do prestígio monopolizado pelo branco, em virtude da atuação de pautas diferenciadoras só explicáveis historicamente, tais como: a emergência recente do negro da condição escrava à de trabalhador livre; uma efetiva condição de inferioridade, produzida pelo tratamento opressivo que o negro suportou por séculos sem nenhuma satisfação compensatória; a manutenção de critérios racialmente discriminatórios que, obstaculizando sua ascensão à simples condição de gente comum, igual a todos os demais, tornou mais difícil para ele obter educação e incorporar-se na força de trabalho dos setores modernizados. As taxas de analfabetismo, de criminalidade e de mortalidade dos negros são, por isso, as mais elevadas, refletindo o fracasso da sociedade brasileira em cumprir, na prática, seu ideal professado de uma democracia racial que integrasse o negro na condição de cidadão indiferenciado dos demais”. (pp. 234 e 235)

PARTE II

A Pesquisa Empírica

Um estudo empírico sobre a construção de subjetividades

Introdução

Na primeira parte dessa tese, que nomeamos Pesquisa teórico-conceitual apresentamos uma revisão bibliográfica com a intenção de contemplar os aspectos histórico-culturais, psicodinâmicos e sociodinâmicos pertinentes à temática que nos auxiliasse nas reflexões sobre a construção de subjetividades em afro-descendentes. Tomamos emprestados os registros de autores das áreas de História, Antropologia, sociologia, Psicologia do Desenvolvimento, da Psicanálise e da Personalidade para que pudéssemos discutir alguns temas tais como: escravidão, negritude, identidade, cultura, transmissão psíquica, trauma, vergonha, medo, humilhação social, exclusão, dentre outros e verificar se tais temas seriam confirmados pelos colaboradores/sujeitos. Adotamos uma perspectiva interdisciplinar dada a complexidade do objeto de estudo.

Nesta segunda parte, desenvolvemos cinco capítulos: o primeiro versará sobre aspectos teóricos do Materialismo Histórico Dialético abordado por Marx (1961,1990,1999 e 2000) e Sartre (1987 a e b); o segundo capítulo tratará da História de vida como técnica para a coleta de dados; no terceiro capítulo apresentamos e analisamos dois documentos históricos – o caso de uma mulher alforriada que vendeu a si mesma (Pontes, 1937) e a história do processo de *genere* de Simão Sardinha, filho de Chica da Silva (Furtado, 2003); prosseguindo, no capítulo quatro analisamos os dados dos relatos de história de vida dos três sujeitos de nossa amostra; no capítulo cinco fizemos as discussões a partir dos temas

apresentados pelos colaboradores colocando em relevo aqueles que aparecem como mais significativos para a temática da tese; por fim no sexto capítulo anotaremos algumas conclusões e considerações finais.

No presente estudo pusemos algumas questões que pudessem nos ajudar na compreensão do objeto que nos interessou. De acordo com Crochik (1998) em seu artigo “*Os desafios atuais do estudo da subjetividade na Psicologia*” deixou muito clara a importância de analisarmos alguns aspectos que considera como fundamentais quando se quer compreender como se dão os processos de subjetivação nos vários grupos que se estuda. O primeiro aspecto se refere à importância do delineamento e delimitação do objeto relacionando-o com as questões sociais. E um outro aspecto diz respeito à necessidade de utilizarmos áreas interdisciplinares. Seguimos tais diretrizes porque concordamos que ao estudar a subjetividade como um fato de interesse científico será necessário compreender como o mesmo tem sido construído por meio dos embates das relações. Em nosso caso queríamos saber como essas constituições ocorreram devido à terem sido forjadas em relações sociais vivenciadas com os senhores de engenho, bem como com os seus pares.

Exploramos as seguintes questões:

- a) Que influências os acontecimentos da escravidão exercem sobre o fenômeno de subjetivação de Afro-descendentes brasileiros?
- b) Quais repercussões traumáticas ocorreram e se as mesmas foram transmitidas entre gerações.
- c) A concepções do negro acerca de si mesmo que essa herança proporcionou.

- d) Como a Psicologia pode pensar e propor trabalhos que possam transformar/reconstruir essas concepções tanto para essa população quanto para a sociedade em geral ?

O tipo de estudo realizado foi descritivo valendo-se de fontes documentais direta e indireta. A primeira refere-se à bibliografia teórico-conceitual registrada na primeira parte desta tese e os relatos de história de vida dos colaboradores/sujeitos; a segunda diz respeito a dois documentos históricos – o caso de uma mulher alforriada que vendeu a si mesma (Pontes, 1937, p.133) e a história do processo de *genere de* Simão Sardinha, filho de Chica da Silva (Furtado, 2003) e, também as referências dos documentos do MEC – a lei 10.639/03 que discute o anti-racismo na Educação, o Estatuto da Igualdade Racial, de autoria do Senador Paulo Paim nomeado como Projeto de Lei 213/2003 e materiais do Ministério da Saúde do Programa -Saúde da População negra que são documentos que nos possibilitaram fazer relações com os outros organizando a tese como um todo. Para a operacionalização de nosso estudo usamos uma amostra levantada em campo e composta por:

- a) 02 sujeitos negros do sexo feminino, da periferia de Brasília;
- b) 01 estudante de Psicologia do sexo masculino;

O trabalho de campo foi feito em duas etapas: a primeira, exploratória, foi desenvolvida entre agosto/novembro de 2005, consistindo em contatos com os colaboradores para deixá-los a par da pesquisa. Isto foi feito por meio de conversas informais para que os mesmos se sentissem livres para aceitar ou não o pedido de colaboração. Das dez (10) pessoas contatadas, cinco (05) aderiram ao pedido. Solicitamos então um registro, no final de Novembro de 2005, de próprio punho, da suas de vida, o que

configurou a segunda etapa. No final escolhemos três (03) colaboradores porque os seus relatos eram os que mais se coadunavam com os nossos objetivos.

Realizamos uma Pesquisa de Campo porque desejávamos explorar duas formas de diálogo: com os relatos das histórias de vida que os colaboradores nos forneceram e com os relatos coletados em documentos antigos.

O enfoque foi qualitativo, pois a problemática levantada por nós aponta a necessidade de investigar o fenômeno de produção de subjetividades, em todos os aspectos elencados neste trabalho, perspectivando-o como totalidade complexa em um contexto sócio – histórico que será atualizado descritivamente e pela interpretação dos dados oferecidos pelos próprios colaboradores

Trabalhamos com a metodologia qualitativa, a qual pede uma atitude de maior comprometimento, uma vez que o pesquisador contará como participante do fenômeno a ser estudado, ou seja, tudo o que acontecer no contexto da entrevista terá valor para a formulação de interpretações. Junto com esse comprometimento, buscamos ter uma clareza do papel do pesquisador no sentido de que o mesmo precisa estar ciente de que o seu papel não lhe dá neutralidade, ou seja, tudo o que ele fizer e como fizer também será elemento de composição na coleta de dados e também nas interpretações. A sua qualidade como interlocutor vai contar o tempo todo.

Optar pela metodologia qualitativa parece ser necessário quando se quer saber de *pessoas em processo*, tentando compreender os sentidos, os significados dos fenômenos, levando em consideração as histórias individuais e coletivas e o contexto ambiental, seja natural ou construído.

Justificamos esta escolha porque no âmbito epistemológico essa abordagem adota uma concepção de ciência que consiste na compreensão dos fenômenos em suas diversas manifestações.

Outra justificativa aparece pelo fato de que a abordagem se centra numa perspectiva intersubjetiva. Acata a presença do pesquisador e dos pesquisados como marcadamente válidas e importantes para a composição das interpretações sobre o objeto estudado. Neste sentido há um pressuposto ontológico no qual o homem é tido como um projeto, como um ser em construção, esta mediada pelas relações com os outros e com o mundo.

Outro ponto fundamental dessa opção é que não podemos antecipar as interpretações antes de passar pela exaustiva leitura dos dados. Há que se fazer um exercício de atenção, humildade e paciência para que essas interpretações possam ser construídas a partir da análise dos conteúdos oferecidos pelos sujeitos da pesquisa. Os processos de subjetivação que são objeto da pesquisa tiveram existência por meio de palavras, gestos, ações, símbolos, textos, artefatos, obras, discursos e deverão ser compreendidos pelo exercício feito pelo pesquisador para captar os significados e os sentidos que os indivíduos deram às suas experiências.

Como reforço à nossa opção pela abordagem qualitativa, fizemos uso de cinco características que segundo Bogdan & Biklen (1994); Ludke & André (1986) e Trivinos (1987) dentre outros autores têm adotado no Brasil.

- a) A Pesquisa Qualitativa é descritiva – os dados foram recolhidos por meio de palavras e/ou imagens; os resultados registrados contêm unidades temáticas. Em nosso estudo tais unidades são: subjetividade, negritude, religião, cultura, trabalho, família, casamento, educação, etc., retiradas das narrativas dos colaboradores e nos discursos registrados nos documentos.

- b) Como investigadores qualitativos assumimos que o comportamento humano é fortemente influenciado pelo contexto, e procuramos conhecer o lugar onde se dão esses comportamentos;
- c) Para esse grupo de investigadores os processos são muito importantes, o que significa não haver uma preferência por resultados desvinculados dos mesmos. Confirmando essa premissa, o grupo ofereceu estratégias para identificar como o fenômeno se dá, quais as suas manifestações, quais são as percepções e representações que os sujeitos têm dos mesmos;
- d) Como investigadores qualitativos analisamos os dados partindo dos acontecimentos do cotidiano de nossos colaboradores teorizando o tempo todo a partir dos achados da realidade social;
- e) Nosso interesse recaiu em: 1) o significado e o sentido que o sujeito dá às suas experiências e 2) o modo como o sujeito significa.

Por querermos apreender e compreender as variadas perspectivas com as quais essas construções de sentido ocorrem e procedermos os registros o mais fidedignamente possível, respeitando as interpretações dos sujeitos pensamos que a escolha da abordagem qualitativa foi a mais adequada para o nosso objeto de estudo. Esta abordagem possibilita uma visão histórica e dialética dos fenômenos, isto é, uma visão que procure levar em conta os vários componentes de uma situação (tantos quanto possamos reunir) em suas situações e influências recíprocas, reais, o que também, em nossa opinião, foi coerente com a o referencial teórico. (André, 1995)

Procedimento para análise e interpretação dos relatos

Para esse procedimento usamos como método o Materialismo Histórico Dialético de Marx (1961, 1990,1999 e 2000 e Sartre, 1987 a e b) registrando-o enquanto material de orientação geral do estudo empírico e para a análise propriamente dita adotamos as abordagens do método Histórico-Dialético na vertente que é nomeada como progressivo-regressivo de Sartre (1987 a e b) para:

- a) Análise de dois casos que deram suporte para a reflexão sobre possíveis repercussões do sistema escravista nas relações, sociais, conforme a documentação histórica de Furtado (2003) e Pontes (1937);
- b) Estudo e análise dos relatos de três colaboradores que suscitaram as reflexões /discussões sobre o conceito de subjetivação e sua produção, bem como sobre as possíveis repercussões psíquicas no desenvolvimento das gerações de negros, posteriores a escravidão;

Para a metodologia de análise lançamos mão de uma abordagem qualitativa do discurso/linguagem que apareceram nas histórias de vida, nos dois casos e nos documentos escolhidos como material comparativo.

CAPÍTULO I

O materialismo histórico: uma teoria e um método

O alicerce filosófico do marxismo é um materialismo ressignificado a partir do materialismo filosófico²⁰, que de acordo com a sociologia (Johnson, 1997) tem dois significados: o primeiro faz referência aos valores culturais atribuídos à acumulação de bens materiais, identificando as pessoas de acordo com sua classe social, conforme o que possui; o segundo entende o materialismo como um método a ser utilizado para buscar a compreensão da vida social em todos os seus aspectos –biológicos, psicológicos, sociais, históricos, econômicos-; tendo uma origem material advinda da reprodução humana e da produção econômica de bens e serviços. Neste sentido, os processos de reprodução e produção são considerados como processos sociais essenciais, que influenciam o caráter básico dos sistemas sociais, as formas de vida a eles associados, os padrões de mudança histórica.

Para Marx, os homens são idéia e matéria e não um homem dividido, ou matéria ou idéia. Na concepção marxista, o homem não pode ser concebido como um ser abstrato,

²⁰ Materialismo é toda concepção filosófica que aponta a matéria como substância primeira e última de qualquer ser, coisa ou fenômeno do universo. Para os materialistas, a única realidade é a matéria em movimento, que, por sua riqueza e complexidade, pode compor tanto a pedra quanto os extremamente variados reinos animal e vegetal, e produzir efeitos surpreendentes como a luz, o som, a emoção e a consciência. O materialismo contrapõe-se ao idealismo, cujo elemento primordial é a idéia, o pensamento ou o espírito.

acima da história, pois ele próprio é história. Segundo Marx, são as relações sociais, isto é, homens vivendo socialmente, que realizam o movimento da história.

“Os homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material, produzem também os princípios, as idéias, as categorias, de acordo com suas relações sociais. Assim, estas idéias, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. São produtos históricos e transitórios”. (Marx, 1990, p. 94).

Visto desta forma, podemos perceber que os indivíduos para existirem concretamente dependem, portanto, das condições materiais da sua produção. A partir daí, Marx relaciona os fatos históricos que dão movimento à história da humanidade: o primeiro ato histórico para a existência dos indivíduos, em relação aos animais, é a produção. Para satisfazer a necessidade de sobrevivência, eles procuram trabalho. Em seguida, os homens, ao entrarem em contato com a natureza, não só transformam-na como também sofrem transformações. Quando o homem satisfaz uma necessidade, ele cria outra.

O fundamento dessa concepção materialista de Marx é o de que há um modo humano imperativo na produção social da existência. Para ele,

“o primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é , pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza. Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, ou por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida; passo esse que é condicionado por sua organização corporal” . (Marx e Engels, 1999, p.27)

Para Marx e Engels (1961,1990,1999,2000) as revoluções sociais são inteiramente interligadas às forças produtivas e, portanto, se os homens possuírem novas forças produtivas poderão modificar o próprio modo de produção, a maneira de ganhar a vida e, conseqüentemente, mudar as suas relações sociais. Afirmam, ainda, que o modo pelo qual

uma sociedade produz materialmente é fator determinante para a organização política e intelectual, o que vimos constatando em diferentes épocas e grupos sociais. Partindo da reflexão sobre as formas históricas das produções sociais, Marx (1983) descreve as leis do seu movimento e numa análise contundente chega a uma constatação de que essas leis exprimem, de certo modo, as relações sociais dos produtores por meio de suas atitudes produtivas. Neste sentido podemos entender que Marx investigou, principalmente, a gênese e a configuração do próprio sujeito, se concordarmos que este se constitui conforme os acontecimentos do contexto.

Encontramos em vários textos de Marx (por ex. 1961, 1983, 1990, 1999, 2000) uma identificação histórica, de várias divisões periódicas de acordo com a organização do trabalho humano (comunismo primitivo- Ásia), escravismo (Grécia e Roma), feudalismo e burguesia, fazendo referências às formas de vida que foram construídas de acordo com a contextualidade da época.

Embora o seu material tenha sido ancorado na Economia, não podemos esquecer que ao analisá-los o principal pressuposto foi o de uma “concepção da realidade como processo de produção e reprodução do homem social” e que “economia não é apenas produção de bens materiais, ela é a totalidade desse processo de produção e reprodução do homem, como ser humano–social”. (Kosik (1976, pp. 171,172 e 173). Entendemos que há neste pensamento uma visão de que o humano se dá na relação sujeito-objeto pois ao mesmo tempo em que há produção de bens (pelo homem), há também, a produção de relações sociais, do fazer-se homem-humano-social.

Na teoria marxista

“o ser social não é substância rígida ou dinâmica, ou uma entidade transcendente que existe independente da práxis objetiva: é o processo de produção e reprodução da

realidade social, vale dizer, é 'praxis' histórica da humanidade e das formas de sua objetivação." (Kosik,1976, p. 176)

Esclareçamos que na concepção do materialismo histórico a práxis é “a esfera do ser humano, não é atividade pratica contraposta à teoria, é determinação da existência humana como elaboração da realidade.” (Kosik,1976, 76) A práxis se articula com o humano em todos os seus aspectos –biológicos, psicológicos, sociais, históricos, econômicos- e é por meio dela que o humano se manifesta, com as suas vivências de afetos apresentados no cotidiano de toda a sociedade. Portanto, é atividade produzida historicamente e, como tal, produz a relação sujeito-objeto, apresentando a realidade humano-social.

De acordo com Johnson (1997), Marx utilizou o termo Materialismo Histórico para dar referência à toda ação intencional do processo criativo, por meio do qual os indivíduos trabalham, produzem bens e se relacionam com o mundo e com os outros. A práxis, neste sentido, é posta no cerne da existência humana que inclui os pensamentos, os sentimentos, as linguagens e atos, ou seja, engloba as teorizações/abstrações, as quais se apresentam nas ações dos indivíduos.

Marx agregou ao materialismo histórico uma perspectiva dialética, entendida como teses e antíteses sobre determinado fenômeno, que deverá resultar em sínteses, ou seja, parte do pressuposto de que há contrários que estão presentes em todas as situações e que serão exatamente estes contrários que deverão ser observados, pensados e mostrados de acordo com uma atitude científica, o que dará suporte para a divulgação como um relevante conhecimento para toda a sociedade.

Os adeptos do materialismo histórico - dialético afirmam que a matéria não é uma realidade passiva e inerte, como afirmam os metafísicos, e que somente se transforma sob ação de forças que sobre ela atuam; ao contrário, ela é essencialmente dinamismo e

movimento. Para os que concordam com os pressupostos do materialismo marxista, não há matéria sem movimento e muito menos movimento sem matéria.

A Dialética

A dialética que aparece no pensamento de Marx é uma tentativa de superação da dicotomia entre sujeito e objeto. Entretanto, na história do pensamento humano, a dialética surgiu muito antes de Marx. Na Grécia antiga ela foi anotada como a arte do diálogo, a arte de conversar. Na versão de Sócrates a mesma foi empregada no desenvolvimento de sua filosofia, o que fica muito claro em sua maiêutica. Platão a utilizou em seus diálogos. Neste entendimento, a verdade seria atingida pela relação do diálogo pressupondo minimamente duas instâncias, em um diálogo que aconteceria sob um princípio de identidade, entre os iguais. No entanto, tal posicionamento teria sido precedido por uma visão distinta, principalmente encontrada em Heráclito, pois, para ele, a conversa existiria somente entre os diferentes, denotando que não seria a concórdia a condutora dos diálogos, mas, ao contrário, a divergência. Neste aspecto podemos pensar que haveria uma acentuação positivada das divergências como constituidoras dos diálogos, o que nos faz pensar numa aproximação com os pressupostos da dialética de Marx, que valoriza as contradições como princípio da busca da compreensão das relações na sociedade como um todo. Heráclito nos dá a idéia de movimento do pensamento, a idéia da contraditoriedade da vida, da natureza, do mundo, pois para ele “ todas as coisas fluem e se alteram sempre, mesmo no mais imóvel existe um invisível fluxo e movimento.” (Durant, 1996) Nesta perspectiva, a lógica dialética já se afirmava como uma possibilidade de compreensão da realidade como um acontecimento contraditório e em permanente transformação (Konder, 1981), contrapondo-se à lógica formal, estática, que não aceita a contradição, o conflito.

Para Marx, a lógica formal sendo dual, separa o sujeito do objeto e, por isto, se mostra insuficiente para oferecer uma compreensão da totalidade dos fenômenos. No pensamento marxista, o importante será descobrir as leis dos fenômenos, sua gênese; necessário será captarmos, acuradamente, as articulações que estão nesta gênese, analisar os processos de suas construções, suas conexões com outros fenômenos, o que poderá ser feito por meio de estudos dos movimentos dos sujeitos, da sociedade, observando as contradições do mundo, presentes nas relações entre os homens.

A dialética marxista postula que as leis do pensamento correspondem às leis da realidade. A dialética não é só pensamento; é pensamento e realidade a um só tempo. A matéria e seu conteúdo histórico ditam a dialética do marxismo; a realidade é o que se apresenta e “a dialética é ciência que mostra como as contradições podem ser concretamente (...) idênticas, como *passam uma na outra*, e que mostra também porque a razão não deve tomar essas contradições como coisas mortas, petrificadas, mas como coisas vivas, moveis, lutando uma contra a outra e passando uma na outra através de sua luta (...)” (Lefebvre, 1983, p. 192 e 193)

O método Materialista Histórico-Dialético

Devido à significância dessa junção surge um método que foi nomeado como Materialismo Histórico-Dialético, tendo em seus princípios: a) a importância de se estudar a história da constituição dos fenômenos e a exigência de um esmerado exercício; b) uma exploração das várias conexões entre elementos desses processos históricos, os quais a princípio poderiam parecer isolados e que no final poderão nos mostrar o complexo movimento de construção dos fenômenos sociais.

Enquanto método, o materialismo histórico e dialético é um instrumento de análise, uma maneira de abordar a realidade, de estudar os fenômenos da sociedade. Por estar ancorado na concepção marxista, o método só será correto se refletir as leis objetivas da própria realidade, ou seja, deverá ser usado cientificamente para as leis mais gerais da natureza, da sociedade e dos pensamentos. É dialético porque leva em consideração os processos de mudança, de permanente transformação dos fenômenos, de um permanente vir-a-ser de toda a sociedade.

O método materialista histórico-dialético caracteriza-se pelo movimento do pensamento que inclui a materialidade histórica da vida dos homens em sociedade, ou seja, nos incita a descobrir quais são as leis fundamentais que definem as formas de vida dos homens nos vários momentos da história da humanidade. Para o método do materialismo histórico dialético a base do desenvolvimento do mundo é objetiva e real; as subjetividades, as idéias, são os reflexos deste mundo, destas formas de vida (Lefebvre, 1983).

De acordo com Fazenda (1994) para que possamos entender o que é o método materialista histórico-dialético será preciso buscar respostas à seguinte questão: “como se produz um determinado fenômeno social?” Isto significa que haverá uma necessidade de pesquisar as “leis sociais” dos fenômenos, sua gênese histórica, as “forças reais” que os constituíram.

Marx (1983) utilizou o método dialético para explicar as mudanças importantes na história da humanidade através dos tempos. Para o autor devemos descobrir não só a lei que as rege, à medida que elas têm forma definida e estão numa relação que pode ser observada em determinado período de tempo. Neste sentido, o mais importante será entendermos que existe uma lei de modificação, de desenvolvimento, isto é, [como se deu/dá a] transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. Uma vez descoberta essa lei,

examinar detalhadamente as conseqüências por meio das quais ela se manifesta na vida social. Por isso Marx só se preocupou com uma coisa: provar mediante criteriosa pesquisa científica a necessidade de determinados ordenamentos de relações sociais e, na medida do possível, verificar de modo íntegro os fatos que lhe servissem de ponto de partida e de apoio.

Torna-se claro que ao estudar determinado fato histórico, ele procurava seus elementos contraditórios, tentando encontrar aquele elemento responsável pela sua transformação num novo fato, dando continuidade ao processo histórico. E é isto que ele perspectivou para a utilização de seu material, que ao mesmo tempo é uma teoria e um método, o que nos leva a pensar sobre o como fazê-lo. Tomando o aspecto dialético do método poderemos entender um pouco mais esse chamado e, conforme Kosik (1976),

“a dialética trata da “coisa em si”. Mas a “coisa em si” não se manifesta imediatamente ao homem. Para se chegar à sua compreensão, é necessário fazer não só um certo esforço, mas também um *détour*. Por este motivo o pensamento dialético distingue entre representação e conceito da coisa...”. (p.9)

Nos interessa pensar a partir da idéia do “*détour*”²¹ que o importante será o movimento de partir dos fatos empíricos que apresentem na realidade para superar /ultrapassar as primeiras impressões, alcançando o cerne do problema a ser investigado. Neste sentido, o que se almeja é atingir a realidade concreta, pensada, o que configura um processo de busca do “(...) conhecimento da realidade histórica [que] é um processo de apropriação teórica – isto é, de crítica, interpretação e avaliação de fatos – processo em que

²¹ Detour é definido no *Le Larousse de Poche* (2003, p. 238) como “trajet sinueux, chemin plus long que la voie directe”.

a *atividade* do homem, do cientista é condição necessária ao conhecimento *objetivo* dos fatos.” (Kosik (1976, p. 45)

Do que foi exposto, podemos pensar que o materialismo histórico é o método dialético e que este é o materialismo histórico, ou seja, ambos são uma única e mesma coisa. Mas é necessário distinguir que o materialismo histórico é produto e condição do método dialético e que o método dialético é produto e condição do materialismo histórico.

Uma grande contribuição do método será o auxílio na busca da compreensão dos fenômenos partindo das categorias mais simples, empíricas para chegarmos nas categorias sínteses das múltiplas determinações, as quais se apresentarão como uma realidade concreta, pensada. Tais fenômenos são as condutas humanas que precisam ser apreendidas em seu sentidos .

O materialismo histórico dialético na perspectiva sartreana: o método progressivo-regressivo

No texto *Questão de Método*, Sartre (1987, p. 178) nos chama a atenção para o direcionamento científico da proposta do materialismo dialético ao afirmar que a compreensão é “este conhecimento [que] é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais”, caracterizando o aspecto progressivo do método sartreano. Esse autor, no movimento de compreensão há uma simultaneidade progressiva, que se encaminha na direção do resultado objetivo, e uma regressão que se dirige à condição original, o que dá um significado da compreensão como sendo a vida real, “o movimento totalizador que ajunta a meu próximo,

a mim mesmo e ao ambiente na unidade sintética de uma objetivação em curso.” (p. 179)

Sartre afirma que “o método marxista é progressivo porque é o resultado, em Marx, de longas análises” e noticia que o seu método é heurístico por utilizar, simultaneamente, tanto a regressão quanto a progressão, tendo o mesmo cuidado que o marxista, no que se refere à realocação do homem no seu quadro, que é de ser histórico. Partindo desta afirmação, apresenta a relevância de seu método porque, para ele, tal método permite solicitar

“ à história geral que nos restitua as estruturas da sociedade (...), seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam. Assim, temos de início um conhecimento totalizante do momento considerado, mas em relação ao objeto de nosso estudo, este conhecimento permanece abstrato”. (p. 180)

Poderemos delimitar o objeto dentro do processo histórico e, paralelamente, o processo histórico no objeto, numa versão abstrata. No seu método denominado existencialista, por querer ser *heurístico* exercitará um “vaivém”: “determinará progressivamente a biografia, aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia”, apresentando a extensão das possibilidades, dos instrumentos que a época disponibilizou para a construção dos projetos dos sujeitos. Nisto se mostra a exigência de um estudo compreensivo das estruturas, dos papéis, das concepções, como elementos que nos auxiliem no conhecimento e entendimento das multiplicidades, das contradições das condutas e, principalmente as rupturas das gerações vividas em varias épocas e contextos porque “ de uma geração a outra, com efeito, uma atitude, um esquema, podem fechar-se, tornar-se objeto histórico”, acontecimentos que são observados nas vivencias simbólicas das sociedades (tais como as idéias sobre o ser humano, concepções sobre o negro, rebeliões

dos escravos, os suicídios, a lei do ventre livre, racismo, etc no que se refere ao nosso trabalho).

De acordo com o autor “a ação e a vida do homem que devemos estudar não podem reduzir-se a estas significações abstratas, a estas atitudes impessoais”, ao contrario será a “volta ao objeto e o estudo de suas declarações pessoais“ olhadas como inseridos no contexto, na grade dos instrumentos coletivos” que darão o *diferencial*, o que será “a diferença entre os ‘Comuns’ e a idéia ou a atitude concreta da pessoa estudada, seu enriquecimento, seu tipo de concretização, seus desvios, etc., que devem antes de tudo nos esclarecer sobre o nosso objeto”. Teremos, neste sentido, a perspectiva de singularidades na coletividade, ou de outro modo, a possibilidade de se trabalhar do particular para o geral e vice-e-versa, sem cairmos no individualismo, porque, o objeto será analisado num vaivém que confirma a dialética tanto em Marx quanto em Sartre.

Quanto ao seu método propriamente dito, Sartre (1987) o entende como um método que, na parte regressiva, ilustra os fatores biográficos, os condicionamentos históricos-econômicos-sociais nos quais o sujeito investigado esteja inserido e, na parte progressiva, considera o sujeito como uma totalização, um projeto resultante de todos os fatores que a instrumentalidade das sociedades dispõem, bases da existência. Sendo existencialista afirma que uma característica fundamental do *humano* é a sua capacidade de superar as situações adversas e, com esta superação por meio do trabalho e de ações, chegar a realização de seu projeto, que é perpassado por possibilidades instrumentais, porque, para ele, “ a conduta mais rudimentar deve ser determinada ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ele tenta fazer nascer”. Nesta perspectiva o futuro (o projeto) aparece como possibilidade, como projeção. Fortalecendo ainda mais a reflexão Sartre acreditava que “ a especificidade do ato

humano que atravessa o social, conservando-lhes as determinações, (...) transforma o mundo sobre a base de condições dadas.” (pp.151, 152, 172 e 173)

Sartre (1997) fortalece nossa argumentação com seu entendimento de que o projeto de vida do ser humano deve ser pensado na perspectiva da subjetivação, da objetivação e da temporalidade, como momentos de integração entre passado, presente e futuro que se fundem na presentificação da constituição do ser-no-mundo.

Portanto, podemos dizer que a análise dos fenômenos poderá ser efetivada se conseguirmos descobrir sua mais simples manifestação, e em seguida, ao nos debruçarmos nela, elaborarmos abstrações, teorizarmos, chegarmos a uma adequada compreensão dos significados destes fenômenos nos aspectos progressivos e regressivos, pois

“ as significações vêm do homem e de seu projeto mas se inscrevem por toda a parte nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, a todo instante, é sempre significativo e as significações revelam-nos homens e relações entre os homens através das estruturas de nossa sociedade e (...) estas significações não nos aparecem senão na medida em que nós mesmos somos significantes. Nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa: não é senão um momento de nossa práxis, uma maneira de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele”. (p. 179)

Em nosso caso, partindo do estudo de um determinado processo de subjetivação (de sujeitos negros), numa determinada contextualidade, organizando reflexões sobre as relações cotidianas entre negros e não negros, poderemos pensar sobre esta categoria simples, empírica (as relações raciais) e, partindo da gênese desse processo, nos aproximarmos da compreensão de outros processos de subjetivação da população negra.

Analisar os processos de subjetivação a partir de reflexões empírico-teóricas para compreendê-lo em sua concretude, pede uma reflexão sobre as contradições das relações raciais em nossa sociedade, sobre as possibilidades de superação de suas condições

/gêneses conflituosas e perspectivar para o cotidiano do trabalho do psicólogo, ações que possam contribuir para a humanização do conjunto de seres humanos da sociedade.

Com estes apontamentos e reflexões acreditamos poder contribuir para o incitamento de outros profissionais da psicologia que queiram refletir sobre a necessidade de buscarmos instrumentos que nos auxiliem na busca de formas de superação, de transformações em nossas ações como profissionais, como estudiosos dos processos de desenvolvimento humano. Trata-se de um grande desafio, o de refletir sobre a superação da lógica formal da ciência moderna freqüentes nas praticas psicológicas, lógica que, em ultima análise, tem fortalecido a dicotomia sujeito-objeto.

Os apontamentos que fizemos sobre o método intentam contribuir para que cada profissional construa sua prática por meio de leituras da complexidade da realidade, pensando que este processo de reflexão possa auxiliar na compreensão de que o principio da contraditoriedade nos mostra uma questão muito importante: a alienação dos homens. O maior desafio que o método nos apresenta é, na verdade uma permissão, mas também é uma exigência de que, nas nossas ações cotidianas, nossos pensamentos exercitem movimentos lógico-dialéticos para interpretarmos mais adequadamente a realidade, objetivando uma melhor compreensão para uma efetiva transformação.

Nos parece oportuno encerrarmos com a décima primeira tese de Marx (1979) contra Feuerbach que é esclarecedora a este respeito: “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. (p.111)

Capítulo II

História de Vida : uma técnica para fazer pesquisa

As histórias de vida são as obras, grandes ou pequenas, construídas durante o ciclo vital. Como uma obra compõe-se de enredo, personagens, épocas, e são repletas de emoções, de afetos e desafetos, de facilidades e dificuldades e que, a cada momento, poderá ser refeita, de acordo com o que acontecer, tanto no âmbito particular quanto no coletivo. Como guardamos tudo? Como conseguimos reatar e relatar tudo ou quase tudo? São as memórias, as lembranças que, ao serem solicitadas, vão fornecendo o material a ser reconstruído e atualizado.

Ao relatarem as suas histórias, as pessoas falam de seus desenvolvimentos, crescimentos, dos encontros e desencontros das várias gerações, das questões políticas, dentre outras. Ao discursar os indivíduos nos oferecem “a variedade de gêneros de discurso” que podem nos “revelar a variedade dos estratos e dos aspectos da personalidade individual, e o estilo individual pode relacionar-se de diferentes maneiras com a língua comum.” (Bakhtin, 1997, p. 283)

Neste sentido, os tipos/gêneros de discurso são vistos como formas que as pessoas usam para concretizar a elaboração da sua história. Também é importante anotar que a heterogeneidade dos gêneros dos discursos inclui: as replicas dos diálogos do cotidiano, os relatos familiares, a carta, o bilhete, as ordens militares e todo tipo de documento oficial. O uso de um ou mais destes gêneros vão se constituindo nos estilos particulares de comunicação de enredos que as pessoas constroem para si mesmas e para o social.

Na perspectiva lingüística, os discursos se referem a combinações de elementos lingüísticos que os falantes utilizam para exprimir os pensamentos, para falar de experiências tanto do mundo exterior quanto do mundo interior.

Marx e Engels em *A ideologia Alemã* (1997) escreveram que

“a produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de comportamento material. (...) Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias, etc, mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas.” (pp. 36 e 37)

Podemos entender que para os autores acima citados, a linguagem não é uma realidade autônoma, pois como outras produções humanas, é expressão da vida real e, para eles, a linguagem é a consciência real, porque esta (...) “jamais pode ser outra do que o ser consciente, o ser dos homens é o seu processo de vida real.” (p. 7)

Bakhtin (1997/2002, pp. 35e 36) afirmou que “consciência individual é um fato sócio-ideológico”, neste entendimento, portanto, o que dá realidade à consciência é a linguagem, visto que é esta última que permite a forma e a existência da primeira, por meio dos signos criados por um grupo organizados no curso de suas relações sociais. Os signos são os alimentos da consciência individual, a matéria de seu desenvolvimento, e a consciência reflete sua lógica e suas leis. A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social.

Dentre os vários materiais - imagens, gestos, palavras-, tidos pelo autor como “abrigo” da consciência, optamos por utilizar as palavras, pelo fato de que elas têm uma função de signo e “é o modo mais puro e sensível de relação social”. (p. 36)

A palavra é entendida por Bakhtin como um material singular da comunicação na vida cotidiana, como uma produção tanto do consenso entre os indivíduos quanto do indivíduo em particular, indicando o seu “papel (...) como material semiótico da vida interior, da consciência (discurso interior. Para a consciência, a palavra será “o material flexível, veiculável pelo corpo”, e, este último será o meio para o desenvolvimento da primeira. (p. 37)

É neste sentido que a palavra é vista como signo social e utilizada para compreender a sua função de instrumento da consciência, porque enquanto signo apóia e acompanha todos os signos não verbais, tais como rituais, religiosos, teatro, comportamento humano, etc. Ela se faz presente “em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação” por estar implicada em todo o tipo de construção comunicacional, seja oficial ou ordinária, por apresentar possibilidades de interiorização e, principalmente, por ser “presença obrigatória, como fenômeno acompanhante, em todo ato consciente, todas essas propriedades fazem dela o objeto fundamental do estudo das ideologias”. (p. 38)

Na conversação do cotidiano ou ordinária, podemos reconhecer a incidência das determinações sociais que a linguagem sofre e, também entender porque para os autores citados e outros a linguagem é considerada um instrumento ou ferramenta psicológica e que é por meio dela que os indivíduos estabelecem as inúmeras relações com aqueles que os cercam, produzindo os sentidos para as vivências. Isto se refere a que o sentido se produz

na interação e a mesma não inclui somente alguém que esteja presente no momento,mas todos os outros que, de alguma forma fazem parte da historia de cada um.

Segundo os autores acima citados para tentarmos entender o psiquismo humano, precisaremos entender a linguagem como um fenômeno que pertence a diferentes domínios: individuais, social, físico, fisiológico, e psicológico, o que significa dizer que a linguagem suporta determinações sociais e também possui uma certa autonomia em relação às formações sociais. Portanto podemos entender que as práticas discursivas aparecem permeadas por diferentes modos de vida, porque está ligado ao contexto sócio-histórico, os quais são dotados de significados e sentidos produzidos pelo grupo e, apossando-se deles, os indivíduos constroem os seus significados e sentidos, pautados nas internalizações e interpretações que serão referentes à história social e psíquica de cada um.

Neste sentido, encontraremos discursos de natureza completamente diferentes, usando os mesmos elementos semânticos. Por exemplo: tristeza, alegria, frustração, fracasso, sucesso, vergonha, humilhação, trabalho, podem ser elementos semânticos para um grupo de indivíduos, mas cada um irá produzir um discurso diferenciado, pessoal, ou seja, em cada um desses discursos aparecerão significados e sentidos ancorados nas história de vida de cada individuo.

Para o nosso interesse é fundamental lembrar que as coerções da ideologia se fazem presentes nos vários discursos e, no caso da população negra, vemos como as palavras, a linguagem, os discursos - científicos e do cotidiano da sociedade -, trazem, sem sombra de duvidas, as marcas das determinações sociais que se realimentaram constantemente.

A história de vida é uma técnica específica de fazer pesquisa muito utilizada pelos historiadores por sua adequada utilidade na busca de compreensão de fatos que ocorreram há muito tempo, ou seja, ao lançar mão da memória das pessoas, concretizaremos um forma de documentação, de registro repetindo uma modalidade que era exercitada, tradicionalmente, em civilizações antigas.

Com o uso desta técnica poderemos obter os depoimentos que auxiliam na criação de um quadro histórico e possibilita a completude dos registros de documentos escritos servindo a diversas áreas que se interessem por trabalhar com o ser humano. Para a nossa proposta de trabalho utilizar a técnica de história de vida foi significativa pois acreditamos que as narrativas dos colaboradores além de falar de coisas que nos interessava como material de pesquisa, também registrou os sentimentos, as ações, as relações que essas pessoas tiveram e, portanto, são vistas, por nós, como elemento que permite qualificar a investigação psicológica dos processos de construção de suas subjetividades.

Valendo-nos dos aspectos do dialogismo, podemos dizer que ao contarem suas histórias estas se concretizaram, uma vez que embora somente uma pessoa estivesse discursando, apresentaram neste discurso tantas pessoas quantas a lembrança pode trazer para a construção da história e, por outro lado, fizeram um exercício de resgate da memória individual e coletiva.

Investigamos, representativamente, os processos de subjetivação de afro-brasileiros para saber como foram construídas as relações sociais dessas pessoas, com quem foram construídas, quais foram os embates que ocorreram, quais os sentimentos que tais vivências geraram e, também como ocorreu a co-gênese desta história, pois, com certeza, a revelação das histórias foi diferente de acordo com a interação pesquisador-pesquisado, ou seja, cada um dos colaboradores trouxe uma história direcionada para a relação que se estabeleceu

com o pesquisador, o que para nós confirma a opinião de Lakatos (1999) de que a história de vida é vista como um documento e como técnica de coleta de dados. Em ambas as visões o que fica claro é que o uso da narrativa se fará presente, de modo pessoal e subjetivo. Ela é documento porque traz o registro de experiências vividas pelas pessoas no decorrer de suas existências e também é nomeada como “documentos íntimos”, “documentos pessoais” ou “documentos humanos”. (p.136)

Enquanto técnica para concretizar este estudo atendeu muito bem as nossas necessidades como pesquisadores, uma vez que revelou uma preocupação – do autor- com a fidelidade das experiências e interpretações do mundo revelado. Isto ocorreu por meio de entrevistas abertas, na qual o entrevistado fez um relato de sua história pessoal e não de um fato ou evento como pode ocorrer na história oral. Aqui se coloca como fundamental a subjetividade de quem fala, as lembranças de seus afetos familiares, como por exemplo apareceram nas falas de nossos sujeitos S1, S2 e S3 (pp. 204 a 211) ; as dificuldades nas relações raciais na família e outras Instituições como nos apresentaram S1,S2, S3. Isto nos ajudou a perceber que a partir do relato dos fatos, das suas experiências os colaboradores organizaram suas histórias de vida seguindo um fluxo de acordo com a nossa interlocução, o que permitiu o nosso conhecimento e compreensão sobre os processos de subjetivação vivenciados por eles; como essas pessoas construíram as suas histórias particulares; a história das conquistas, dos trabalhos, das criações, dos sofrimentos de cada um deles, o que nos revelou “a concepção que [cada] indivíduo tem de seu papel e de seu status nos vários grupos aos quais faz parte” (Nogueira, 1968, p. 139) e quais as suas contribuições para as histórias do seu contexto - ser afro-brasileiro - e também revelar uma versão diferenciada de uma história já divulgada.

As narrativas que compuseram as histórias de vida, por meio dos enunciados, nos mostrou o processo de elaboração de significados, revelado enquanto as pessoas fizeram os seus relatos, o que permitiu uma interpretação, a partir desses relatos (e outras fontes) dos itinerários de vida de um sujeito social, constituído pelas vivências do cotidiano (Spink, 1995 e 1999).

Para Bakhtin (1994), os enunciados e as vozes descrevem o processo dialógico que ocorre numa conversação. Os enunciados de uma pessoa estão sempre em contato com ou são endereçados a uma ou mais pessoas e, também os diálogos são internos. As várias vozes que aparecem compreendem esses interlocutores que serão pessoas presentes ou presentificadas nos diálogos. Neste sentido, a história de vida atende aos propósitos do estudo pois nos oportunizou conhecer e compreender como tem sido a construção de suas subjetividades por meio da fidelidade dos relatos das experiências e interpretações sobre o mundo, o que nos permitiu a criação conjunta de um quadro das formas de vida dos colaboradores.

O narrador de uma história de vida fala da construção (ou tecitura) de uma jornada inteira. Quando uma pessoa fala de si, com certeza falará também daquelas que foram as vozes significativas -positivas ou negativas- para a sua constituição como sujeito, tal como é em seu meio cultural, o que dá uma amplitude maior para a coleta de dados qualitativos do que em outras fontes/técnicas. Isto ocorre porque tal técnica permite que sejam recriadas uma multiplicidade de pontos de vista, a partir de vários entrevistados, gerando uma polifonia, as multivozes que Bakhtin discute em sua teoria.

A história de vida é também uma narração de atividades (ações) humanas que são a essência do homem, a realidade, o conjunto das relações sociais (Marx, 1985). Podemos

argumentar que as atividades das pessoas são ao mesmo tempo a sua historia e a história do contexto social.

Numa perspectiva histórica, as histórias de vida são significativas porque revelam a construção de uma história do indivíduo e do seu universo social. Trabalhar com o registro de narrativas será buscar conhecer, descrever e compreender quais foram as matérias primas e as ferramentas utilizadas nessas construções. Também as questões psicológicas e simbólicas são passíveis de serem vistas, dando espaço para a discussão sobre a subjetividade, pois ainda que muitos tenham presenciado/vivido a mesma situação, cada um a preencherá de significados particulares – fenômenos -, de acordo com as suas percepções, sentimentos, emoções, formas de pensar as coisas do mundo.

O indivíduo neste contexto não é passivo, ao contrário, qualquer atividade (e também não atividade, no sentido de dinamismo da sociedade/movimento visível) será contemplada na história do outro. A história de vida é também a narração de micro e macrorelações, isto é, mesmo que não estejamos perto das outras pessoas as nossas ações as afetam e vice-versa. Ela é a efetiva concretização das histórias, pois ao narrar, neste exato momento a própria pessoa organiza, reordena, busca “as melhores palavras” para contar a sua história, querendo que o outro o entenda. (Bakhtin, 1997)

A história de vida, particular, é fundamentalmente a comunicação de uma sabedoria prática, de um saber de vida e de experiência e se queremos saber como as pessoas deram significados e sentidos às suas vivências, parece ficar claro que a história de vida e seus assemelhados poderão ser um material basilar para as investigações.

De acordo com a concepção marxista, o homem usa ferramentas para se relacionar com a natureza. A isto se dá o nome de relação instrumental. Para a questão da história de vida a ferramenta principal é a linguagem, a qual é utilizada para relacionar as atividades práticas

com as teorias, ou seja, o fazer das pessoas cotidianamente ligados às suas teorias sobre esse fazer e tudo o que acontece em sua volta, configurando uma práxis. Neste sentido, o exercício a partir das narrativas é o de ressignificação de toda a história vivida.

O uso das narrativas neste estudo nos auxiliou no exercício de conhecimento e compreensão dos processos de subjetivação desses afro-brasileiros e, a partir deles, o exercício de generalizações para os afro-brasileiros em geral e, também se mostrou como um exercício de humanização das técnicas, pelo fato de que a história de vida exige um contato direto do pesquisador com o pesquisado e, nesse sentido, caberá ao primeiro se colocar frente à realidade de uma forma que possibilite o estabelecimento de empatia com os colaboradores.

Capítulo III

Análise de documentos históricos

1) O processo de *genere* de Simão Sardinha

Dando ênfase a um dos aspectos importantes dessa tese- o branqueamento- citaremos e analisaremos partes do processo de *genere* de Simão Pires Sardinha, filho mais velho de Chica da Silva, com Manuel Pires Sardinha, seu proprietário. Simão teve interesse em ser cavaleiro da Ordem de Cristo instituição existente no século XVII, na qual, inicialmente, só ingressavam aqueles que fossem nobres de nascimento; depois mudaram-se os estatutos e, pessoas de grupos/setores financeiros e comerciais, que haviam ascendido na escala social, começaram a ser aceitas. Para que ocorresse a aceitação era preciso saber “o lugar que cada indivíduo ocupava na sociedade [o que] se baseava na linhagem; assim as honras ou mazelas derivadas do nascimento eram transmitidas de geração para geração”.

Simão Pires Sardinha estava fora dos critérios para a aceitação porque era filho de uma relação ilegítima entre um senhor e sua escrava. Como fazer se ele possuía “o obstáculo quase intransponível para a concessão do hábito [que era] a descendência escrava, já que ilegitimidade e mulatismo eram “defeitos” passíveis de dispensa real.” (Furtado, 2003; p. 59) O rapaz utilizou estratégias que escondessem suas origens, como descendente de escravo e de seu nascimento, arrolando falsas testemunhas para os depoimentos sobre sua origem.

Partindo desta estratégia reelaborou toda a sua história, subtraindo ‘as imperfeições’ que possuía por herança. Consta que o uso dessas testemunhas e de suas “evasivas” durante

os depoimentos foram suficientes para a conquista do posto. Para a nossa reflexão nos interessa registrar a citação de um dos depoentes – Baltazar Gonçalves de Carvalho- no processo (Furtado, 2003; p. 63), porque a mesma ilustra a temática sobre o embranquecimento como ideologia experienciada por todos os membros da sociedade desde as mais antigas épocas até a atual e, neste caso podemos corroborá-la utilizando um documento que mostra a importância que era dada à herança marcada pela condição social e, principalmente pela cor da pele. Em seu depoimento Baltazar Gonçalves de Carvalho disse que Chica era

“ filha legítima do capitão dos auxiliares Antonio Caetano de Sá e de Maria da Costa, que possuíam muitos cabedais e uma copiosa escravatura, sendo esta de cor parda e, por consequência, sua filha, mãe do habilitado. Já neste, fica em terceiro ou quarto grau, porém vivendo todos com uma excelente reputação e à luz da nobreza, com muita riqueza e fazendo a primeira figura naquele continente, visitados das [sic] primeiras pessoas”. (p.63)

Devemos prestar atenção a esta intromissão dos padrões da ideologia, que se assenta nos valores, crenças e hábitos dos brancos e, portanto, quem possuía a marca da cor por origem e descendência não poderia ingressar nos grupos da elite e do poder a não ser que fizessem como Simão Pires Sardinha fez, ou seja, negar primeiro a sua herança de marca, o que em alguns momentos lhe valeu, mas como vimos registrado por Furtado, (2003, p. 246) nem o fato de ter nascido de uma mulher parda com um homem branco ou ter uma fortuna lhe deu a garantia de obter uma efetiva e permanente inclusão na sociedade da época.

2) Uma mulher original

Joanna Baptista, cafusa, nascida livre, mas sentindo-se incapaz para viver na liberdade, resolve vender-se a si própria.

“Escritura de venda que faz a cafusa Joanna Baptista de si própria e de ser escrava de Pedro da Costa por preço e quantia de 80\$000, como abaixo se declara. Saibam quantos este publico instrumento de escritura de venda de hoje para sempre como melhor em direito dizer-se possa virem, que sendo no anno do nascimento de Nosso senhor Jesus Christo de 1780 annos, aos 19 do mez de Agosto do dito anno, nesta cidade, na rua que vae por detraz da Misericórdia; e de outra Pedro da Costa, de nação Catalunha, morador na rua S. Vicente, ambos pessoas que eu tabelião reconheço pelas próprias, que dou fé. E, logo em presença das testemunhas adiante nomeadas, escritas e assignadas, pela dita Joanna Baptista foi dito que ella de seu nascimento sempre foi livre e isenta de cativo; e como ao presente se achava sem pae e sem mãe que della pudesse tratar e sustentar assim para a passagem da vida como em suas moléstias, nem tinha meios para poder viver em sua liberdade, cujos Paes della outorgante foram o preto Ventura, que foi escravo do padre Jose de Mello, já fallecidos e de sua mãe a índia Anna Maria, que fora do serviço do mesmo padre, por cujo motivo, para poder ella outorgante viver em socego, empregando-se no serviço de Deus e de um senhor que tivesse della cuidado em suas moléstias e a tratasse como por lhe dar custado o seu dinheiro, assim o fazia ella outorgante de sua livre e espontanea vontade, sem constrangimento de pessoa alguma se tinha ajustado e contractado com o dito Pedro da Costa vender-se a si mesmo por escrava como se tivera nascido de ventre captivo e nunca tivesse sido livre, para como tal o ser até sua morte, com declaração de que se ella algum dia tiver filhos, estes serão forros, livres e isentos de cativo, cuja venda fazia unicamente de si, ou da sua pessoa. (...). E desde logo disse ella outorgante

desistia de todo o privilegio de liberdade ou foro que pudesse allegar que até agora tinha, e se submetia debaixo das leis e penas de escravidão, e desde logo demitia de si para sempre tudo quanto pudesse haver em direito a seu favor, para allegar; e ir desde logo para servidão e cativo do dito Pedro da Costa, que desde já o reconhecia por seu senhor, como se com effeito nunca tivesse sido forra e liberta e como tal a reconhecesse e se algum tempo elle dito seu senhor comprador, por algum motivo a maltratasse e se não se der bem no seu cativo poderá vende-la a quem lhe parecer, como sua escrava que por esta fica sendo, e se nesta escriptura falta alguma cláusula ou clausulas especiaes em direito as hão aqui todas expressadas e declaradas, como se de cada uma fizesse especial menção. E pelo dito comprador foi dito que elle aceitava esta escriptura na forma declarada. Em testemunho da verdade assim outorgaram, pediram e aceitaram.”²² (Pontes, 1937, p.133 a 138)

Pontes (1937) fez o seguinte comentário:

“ aquella vocação servil, tão extraordinária, não conheceu antecedentes e não estimulou imitadores entre nós. Há na escriptura transcripta, que é um dos documentos da estupidez humana mais interessantes, uma passagem suprehendente pela delicadeza: aquell em que a obtusa mestiça paraense, accordada pela ternura do instincto materno, resalva da ignomínia a que se entrega a possibilidade de filhos futuros. A original escrava paraense, do horror da sua degradação,, libertava-se ao menos um pouco na fuga daquelle bom e diffuso sentimento de maternidade... (p. 138)

Vemos como significativo o fato da escrava ter se assujeitado ao cativo numa atitude de escolha pessoal. Nos fica a impressão, de um lado, que ela optou por estar submetida a

²² Mantivemos a grafia da época

administração de um senhor porque não se via em condições de buscar outras escolhas; de outro o que nos passa é que apesar do ato inusitado, Joanna traçou um projeto de vida, conforme nos apresenta Sartre (1987) ao afirmar que ‘a especificidade do ato humano que atravessa o social, conservando-lhes as determinações (...), transforma o mundo sobre a base de condições dadas’ (pp. 151,152, 172 e 173)

CAPÍTULO IV

a)- As histórias de vida

Sujeito 01- Assistente Social

Sexo feminino

Idade- entre 30 e 40 anos

Venho de uma família muito racista e preconceituosa onde meus avós maternos achavam bom ensinar a mim (já que passava mais tempo com eles) que não deveria ter amizade com pessoas negras. Eles eram descendentes de italianos e tinham olhos azuis e cabelos negros e sempre diziam que a maior decepção da vida era a filha, minha mãe, ter se envolvido com um negro e eu ter nascido deste envolvimento.

Confesso que na minha infância não tive amiguinhos negros, tendo contato apenas com a Maria que era uma senhora contadora de histórias que cuidava de uma vizinha e que pela proximidade das famílias cuidava de mim de vez em quando.

Quando tinha 10 anos e estudava num colégio de freiras que até então não admitiam alunos negros, fiz amizade com um garoto negro –Denis – que tinha chegado do Rio de Janeiro e era hostilizado pelos outros garotos e eu achava injusto ele não ter amigos devido à cor da pele. A partir de então comecei a observar melhor a diversidade étnica e cultural, comecei a estudar mais as misturas, o desenvolvimento e a construção das sociedades, paralelamente fazendo e cultivando amizades com diversas pessoas, especialmente negras. No decorrer da adolescência fui tendo relacionamentos e namoros onde em sua maioria rapazes morenos ou negros de olhos e cabelos escuros e lindos.

Junto a estes processos eu sofria algumas intervenções da minha vó com cada alfinetada, por exemplo: eu namorava um rapaz negro e quando pensou-se em noivado,ela teve um troço e disse que não admitia, que já bastava a minha mãe, que eu nasci branca por sorte e etc... Eu respondi que ela não se preocupasse pois me casaria com bem mais escuro e tal,coisas de adolescente rebelde e envolvida com movimento estudantil e com a igualdade,cidadania e direitos.

Conheci o meu marido na Igreja e ele fazia parte do meu circulo de amizade mas não era intimo e convivemos por alguns anos como amigos e participamos de vários eventos e programações. E,num momento muito difícil de minha vida ele me deu muito apoio e comecei a olhar o rapaz com outros olhos.

A esta altura da vida as observações de minha vó eram vagas lembranças e, na faculdade eu,como hoje, convivia com as pessoas sem se (me) importar com o exterior e valorizando suas qualidades.

Quando estava grávida minha vó sempre me olhava com desconfiança como se estivesse doente ou carregando um sei lá o que na barriga, ela não foi ao meu casamento, possivelmente pelo meu marido ser negro e , quando a criança nasceu as únicas palavras que ela teve para a benção foram “ainda bem que é branco” (sic) e ela faleceu com esta raiz de amargura que é o preconceito dentro dela que a impedia de demonstrar seus reais sentimentos a mim e a meu filho devido ao nossos pais serem negros.

Em suma nunca tive problemas nem qualquer atrito com ninguém branco,negro,amarelo ou de qualquer etnia pois não sei de que maneira ou através de quem decidi olhar as pessoas apenas como seres iguais,talvez seja as atitudes de minha mãe que sempre procurou me mostrar o lado belo e bom das pessoas, coisas e situações fazendo com que qualquer coisa como o racismo se torne automaticamente indesejável para se sentir.

Pude perceber que minha vó pode ter sofrido alguma decepção que envolvesse uma negra pois ela sempre falava que “uma negrinha lhe roubou o amor” (sic) fora o que ela internalizou de minha bisavó e tudo o mais. Não justificando pois não possui justificativa para um comportamento precoceituoso.

Algumas vezes acontecem situações quando estou com meu marido que caracterizam preconceito, até mesmo o olhar das pessoas na rua, quando estamos andando juntos, que provocam em mim uma atitude de sublimação, deixando para lá pois o preconceito existe, fazer o quê, a única certeza é que eu não posso, às vezes, o meu marido coloca a culpa na cor, na condição social para os problemas da vida e para a falta de oportunidades e eu não posso discordar.

Sujeito 02- Artesã

Sexo feminino

Idade – entre 30 e 40 anos

Em meio à toda agitação que vive o mundo às vezes somos convidados a olhar para o nosso interior e, através das lembranças detectar as feridas que um dia nos impediram ou fez com que nossa caminhada se tornasse mais difícil. Quando a Consolação pediu que eu falasse de situações constrangedoras [que eu vivi] pelo preconceito eu pensei: será que vale a pena trazer à lembrança tudo aquilo que um dia me fez sofrer? Mas mesmo assim concordei.

Desde a barriga da minha mãe eu já era rejeitada. Por intermédio da minha tia eu soube de toda a história da minha vida. Soube que por várias vezes ela tentou me abortar. O motivo? Meu pai era negro ou é, não sei pois até hoje não o conheço. Só sei que meus avós maternos são brancos. Eu sou fruto de uma aventura.

Tenho mais cinco irmãos, todos de pele clara, minha mãe era viúva quando viveu essa aventura e eu a única negra, cabelos crespos, muitas vezes fui rejeitada, não saía com minha mãe e meus irmãos, sempre eu tinha que ficar em casa. Um dia ouvi minha mãe dizer na escola, por ocasião da matrícula “ela é adotada, coitada”. E, com isso eu fiquei na inocência até os doze anos. Foi quando minha tia, na verdade não era minha [tia], pois ela era irmã do falecido marido da minha mãe. Em casa eu me sentia como se fosse a empregada e era pois era eu quem cuidava da casa. Eu apanhava muito, era cheia de cicatrizes pelo corpo, esse era o carinho que eu tinha. Eu me lembro que quando eu tinha entre dez e 11 anos, um dia eu vi a mãe de uma coleguinha, catando piolho nela e eu pensei será que se eu pegar piolho minha mãe vai se aproximar de mim, pelo menos para tira-los? E para o meu espanto nas vezes em que ela via eu coçando a cabeça, ela mandava cortar meu cabelo tão curto que eu ficava com vergonha de sair na rua. Quando eu completei quinze anos, eu disse a ela, no dia do meu aniversário que eu sabia que não era adotada e que eu gostaria de saber quem era o meu pai. Ela não negou que eu era filha dela, mas me impedia de conhecer meu pai, disse que ele não prestava e que não queria vê-lo nunca mais.

Dos quinze anos até os dezessete eu trabalhei de babá e cada centavo que eu ganhava eu guardava porque eu queria sair de lá. Até que um dia minha irmã mais velha, que já era casada deu a luz ao meu sobrinho, eu toda feliz fui até a casa dela para vê-lo, mas chegando lá, toda família do marido dela estava e não me deixou entrar dizendo que ele estava dormindo e minha irmã estava com muita dor de cabeça. Mas, na verdade, eles não me deixaram entrar para que eu não aparecesse nas fotos que estavam sendo tiradas lá dentro. Eu voltei chorando e, nesse dia, decidi ir embora dali pois eu não era considerada da família. Cheguei pra minha mãe e falei que viria para Brasília, morar com minha irmã, que minha mãe teve antes de mim com outro homem. Ela pouco ia lá em casa mas demonstrava

carinho para comigo. Minha mãe não colocou nenhum obstáculo, apenas foi tirar a autorização para que eu viajasse e pronto.

Chegando aqui estranhei um pouco, mas me sentia melhor porque pelo menos minha irmã me dava carinho, meus sobrinhos gostavam de mim.

Alguns meses se passaram e eu conheci um rapaz, com quem eu saía e ia para o colégio. Alguns meses depois eu engravidei e, por ironia do destino, ele é em negro. Quando minha mãe ficou sabendo disse que não me queria lá mais e muito menos o crioulo do qual eu me engravidei.

Minha gravidez foi muito perturbada, do lado da minha mãe e do outro, minha sogra que dizia que se nascesse uma criança branca não seria do filho dela, era uma pressão que eu não sei como eu agüentei. De uma coisa eu tinha certeza, eu queria aquela criança era, sendo negra ou branca. Essa gravidez me deu forças para lutar e superar todos os preconceitos. Eu queria criar aquela criança sem medo, [para que] ela não passasse o que eu passei calada. A pressão era tanta que eu passei a gravidez, a maioria do tempo só.

Quando minha filha nasceu era a cara do pai. Hoje somos casados, temos quatro filhos, dois negros e dois superficialmente brancos- é o que eles falam-, eles foram criados sem preconceitos, apesar de também terem sofrido pelo preconceito. Os mais claros quando era dia de reunião de pais, no colégio, uma vez a professora disse que só poderia entregar o boletim para os pais, e por meu marido ser negro e não ter nenhum traço deles, eles pensaram que ele não era o pai.

O sofrimento e o preconceito sempre esteve presente em minha vida, mas tomei uma decisão: sofrer sem nunca deixar de amar, amar sempre sem preconceito, apesar de todo sofrimento que vai pontilhando nossa vida.

Sujeito 03

Sexo masculino

Idade: 29 anos

Cursando: aluno de um Curso de Psicologia

Meus pais se separaram quando eu tinha 3 anos de idade, uma família pobre e pequena, era eu, minha mãe e minha irmã que na época tinha 6 anos.

Meus pais são oriundos do nordeste, meu pai da Bahia e minha mãe do Maranhão, vieram pra Brasília atrás de trabalho como a maioria naquele tempo, meu pai era pedreiro e minha mãe veio acompanhando uma família como doméstica.

Eu me lembro que desde muito cedo meu pai sempre ao acordar pra ir pro jardim de infância ficava massageando meu nariz para que ficasse “afilado”, dizia ele que era para não ficar com nariz de negão, então apesar de ser negro o meu pai não aceitavam esta condição, penso que por ter sido muito discriminado durante sua vida por ser negro.

Durante minha infância tive muita dificuldade para elaborar esta questão de ser negro mas passar por um embranquecimento cultural, por não querer ser negro e achar que era branco, moreno, etc.

Eu tinha uma imagem negativa na figura do negro, e por isso não gostava quando as pessoas me chamavam de negro, as escolas utilizavam uma forma distorcida de retratar a história dos negros nos livros didáticos, sempre que alguém via aquelas imagens de escravos que mais pareciam com “macacos” alguém logo dizia: “olha o João aqui...” seguido de risadas por todos, dessa forma eu até evitava estas aulas quando eu sabia que iriam abordar este assunto.

Quando eu ingressei na 5ª série meu pai conseguiu uma bolsa de estudos em uma escola particular na Asa Sul, foi quando eu fiquei mais chocado porque haviam somente 4

alunos negros em toda a escola, e percebia que os outros 3 negros eram submissos, calados e quase não se integravam aos grupos, quando eu fiz amizade com uma da minha sala, e percebi que ela evitava os grupos por vergonha e medo, era orientação dos seus pais que ela não se juntasse com os outros para evitar problemas.

Neste mesmo período eu comecei a praticar capoeira, minha mãe me levou na associação dos moradores e me matriculou, foi quando eu comecei a me identificar com as pessoas negras, percebi que elas gostavam e valorizavam a raça, através da capoeira comecei a gostar e a conhecer a história da cultura afro, descobri os heróis e personalidades como Zumbi dos Palmares, o maior líder da resistência antiescravista nas Américas, mestre Bimba que criou a capoeira, mestre Pastinha e etc. Logo no início durante as músicas que cantavam na roda de capoeira, ouvi uma que me marcou muito, dizia assim:

“As vezes me chamam de negro, pensando que vão me humilhar,
mas o que eles não sabem é que só me fazem lembrar,
que eu venho daquela raça que lutou pra se libertar,
que fez o maculelê, e acredita no candomblé,
que tem o sorriso no rosto, a ginga no corpo e o samba no pé...”.

Aos meus 17 anos o meu pai faleceu e muitas responsabilidades ficaram voltadas para mim, logo em seguida me alistei para prestar o serviço obrigatório na Aeronáutica, onde decidi seguir a carreira militar o que me daria uma renda para me sustentar ou até conseguir um emprego melhor.

Agora, já adulto, não sinto mais aquelas discriminações explícitas que passei na infância, mas vejo que ainda existe muita discriminação racial mascarada em que esbarramos durante o nosso dia a dia, minha filha por exemplo: tem 3 anos e 10 meses e outro dia veio me perguntar se ela era preta e se eu também era preto, respondi

afirmativamente e ela logo foi buscar umas fotos dela para me mostrar que ela era “branca” porque ela era a Branca de Neve e a Branca de Neve é branca,

Fiz a escolha de estudar Psicologia, pensei que seria um curso que se adequava melhor ao meu perfil, notei ser um curso onde existem poucos homens e poucos negros, no início do primeiro semestre minha turma tinha aproximadamente 110 alunos e haviam 4 pessoas negras, que já é era um número até alto visto que de acordo com uma pesquisa feita pelo Inep (2002), somente 1,6 % dos formandos de Psicologia no Brasil são negros.

A presença dos negros no curso de Psicologia é muito pequena, durante os congressos de psicologia de nível nacional que eu participei eu ficava surpreso por não encontrar representantes da raça negra, no último que participei da Sociedade Brasileira de Psicologia em Curitiba (outubro/2005), durante a cerimônia de abertura eu e meus amigos ficamos impressionados em vermos somente eu como o único negro no auditório. Hoje, vejo a necessidade de contribuir para a valorização e conscientização da população afro-brasileira, temos que lutar pelo processo na busca de efetivas mudanças em termos das relações raciais, para o redimensionamento das relações de poder em nosso país.

a) Categorização dos relatos

Família

Sujeito 1

Venho de uma família uma família muito racista e preconceituosa

Sujeito 2

Desde a barriga da minha mãe eu já era rejeitada. Tenho mais cinco irmãos, todos de pele clara, minha mãe era viúva quando viveu essa aventura e eu a única negra, cabelos crespos, muitas vezes fui rejeitada, não saía com minha mãe e meus irmãos, sempre eu tinha

que ficar em casa. Um dia ouvi minha mãe dizer na escola, por ocasião da matrícula “ ela é adotada,coitada”

Sujeito 3

Meus pais são oriundos do nordeste, meu pai da Bahia e minha mãe do Maranhão, vieram pra Brasília atrás de trabalho como a maioria naquele tempo, meu pai era pedreiro e minha mãe veio acompanhando uma família como doméstica.

Negritude/ imagem do negro/ negação da origem/ o embranquecimento

Sujeito 1

Eles eram descendentes de italianos e tinham olhos azuis e cabelos negros e sempre diziam que a maior decepção da vida era a filha, minha mãe ter se envolvido com um negro e eu ter nascido deste envolvimento.

(...) eu namorava um rapaz negro (...) disse que não admitia, que já bastava a minha mãe, que eu nasci branca por sorte,etc

Por intermédio da minha tia eu soube de toda a historia da minha vida.soube que por varias vezes ela (a mãe) tentou me abortar. O motivo? Meu pai era negro ou é, não sei pois até hoje não o conheço

Sujeito 2

Eu conheci um rapaz, com quem eu saía e ia para o colégio.Alguns meses depois eu engravidei e,por ironia do destino,ele é um negro. Quando minha mãe ficou sabendo disse que não me queria lá mais e muito menos o crioulo do qual eu me engravidei.

Quando estava grávida minha vó sempre me olhava com desconfiança como se estivesse doente ou carregando um sei lá o que na barriga, ela não foi ao meu casamento, possivelmente pelo meu marido ser negro e , quando a criança nasceu as únicas palavras que ela teve para a benção foram “ainda bem que é branco”

Sujeito 3

Eu me lembro que desde muito cedo meu pai sempre ao (me) acordar pra ir pro jardim de infância ficava massageando meu nariz para que ficasse “afilado”, dizia ele que era para não ficar com nariz de negão;

(...) então apesar de ser negro, o meu pai não aceitava esta condição,penso que por ter sido discriminado durante sua vida por ser negro.

Durante minha infância tive muita dificuldade para elaborar esta questão de ser negro mas passar por um embranquecimento cultural,por não querer ser negro e achar que era branco, moreno,etc.

Eu tinha uma imagem negativa da figura do negro e,por isso não gostava quando as pessoas me chamavam de negro;

(...) as Escolas utilizavam uma forma distorcida de retratar a historia dos negros nos livros didáticos,sempre que alguém via aquelas imagens de escravos que mais pareciam com “macacos” alguém logo dizia: “Olha o Fulano aqui...” seguido de risadas por todos, dessa forma eu até evitava estas aulas quando eu sabia que iriam abordar este assunto

(...) minha filha, por exemplo: tem 3 anos e 10 meses e outro dia veio me perguntar se ela era preta e se eu também era preto, respondi afirmativamente e ela logo foi buscar umas fotos dela para me mostrar que ela era “branca” porque ela era a Branca de Neve e Branca de Neve é branca.

Casamento/relações raciais

Sujeito 1

conheci o meu marido na Igreja (...) num momento difícil de minha vida ele me deu muito apoio e comecei a olhar o rapaz com outros olhos.

Sujeito 2

(...) somos casados, temos quatro filhos, dois negros e dois superficialmente brancos- é o que eles falam-, eles foram criados sem preconceitos, apesar de também terem sofrido pelo preconceito.

O ser negro pelo olhar do outro

Sujeito1

algumas vezes acontecem situações quando estou com meu marido que caracterizam preconceito, até mesmo o olhar de outras pessoas na rua;

às vezes meu marido coloca a culpa na cor, na condição social para os problemas da vida e para a falta de oportunidades e eu não posso discordar.

Sujeito 2

temos quatro filhos, dois negros e dois superficialmente brancos (é o que eles falam) (...) quando era dia de reunião de pais no colégio, uma vez a professora disse que só poderia entregar o boletim para os pais, e por meu marido ser negro e não ter nenhum traço deles, eles pensaram que ele não era o pai.

Sujeito 3

(...) as Escolas utilizavam uma forma distorcida de retratar a historia dos negros nos livros didáticos, sempre que alguém via aquelas imagens de escravos que mais pareciam com

“macacos” alguém logo dizia: “Olha o João²³ aqui...” seguido de risadas por todos, dessa forma eu até evitava estas aulas quando eu sabia que iriam abordar este assunto.(...) na 5ª série (...) fiquei chocado porque havia somente quatro alunos negros em toda a escola

b) Análise dos relatos

Aspectos regressivos

Seguindo os pressupostos do método regressivo-progressivo de Sartre (1987), para a análise dos relatos dos sujeitos optamos por registrar os aspectos que apontassem perspectivas regressivas e progressivas na história de cada um. Em relação à primeira, temos: a) família- caracterização; classe social; tipo familiar (nuclear, a existência de pai, mãe, irmãos, casamento interracial, aspectos individuais; b) declarações subjetivas sobre o ser negro, pai, irmão, mãe; c) vivências de preconceito na infância, adolescência, na escola, etc, questões de gênero e raça. Quanto à segunda nos interessou os registros acerca dos projetos que cada sujeito apresentou como tentativa de solucionar as dificuldades da existência colocando em campo possibilidades do projeto de cada um, ao que Sartre (1987) nomeou como progressão.

Pudemos observar que nas falas dos sujeitos há uma clareza de que a consciência do ser negro, visto como diferente ocorreu desde a infância, o que nos recorda a existência de um aprendizado, cedo, de como ser negro. Como representantes de um grupo maior, os sujeitos indicam a construção de uma imagem desvalorizada, negativada em vários aspectos: sociais, do imaginário, da estética, confirmando as reflexões encontradas, por

²³ O nome do colaborador foi mudado para garantir o sigilo

exemplo, em Bacelar & Caroso, 1999; D'Adesky 2001; Telles, 2003, Ramos, 1995 e que Sartre (1987) apontou como totalização histórica porque se referem a experiências de preconceitos, maus tratos, rejeições.

A formação das identidades pessoal e grupal que são elementos significativos dos processos de subjetivação podem ser marcadas negativamente desde as primeiras experiências por meio das identificações e de como os sujeitos são olhados pelos outros, o que na maioria das vezes aparece com referências a cor, a estereótipos negativos. (Neder, 2004; Nogueira, 1985 e 1988; Priore, 2000; Ribeiro, 1995; Sansone, 2004). Os exemplos que S1, S2 e S3 forneceram são contundentes:

S1.: algumas vezes acontecem situações quando estou com meu marido que caracterizam preconceito, até mesmo o olhar de outras pessoas na rua;

S2.: temos quatro filhos, dois negros e dois superficialmente brancos (é o que eles falam) (...) quando era dia de reunião de pais no colégio, uma vez a professora disse que só poderia entregar o boletim para os pais, e por meu marido ser negro e não ter nenhum traço deles, eles pensaram que ele não era o pai.

S3.: durante minha infância tive muita dificuldade para elaborar esta questão de ser negro, mas passar por um embranquecimento cultural, por não querer ser negro e achar que era branco, moreno, etc.

S3.: (...) minha filha, por exemplo: tem 3 anos e 10 meses e outro dia veio me perguntar se ela era preta e se eu também era preto, respondi afirmativamente e ela logo foi buscar umas fotos dela para me mostrar que ela era “branca” porque ela era a Branca de Neve e Branca de Neve é branca.

Na referência de Ramos (1995) “(...) de fato, a cultura brasileira tem conotação clara. Este aspecto só é insignificante aparentemente. Na verdade, merece apreço especial

para o entendimento do que tem sido chamado, pelos sociólogos, de “problema do negro” (p. 192). E prossegue afirmando que

“nestas condições, o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência” . (p.192)

Não é surpreendente constatar que pessoas nascidas entre os anos sessenta e setenta, como é o caso dos sujeitos deste trabalho, tenham vivido e ainda vivam sob o jugo dos preconceitos e racismos em relação ao afro-brasileiro porque isto é parte da herança do sistema escravagista, instaurado em nossa cultura, o que nos remete novamente aos indícios de ocorrência de traumas psíquicos em alguma parcela deste grupo.

No caso dos afro-brasileiros, há inscrições no próprio físico para alguns e muitas marcas de violências para a população em geral, como exemplo as violências policiais no caso recente do dentista assassinado em São Paulo por ter sido “confundido” com um marginal, outros que são presos por serem confundidos pelos mesmos motivos; e há inscrições psíquicas para todos os pertencentes desta população, marcas que foram se multiplicando e passando de gerações em gerações, o que hoje poderá ser circunscrito como violência psicológica. Dorsch (2001) registrou que o trauma é “em sentido amplo, um dano nervoso psíquico. Distúrbio do equilíbrio mental com alterações mentais subseqüentes ou perturbações neuróticas, em consequência de uma vivência profunda, de longa ou curta duração, que se instala repentinamente (...)” (p.968)

Um bom exemplo destas questões podemos ler no relato de S2.

S2.: Tenho mais cinco irmãos, todos de pele clara, minha mãe era viúva quando viveu essa aventura e eu a única negra, cabelos crespos, muitas vezes fui rejeitada, não saía com

minha mãe e meus irmãos, sempre eu tinha que ficar em casa. Um dia ouvi minha mãe dizer na escola, por ocasião da matrícula “ela é adotada, coitada”. E, com isso eu fiquei na inocência até os doze anos. Foi quando minha tia, na verdade não era minha [tia], pois ela era irmã do falecido marido da minha mãe. Em casa eu me sentia como se fosse a empregada e era pois era eu quem cuidava da casa. Eu apanhava muito, era cheia de cicatrizes pelo corpo, esse era o carinho que eu tinha. Eu me lembro que quando eu tinha entre dez e 11 anos, um dia eu vi a mãe de uma coleguinha, catando piolho nela e eu pensei será que se eu pegar piolho minha mãe vai se aproximar de mim, pelo menos para tira-los? E para o meu espanto nas vezes em que ela via eu coçando a cabeça, ela mandava cortar meu cabelo tão curto que eu ficava com vergonha de sair na rua.

Em relação a essas passagens é importante observarmos como as transmissões de concepções, de valores, das crenças ocorrem e como afetam quem as recebe e fazem com que as pessoas assumam papéis e se coloquem em lugares que muitas vezes foram escolhidos pelos outros.

O papel desses outros (Augras, 1995; Cavalleiro, 2001; Levinas, 2005, Rosemberg, 1998) que cercaram ou cercam as pessoas são fundamentais porque são eles que apresentaram ou apresentam as formas de ser e estar no mundo que tomamos para a nossa jornada. Cavalleiro (2005) confirma essa situação na Introdução de seu livro *Do silêncio do lar ao silêncio escolar*, registrando que “relação diária com crianças de quatro a seis anos permitiu-me identificar que, nesta faixa de idade, crianças negras já apresentam uma identidade negativa em relação ao grupo étnico ao qual pertencem”. (p.10). As instituições que freqüentamos são lócus de grande parte dos aprendizados de preconceitos, racismos desde a utilização de materiais que perpetuam os aspectos negativos dos “estrangeiros” até

a forma como os conflitos são encaminhados, principalmente quando se trata de crianças. Em relação às Instituições educacionais, muitas vezes, o negro está em desvantagem como bem exemplificou S3.:

as escolas utilizavam uma forma distorcida de retratar a história dos negros nos livros didáticos, sempre que alguém via aquelas imagens de escravos que mais pareciam “macacos” alguém logo dizia: “olha o fulano...” seguido de risadas por todos, dessa forma eu até evitava estas aulas quando eu sabia que iriam abordar este assunto

Novamente Cavalleiro (2005) nos auxilia a pensar que a Escola é um lócus no qual podemos constatar uma enorme contribuição para os processos de subjetivação daqueles aos quais atende

“ o silêncio dos professores perante as situações de discriminação impostas pelos próprios livros escolares acaba por vitimar os estudantes negros. Esse ritual pedagógico, que ignora as relações étnicas estabelecidas no espaço escolar, pode estar comprometendo o desempenho e o desenvolvimento da personalidade de crianças e de adolescentes negros, bem como estar contribuindo para a formação de crianças e de adolescentes brancos com um sentimento de superioridade”. (p.32 e 33)

Nos discursos/textos dos sujeitos deste trabalho observamos uma referência à família como o primeiro lugar no qual aconteceram vivências de preconceitos. Estas referências são significativas porque reafirmam as concepções sobre a família ser uma instituição que é perpassada pelas determinações sociais e pelas ideologias dão aos filhos as formas iniciais para o entendimento do lugar de cada um nesta família e na sociedade em geral.

Os membros da *família* que aparecem no decorrer da narrativa são trazidos como pessoas que se colocavam como diferentes e apontavam essas diferenças de forma negativa, preconceituosa, ocasionando sentimentos de rejeição (sujeito 2), de insegurança, medo, de desconfiança (sujeitos 2 e 3).

Em relação à *negritude*, as narrativas dos três sujeitos confirmam a negação da origem, os sentimentos de rejeição tanto em relação à própria pessoa quanto ao grupo de pertencimento.

O *casamento* que tem referências na temática das relações raciais é visto como uma instituição que poderia servir para resolver algumas dificuldades de busca de afeto, proteção (sujeito 2) e também como lugar confirmador de preconceitos, da negação das origens, atualizando as experiências vividas com a família de origem.

S1.: (...) *eu namorava um rapaz negro (...) disse que não admitia, que já bastava a minha mãe, que eu nasci branca por sorte, etc*

S2.: *Eu conheci um rapaz, com quem eu saía e ia para o colégio. Alguns meses depois eu engravidei e, por ironia do destino, ele é um negro. Quando minha mãe ficou sabendo disse que não me queria lá mais e muito menos o crioulo do qual eu me engravidei.*

O que S1e S2 relataram pode ser visto em Sansone (2003) que registrou o casamento como uma das áreas “pesadas” das relações de cor e pode ser reforçada por Azevedo (1975) que afirmou que o casamento inter- racial tem sido visto como um dos meios pelo qual os indivíduos não – brancos podem chegar nas camadas superiores da sociedade. Isto ocorre pelo fato de que de acordo com a ideologia vigente, aqueles que têm a pele mais clara terão maiores possibilidades de se tornar “socialmente brancos”. Neste sentido, o casamento de um escuro com um mais claro dará prestígio ao primeiro e oferecerá melhores possibilidades de uma descendência de “tipo e cor mais próximos do padrão branco, ainda que seja do chamado branco socialmente” (pp. 61 e 62)

Prosseguindo nesta temática das relações inter-raciais ainda nos relatos de S1 e S2 que encontramos exemplos significativos no tocante a descendência :

S1.: (...) eu namorava um rapaz negro (...) disse que não admitia, que já bastava a minha mãe, que eu nasci branca por sorte, etc

S2.: Quando estava grávida minha vó sempre me olhava com desconfiança como se estivesse doente ou carregando um sei lá o que na barriga, ela não foi ao meu casamento, possivelmente pelo meu marido ser negro e , quando a criança nasceu as únicas palavras que ela teve para a benção foram “ainda bem que é branco”.

Nogueira (1985) argumentou que

“(...) diante de um casamento entre uma pessoa branca e uma de cor, a impressão é q de esta última foi “de sorte”, enquanto aquela foi “de mau gosto ou se rebaixou”, deixando-se influenciar por motivos menos confessáveis. Quando o filho do casal misto nasce branco, também se diz que o casal “teve sorte”; quando nasce escuro, a impressão é de pesar”. (p.84)

Lançar um olhar nesses acontecimentos nos parece interessante, pois ao mesmo tempo em que se configura como desafio, é também um convite para entendermos que os sentimentos do medo, da culpa, da vergonha, da inferioridade, dentre outros são parte da herança e são, muitas vezes expressados por esta população por meio de condutas reativas, relacionadas à tentativas de resistência e/ou conflitos em relação ao que nos é transmitido e, a partir desse olhar propor estratégias de valorização do humano, apesar de todas as diferenças dos seres humanos.

A totalização histórica aparece referenciada nos maus tratos, nos preconceitos, na carência do não poder doar-se, de pertencer correlacionada com a ideologia da sociedade, confirmando que discutimos neste trabalho em relação aos aspectos objetivos e subjetivos da constituição de identidades e subjetividades. Isto ocorre pelo registro sobre os aspectos regressivos (nascimento, infância, etc), o que nos possibilita refazer/reconstituir as reais

características dos grupos semelhantes Tais totalizações são constituintes/constitutivos porque permitem a realização de sínteses concretas nos espaços que só haviam condições abstratas e gerais sobre o que é ser negro, a temática da negritude, as influências das interações com os outros, bem como todas as formas de (des)encontros vivenciados (Sartre, 1987 p.174).

Os aspectos progressivos

Para Sartre (1987) na tentativa de solucionar as dificuldades da existência o sujeito lança mão de possibilidades vislumbradas num impulso que parte de obscuridades vividas para alcançar uma objetivação final, que é o projeto de cada um. Neste sentido, todo projeto tem um significado porque será por meio dele que o homem projetará uma produção constitutiva do si mesmo no mundo “como certa totalidade objetiva” (p.158). Podemos ver isto nas escolhas de cada sujeito:

S1.: Algumas vezes acontecem situações quando estou com meu marido que caracterizam preconceito, até mesmo o olhar das pessoas na rua, quando estamos andando juntos, que provocam em mim uma atitude de sublimação, deixando para lá pois o preconceito existe, fazer o que(...)

S2.: O sofrimento e o preconceito sempre esteve presente em minha vida, mas tomei uma decisão: sofrer sem nunca deixar de amar, amar sempre sem preconceito, apesar de todo sofrimento que vai portilhando nossa vida.

S3.: Fiz a escolha de estudar Psicologia, pensei que seria um curso que se adequava melhor ao meu perfil, notei ser um curso onde existem poucos homens e pouco negros (...)somente 1,6% dos formandos de Psicologia no Brasil são negros. A presença dos

negros no curso de Psicologia é muito pequena(...). Hoje vejo a necessidade de contribuir para a valorização e conscientização da população afro-brasileira, temos que lutar pelo processo na busca de efetivas mudanças em termos das relações raciais, para o redimensionamento das relações de poder em nosso país.

As manifestações e/ ou escolhas de cada um é a sua “significação singular” (Sartre, 1987, p. 176) em meio aos acontecimentos que a sociedade oferece. Pode-se perceber que tais escolhas aparecem tanto como negação (*sublimação*) quanto como solução fraterna (*amar apesar dos preconceitos*) e objetiva, apontando mesmo um posicionamento político (*lutar pelo processo na busca de efetivas mudanças em termos das relações raciais para o redimensionamento das relações de poder em nosso país*) que possa projetar soluções das próprias contradições. De qualquer modo o que parece ficar claro é que a superação ocorrerá por meio de trabalho, de ações e, para isso, deveremos pensar quais poderão ser as produções que os afro-brasileiros têm e podem mostrar e que as mesmas sejam recebidas como produções de valor, sejam elas do trabalho material ou imaterial.

S3.: comecei a praticar capoeira, minha mãe me levou na associação dos moradores e me matriculou, foi quando eu comecei a me identificar com as pessoas negras, percebi que elas gostavam e valorizavam a raça, através da capoeira comecei a gostar e a conhecer a história da cultura afro, descobri os heróis e personalidades como Zumbi dos Palmares, o maior líder da resistência antiescravista nas Américas, mestre Bimba que criou a capoeira, mestre Pastinha e etc.

Podemos também refletir sobre o que Bruner (1997) denominou *turning points*, ou seja, algumas situações/momentos em que ocorreram alguma modificação, mudança significativa em nossas histórias de vida, podendo ser dependentes ou não de nossas vontades e opções tendo, de fato, contribuído para um redirecionamento de nossas vidas. È

o que parece ter acontecido com S2 em sua tomada de decisão em buscar outras possibilidades para si, e S3 ao registrar que a partir do momento em que entrou em contato com uma parcela da cultura afro e, com esse conhecimento pode iniciar uma transformação de sua visão sobre o ser negro.

A narrativa dos colaboradores também revelou a temporalidade dos eventos que fizeram a história e apresentou um enredo. De acordo com Bahktin (1997), neste enredo aparece a construção, por parte da pessoa, do que é denominado gêneros/estilos de discurso/história, podendo ser um drama, um épico, uma comédia, dentre outros e que segundo os estudiosos dessa abordagem só nos daremos conta disso se alguém nos falar sobre, ou no caso, investigar as narrativas e devolve-las para as pessoas. No caso dos colaboradores nos parece haver um só gênero: o drama

CAPÍTULO V

Discussão – temas

Buscamos uma compreensão de como tem se dado esses acontecimentos direcionando nosso olhar para a vida cotidiana do presente, o que na perspectiva do materialismo histórico- dialético deve ser feito como um exercício do lidar, paralelamente, com os fatos enquanto históricos, culturais e psicológicos que nos possibilitaram descrever o que aparece superficialmente e, também, o que é profundo os - fenômenos atuais - nos cenários históricos .

Para compreender e valorizar essas construções, partimos do pressuposto sociológico de que o homem tem uma cultura e, por isso mesmo, um de nossos objetivos foi o de conhecermos, por meio das narrativas, em quais situações/relações - as atividades artísticas, intelectuais, religiosas, casamento, trabalho, educação – estes indivíduos vivenciaram experiências de preconceitos, vergonha, humilhação social, discriminações, pelo fato de ser negro e o que isto significou para o seu devir.

A descrição nos permitiu uma reconstrução das situações históricas relacionadas ao nosso objetivo de estudo; a interpretação/explicação nos garantiu a percepção da rede (ou redes) da gênese histórica no que se refere às ligações entre os processos de constituição e transformação de relações da sociedade em geral. Tendo como objetivo compreender como aconteceu (e acontece) o fenômeno de subjetivação neste e deste grupo é que pesquisamos, registramos e pretendemos divulgar como tem sido esse processo, o que poderá contribuir para o conhecimento – de pesquisadores e da sociedade em geral – e reconhecimento de todos, das formas diferenciadas de formação e convivência destas populações.

Na perspectiva histórico-cultural partimos de documentações que mostram como a população negra (pelo menos uma parcela), se viu condicionada à categoria de escravo e com isto teve que abandonar o exercício aberto de suas tradições, de seu real pertencimento, passando a remodelar-se de acordo com a cultura do seu colonizador. Por isso, para nós, as histórias de vida e os casos documentados são os relatos das transformações ocorridas, da herança deixada de geração em geração até a nossa atualidade, conforme foi registrado no texto da tese.

No que diz respeito à Psicologia propriamente dita encontramos as respostas às questões feitas em nosso estudo. A herança do sistema escravista deixou para as gerações atuais: repercussões da hostilidade e experiências de alienação presentificadas nos sentimentos de vergonha, humilhação, o sentimento de inferioridade de seus valores, crenças, a dificuldade na aceitação de suas diferenças como parte dos processos de subjetivação, como fica muito claro nos relatos de S1, S2 e S3, os quais registraram que dentro da própria família e, fora dela, tais vivências se apresentaram e ainda se apresentam. Respondendo sobre o que é ser negro, a questão da negritude ou podemos dizer afro-descendência ou crioultude²⁴, o que obtivemos é que os negros são tidos como estranhos, estrangeiros, vão aprendendo a ser “esses negros” por conta do que recebem na família, na escola e em tantas outras instituições que não têm condições de lidar com a questão e, em alguns casos, a negação da origem é o que se usa para “ultrapassar barreiras, ascender”, ainda que isto cause outro tipo de sofrimento. Isto ficou nítido nos dois casos que usamos para a comparação.

Desta feita, nossa opinião é que o sistema escravista, no Brasil, teve e tem influência na construção de subjetividades dos afro-brasileiros pelo fato de que tal sistema foi e é o

²⁴ Os negros nascidos no Brasil passaram a ser chamados de crioulos

modelo das relações tanto econômicas, quanto sociais. Tentando explicitar tal argumento, teremos que deixar uma importante questão: como erradicar uma forma de vida tão enraizada como foi a escravidão que trouxe o modelo branco, europeu para o país? Este fato gerou tipos de mentalidades que também foram herdadas e, pensamos que para que haja transformações das mesmas será necessário um longo tempo e o trabalho de reeducação da sociedade.

Concordamos com Florentino (1997) e Holanda (1995) que sendo a escravidão um sistema, modelo de relações econômicas e sociais, o mesmo constitui-se como base da civilização brasileira, pautada na exclusão pelos mais variados motivos, o que gerou um fato histórico presente na herança deixada para os afro-brasileiros, tendo como principal motivo primeiro o estranhamento dos africanos e, depois a sua marca de cor reforçada pela experiência de escravidão. Este é o passado que construiu representações acerca desses povos, que foram simbolizadas e fazem parte do imaginário social de hoje dando ciência das repercussões que o sistema escravista propiciou para eles.

A escravidão negra deve ser entendida como um sistema social e, como tal instituiu modos de vida para a sociedade em geral pautados na ideologia branca, européia que ditava as regras de comportamento para todos os grupos. No caso dos negros escravizados, o seu lugar era o de subalterno, morador das senzalas, devendo se portar de acordo com as normas ditadas pelos senhores que, inclusive, possuíam manuais de administração de escravos (ver Marquese, 2004). Enquanto sistema social, a escravidão deixou para os afro-brasileiros a herança do lugar ocupado pelos ancestrais escravizados, o que podemos verificar, hoje, nas estatísticas dos postos ocupados nas empresas, nos níveis baixíssimos de escolaridade, no mau atendimento nos hospitais como foi divulgado em pesquisa recente da

FIOCRUZ e como disse Milton Santos (2000) “ ser negro no Brasil é, freqüentemente, ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo”

Para nós o cerne da “problemática” dos afro-brasileiros se encontra na ideologia do branqueamento e no tornar-se invisível frente a sociedade em geral. As conseqüências psicológicas desta “racialização” são as marcas negativas no processo de subjetivação dos afro-brasileiros, as quais apresentam repercussões/reverberações para as gerações atuais pois à medida em que foram ocorrendo vivências de violência, humilhação social, xingamentos, apelidos, ameaças, as desqualificações, repetidamente, em diversos locais de (des) encontros de negros e não negros, e tais acontecimentos foram se sustentando por dois mitos: da democracia racial e o mito de que o Brasil seria o paraíso racial, formando um imaginário social baseado nas premissas da eugenia, do darwinismo social, dando o entendimento de que somente os brancos teriam o potencial intelectual e psicológico para a evolução, para progredir e o negro deveria ser extinto porque jamais alcançaria o patamar deste outro.

O que ficou para os afro-descendentes foi a herança de um passado, pervasivo no presente, das tensões, frustrações e hostilidades, atravessando o corpo próprio, os determinantes inconscientes no jogo de identificações²⁵ vivenciadas nas relações sociais pelos ancestrais e transmitida para as gerações posteriores, tornando-se elementos psicodinâmicos constituidores das subjetividades dos indivíduos deste grupo.

²⁵ Roudinesco & Plon (1998) apresentaram no *Dicionário de Psicanálise*, três modalidades de identificações da teoria freudiana e, para nós, a terceira é a mais coerente com os nossos argumentos. Tal modalidade “ (...) é o produto da “capacidade ou [da] vontade de colocar-se numa situação idêntica” à do outro ou dos outros. Esse caso de identificação produz-se, em especial, no contexto das comunidades afetivas. É essa forma de identificação que liga entre si os membros de uma coletividade. Ela é comandada pelo vínculo estabelecido entre cada indivíduo da coletividade e o condutor das massas. Esse vínculo é constituído pela instalação deste último na posição de ideal do eu por cada um dos participantes da comunidade”. (pp. 364-365)

Com isto se pretendeu descrever e analisar como ocorrem os processos de subjetivação perpassados pela singularidade de cada indivíduo e pela intersubjetividade dentro do grupo microssocial – família – e macrossocial, com a sociedade em geral.

Capítulo VI

Conclusões

Psicologia e Saúde: intervenções possíveis

Em seu livro *Psicologia Concreta*, Politzer (1965) opinou que caberia à Psicologia ocupar-se da vida propriamente dita humana, do cotidiano, da vida psicológica, ao que denominou “vida dramática”. Para ele, o objeto da Psicologia deverá ser entendido como o conjunto de acontecimentos que ocorrem desde o nascimento até a morte. Há na sua compreensão uma necessidade de que tal área se dirija a um homem concreto, porque será na experiência concreta que o mesmo mostrará o seu drama²⁶, nas variadas formas de conduta. A Psicologia, neste sentido, terá como proposta a busca da compreensão dos dramas humanos, o que poderá ser alcançado investigando como se dão as relações dos homens entre si e destes no mundo real. Japiassu (1979) fortalece as reflexões anteriores propondo uma perspectiva interdisciplinar afirmando que a Psicologia

“só pode encontrar com sua “démarche” se possui, como horizonte de significação, o homem que se compreende no mundo, compreendendo-se a si mesmo, não somente através da psicologia, mas da sociologia, da antropologia, da história, da filosofia. É neste sentido que deveria ser a ciência por excelência, do real humano, de sua ultrapassagem e de sua transcendência.” (p.27)

Os autores acima citados deixam clara a importância de se olhar o homem (ou o drama humano) como um complexo perpassado por várias áreas da realidade e, ainda mais, Politzer (1977) evidencia a necessidade da Psicologia buscar também na economia as

²⁶ Utilizaremos a definição de drama entendido como situação de conflito encontrada no Mini Houaiss, 2001, Dicionário de língua portuguesa, p.148, pois é uma definição que se apresenta coerente com a nossa discussão

possibilidades de compreender tais dramaticidades, sustentando que “a Psicologia só poderia ser encarnada dentro da economia. E é por isso que ela supõe todos os conhecimentos adquiridos pelo materialismo dialético e deve constantemente apoiar-se sobre eles” (p. 205). Para o autor será fundamental que se faça uma ampla análise dos fatos que revelem a determinação econômica dos fatos/dramas humanos, reforçando tanto a importância da interdisciplinaridade quanto a dialética e, ambas poderão auxiliar a visão totalizadora e unificadora a qual Sartre, 1987 se referiu em seu método buscando a partir dos “comuns”, investigar os diferenciais, ou seja, compreender o que é canônico (Bakhtin, 1997) e o que é singular, ou ainda, o que particular e o que geral e vice-versa. Reforçam que não se poderá compreender o ser humano descolado do contexto histórico, de sua formação dada dialeticamente em interações com os outros e com o meio.

A Psicologia, então, irá investigar os atos, as condutas dos indivíduos porque são estas presentificações que nos mostrarão os dramas, daí a idéia de Politzer sobre a possibilidade de se fazer uma psicologia concreta, a qual aparecerá como síntese da perspectiva subjetiva e da perspectiva objetiva da área, considerando os atos, as condutas não apenas como dados perceptivos, mas como o resultado de elaborações que nos permitam a certificá-los como acontecimentos psicológicos implicados na interação subjetivo-objetivo, apresentando o ser humano em sua totalidade. Essa forma de pensar a psicologia supõe uma visão de homem inserido no contexto sócio-político e afetivo, um ser psicodinâmico porque está o tempo todo em interação com os outros. Bleger (1989) propôs inicialmente uma Psicologia da Dramática Humana e, posteriormente, passou a utilizar a expressão Psicologia da Conduta, tendo como pressuposto que conduta será toda e qualquer manifestação do ser humano, tanto a que ocorre no plano simbólico, como aquelas que se dêem nos planos do corpo e de ações das pessoas sobre o meio ambiente. A partir disto afirmou que

“ a psicologia não é somente a ciência dos fenômenos mentais, a psicologia abarca o estudo de todas as manifestações do ser humano e essas se dão sempre, na realidade, no nível psicológico de integração. A psicologia não exclui nenhuma outra ciência, mas sim as implica necessariamente. Sem psicologia não há conhecimento do ser humano. Tampouco o há só com a Psicologia”. (p.29)

Estamos diante de questões sobre direitos humanos e, para refletimos sobre tais questões Delgado (2000, p. 68) teceu algumas considerações com base nas idéias de Bobbio (1992) anotadas no livro *A Era dos Direitos*. Bobbio postulou que “embora estejamos vivendo a era da técnica, do mercado, da globalização, também estamos, paradoxalmente, vivendo a era dos direitos”. Hoje mais do que em outras épocas, as questões dos direitos se mostram com uma relevância ímpar e, diferenciadas de acordo com as gerações.

Delgado (2000) registrou que apresentariam uma hierarquia, de acordo com as gerações.

“os direitos da primeira geração seriam os grandes direitos à liberdade oriundos da Revolução Francesa, por meio da Declaração dos Direitos do Homem. A matriz da idéia de cidadania, do mundo civil, exprime-se na primeira geração dos direitos Humanos. Os direitos da segunda geração seriam os direitos sociais. Os direitos da terceira geração seriam os direitos civis que se conquistaram especialmente neste século, e os direitos especiais, como o direito à saúde, ao bem-estar psíquico”. (p.69)

e nos conclamou a pensar como a psicologia poderá se ligar para que em nossas práticas tais questões sejam perspectivadas, ou seja, pensar o papel da área como instrumento que possa contribuir na conquista dos direitos sociais, políticos, à saúde; em conformidade com os primeiros a referencia é da sobrevivência; o segundo liga-se aos aspectos da cidadania e o terceiro, em nossa opinião, englobaria os anteriores porque até mesmo o conceito de saúde da OMS²⁷ indica a modificação do que é considerado saúde atualmente. Para o autor

²⁷ O atual conceito da OMS: saúde é entendida como um estado de completo bem estar físico, mental e social e não apenas ausência de doença.

“o movimento das ações afirmativas é herdeiro, é um prolongamento do movimento pelos direitos civis”. (p.70) e, alertando os vários profissionais *Psi*, referendando que o seu raciocínio é direcionado para a saúde mental argumenta que

“se tomarmos a questão dos direitos especiais como algo que permita uma articulação de certas praticas profissionais voltadas ao cuidado de pessoas em situações de desvantagem, talvez possamos trazer o tema dos direitos para o interior de nossa pratica, sem cometer o erro metodológico fundamental, que é pensar que a Psicologia dá conta de coisas que não são tarefas dela”. (p.71)

Seguindo essas premissas entendemos que há uma urgente necessidade de pensarmos a temática da cidadania articulada às práticas sociais, o que inclui aquelas desenvolvidas pela Psicologia e os direitos humanos para que se possa explicitar e exercitar a cidadania como algo que dever ser construído em oposição à idéia que a vê como um “desenvolvimento natural” na sociedade, conforme as forças de produção. Com isto parece ficar claro que as questões políticas devem aparecer na clinica e vice-e-versa para que alcancemos uma compreensão dos significados e sentidos que os indivíduos têm dos fatos, de acordo com as suas singularidades, mas tendo a percepção de que tais acontecimentos ocorrem perpassados pelas experiências sociais, incluindo a política, a cultura, os afetos, os sentimentos e todas as nuances da existência.

No que diz respeito ao alcance que as psicologias podem ter Freud (1921) no texto *Psicologia de grupo e análise do Ego* sustentou que

“o contraste entre a Psicologia Individual e a Psicologia Social ou de grupo, que a primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade “que a Psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus *impulsos* institntuais, contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia Individual se acha em posição de desprezar as relações desse individuo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do individuo, como um modelo, um objeto que desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras é, ao mesmo tempo, também psicologia social”. (p.91)

Nossa discussão é sobre um grupo populacional que tem características diferenciadas de outros grupos e nosso interesse é de buscarmos formas de alcançar esse coletivo, o que nos lembra as idéias de Freud sobre a Psicologia de grupo.

“A Psicologia de grupo interessa-se, assim, pelo indivíduo como membro de uma raça, de uma nação, de uma casta, de uma instituição, ou como parte componente de uma multidão de pessoas que se organizam em grupo, numa ocasião determinada para um intuito definido”.(p.92)

Baró (1996) fortalece as postulações de Freud sobre a necessidade de se ter um olhar direcionado para as diversas situações que os grupos vivenciam, ou seja, conforme a variação do contexto e, portanto, da clientela, deveremos mudar os modelos conceituais e/ou práticos do nosso exercício profissional com vistas à que possamos criar ou recriar instrumentos mais adequados aos indivíduos e grupos. Há necessidade de que tenhamos clareza de quais “efeitos objetivos a atividade psicológica produz em uma determinada sociedade” (p.13). Baró (1996) opinou que

“ao assumir a conscientização como horizonte do que fazer psicológico, reconhece-se a necessária centralização da psicologia no âmbito do pessoal, mas não como terreno oposto ou alheio ao social, mas como seu correlato dialético e, portanto, incompreensível sem a sua referencia constitutiva. Não há pessoa sem família, aprendizagem sem cultura, loucura sem ordem social; portanto, não pode tampouco haver um eu sem um nós, um saber sem um sistema simbólico, uma desordem que não se remeta a normas morais e a uma normalidade social”. (p.17) .

Neste sentido, será da competência do profissional da Psicologia auxiliar os indivíduos e grupos a “encontrar caminhos para substituir hábitos violentos por hábitos mais racionais” e também “contribuir para a formação de uma identidade, pessoal e coletiva, que responda às exigências mais autênticas dos povos” (Baró,1996, p.22).

Para o autor deve se ter em mente que, com tais práticas, poderemos contribuir para a construção de uma consciência cidadã por parte daqueles que buscam os nossos serviços. O fundamental para nós, profissionais da psicologia é refletir sobre essas questões e oferecer nossos serviços para essa população levando em conta os contextos das tramas e dos dramas que configuram as histórias de vida individuais e dos grupos identificados entre si e, com isto talvez poderemos auxiliar na construção de possibilidades de emancipação de suas subjetividades.

Considerações finais

Este estudo é a assunção de um compromisso de estudar e propor ações sobre algumas questões raciais que envolvem os afro-brasileiros, levando-se em conta os aspectos sócio-históricos que instituiu a escravidão no Brasil, analisando as repercussões da ideologia que submeteu nossos ancestrais a uma forma de vida que não foi de sua escolha. Nesse olhar para a história nos são apresentados os casos em que a submissão ou a rebeldia que devem ser vistas dialeticamente pois foram (e são) as formas encontradas para a sobrevivência e fazem parte do drama humano.

Conhecer e compreender o drama humano dos afro-brasileiros será compreender os vários elementos da realidade que engendraram tal drama. No todo buscamos uma análise que nos permitisse levar em conta os aspectos antropológicos, sociodinâmicos e psicodinâmicos dos processos de subjetivação pelos quais os afro-brasileiros têm passado, incluindo principalmente perspectivas de que a herança da ancestralidade escravizada e, depois repassada para as outras gerações pode ser propiciadora do sofrimento psíquico porque englobam a totalidade do ser humano negro, nas vertentes sociais, políticas e afetivas, componentes indissociáveis das condutas humanas, sejam negros ou não negros.

Entretanto, não podemos nos esquecer que há um campo bastante vasto a ser investigado: os vários grupos de afro-brasileiros espalhados por todo o Brasil; nas periferias, os remanescentes dos quilombolas, os quais mostraram a rebeldia como resposta para a violência imposta pelos escravizadores e uma luta pela dignidade, para se mostrar humano. Para a Psicologia Clínica, uma sugestão poderá ser o trabalho com pelo menos duas ou três gerações (conforme Mcgoldrick, 2003) com o objetivo de conhecer, compreender e refletir sobre quais são as transmissões intergeracionais que têm ocorrido bem como quais são as suas repercussões no psiquismo dos afro-brasileiros; rever os instrumentos já existentes (por ex. teste projetivos conforme Washington & Winbush, 2005), analisando a sua procedência e eficácia na busca de indícios de traumas advindos das transmissões intergeracionais e/ou construir outros instrumentos teóricos e aplicativos para se tentar responder as demandas deste grupo. Porém, quaisquer que sejam as direções, o nosso compromisso enquanto profissionais da Psicologia deverá ser ampliar as lentes para as vicissitudes desta população que pede insistentemente - há mais de cem anos - que a sociedade a veja como *um grupo de pessoas diferentes, porém humanos*.

Outra sugestão que acreditamos ser muito importante é de que as instituições que são responsáveis pela formação dos futuros psicólogos insiram tais temáticas em seus currículos, ancorado-as em disciplinas tais como: Psicologia do Desenvolvimento, Psicologia Social, Ética, criando outras para que os estudantes possam formar uma massa crítica sobre as mesmas e, com isto participarem de pesquisas, bem como da montagem de estratégias para atuarem junto a tais fenômenos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu e Silva, N.N. (2004). Paixões positivas no interior da multidão rica. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, 14(2):39-57.
- André, M.da C. (2001). *Identidade e Desenvolvimento: um estudo sobre a construção de conhecimento no quilombo, a partir de narrativas*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Instituto de Psicologia da UnB.
- André, M.E. D.(1995). *Etnografia da prática escolar*. Campinas : Editora Papirus
- Antunes, R. (org) (2004). *A dialética do trabalho: escritos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular.
- Antunes, S.P. (2003). *Os caminhos do trauma em Nicolas Abraham e Maria Torok*. São Paulo: Editora Escuta.
- Araújo, F. C. de (2002). Da cultura ao Inconsciente Cultural: Psicologia e diversidade étnica no Brasil contemporâneo. *Psicologia, Ciência e Profissão* , 22 (4), 24-33
- Arruda, Angela (1998) *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- Arendt, H.(1999). *A condição humana*. (R. Raposo, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Aristóteles. (1992). *Ética a Nicômacos*. (M.da G. Kury, trad.). Brasília: Editora da UnB.
- Aristóteles. (1997). *Política*. Brasília: (M.da G. Kury, trad.). Editora da UnB.
- Associação Psicanalítica de Porto Alegre. (2000). *O valor simbólico do trabalho e o sujeito Contemporâneo*. Porto alegre: Artes e Ofícios.
- Augras, M. (1995). *Alteridade e dominação no Brasil - Psicologia e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora Nau.

- Azevedo, C.M.M (2004). *Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo*. São Paulo: Editora Annablume.
- Azevedo, C.M.M (2004). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. São Paulo: Editora Annablume.
- Azevedo, M.A: & Menin, M.S. de S (Orgs) (1995). *Psicologia e política.- reflexões sobre possibilidades e dificuldades deste encontro*. São Paulo: Editora Cortez.
- Azevedo, T. de (1975). *Democracia racial: ideologia e realidade*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Bacelar, J. & Cardoso, C. (Orgs.) (1999). *Brasil, um país de negros?.* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO.
- Bacelar, J. (2001). *A hierarquia das raças – negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Bakhtin, M. (1994). *Speech Genres and other essays*. Austin: University Press.
- Bakhtin, M. (1997). *Estética da criação verbal* (M.E. G.G. Pereira, trad.). São Paulo: Martins fontes
- Bakhtin, M. (2002) *Marxismo e filosofia da linguagem* (M. Lahud e Y. F. Vieira, trad.). São Paulo: Annablume/ Hucitec.
- Bakhtin, M. (2004) *O freudismo: um esboço crítico*. (P. Bezerra, trad.). São Paulo: Editora Perspectiva. (Trab original publicado em 1927).
- Barbato, S. B. (1997). *A perspectiva dialógica*. Em O processo de produção textual de uma jovem com Síndrome de Down-explorando novos espaços discursivos (p: 49-55). Tese de doutorado. Brasília: Instituto de Psicologia das UnB.
- Baró, I. M (1996). O Papel do psicólogo. *Estudos de Psicologia*, 2 (1), 7-27.

- Barth, F. (1969/1998) Grupos étnicos e suas fronteiras Em Poutignat, P. Streiff-Fenart, J. *Teoria da etnicidade*. (p: 187-227).(É. Fernandes, trad). São Paulo: Editora da UNESP.
- Bartolomé, M.A (2000). Bases culturais da identidade étnica no México. Em Zarur, G.L. C. de (Org.) (2000). *Região e nação na América Latina*. (pp.135-162). Brasília: Editora da UnB/Imprensa Oficial.
- Bastide, R. (1955). *Relações sociais entre negros e brancos em São Paulo*. (s/d)
- Bastide, R.(2000). A formação do candomblé no Brasil. Em Reis, Alcides M dos.(2000). *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Editora Mandarim.
- Batista, V. M. (2003) *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história* . Rio de Janeiro : Editora Revan.
- Benjamin, W. (1983). O narrador Em *Os pensadores*. (58-74). São Paulo: Abril Cultural
- Bento, M. Ap. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. Em Carone, I. (2002) *Psicologia social do Racismo- estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. pp. 25-59. Petrópolis: Editora Vozes.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1994) *A construção social da realidade*. (F. F.de Souza, trad.). Petrópolis: Vozes.
- Bernd, Z. (1984) *A questão da negritude*. São Paulo: Brasiliense.
- Bernd, Z. (1987) *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Bernd, Z. (1994) *Racismo e anti-racismo*. São Paulo: Editora Moderna.
- Bernardino, J. & Galdino, D. (Orgs.) (2004) *Levando a raça a sério – ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: editora DP&^a
- Bobbio, N. (2002). *Elogio da serenidade e outros escritos*. (M. Aurelio de M.; Aurélio Nogueira, trads.). São Paulo: Editora UNESP.
- Bobbio, N. (2004). *A era dos direitos*. (C.de N. Coutinho,trad.). Rio de Janeiro: Elsevier.

- Bordieu, P. (1998). *O poder simbólico*. (F. Tomaz, trad.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bordieu, P. (2001). *A economia das trocas simbólicas*. (S. Miceli, S. de Almeida, S. Miceli e W. C. Vieira, trads.). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Bleger, J. (1984) *Psicologia da Conduta*. (E. de O Diehl, trad.). Porto alegre: Editora Artes Médicas.
- Brasil. Presidente.(1998). *Construindo a democracia racial*. Brasília. Presidência da República. Coleção Documentos da Presidência da República.
- Brockmeier, J. (in press) *The text of the mind*. Mimeo. University of Toronto/Free University Berlin.
- Brockmeier, J. (1999). *Texts and other symbolic spaces*. Mimeo. University of Toronto/Free University Berlin.
- Brugnera, N. L. (1998) *A escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS/ GRIFOS
- Bruner, J. (1999) *Atos de significação* (S. Costa, trad.). Porto Alegre: Artes Medicas.
- Bruner, J.(1998) *Realidade mental, mundos possíveis* (M. G. Domingues, trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Buarque, C.(1993). *A revolução das prioridades*. São Paulo: Instituto de estudos econômicos.
- Calmon, P. (2002). *História Social do Brasil* (vols 1 e 2).São Paulo: Martins Fontes.
- Campos, A; (2005). *Do quilombo à favela: a produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cardoso, R.C. O de (1974) *Um conceito antropológico de identidade*. Brasília, UnB, Série Antropologia nº 6, p: 6-8
- Cardoso, R.C.O de (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Editora Pioneira

- Carone, I. & Bento, M. Ap. S. (Orgs.). (2002) *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Carvalho, J.J. de (Org.). (1996). *O quilombo do Rio das Rãs*. Salvador: Editora da UFBA.
- Cashmore, E. (2000). *Dicionário de relações étnicas e raciais* (D. Kleve, trad.). São Paulo: Summus.
- Castel, R. (1998). *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. (I. D. Poleti, trad.). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Castells, M. (1999). *O poder da Identidade*. (K. B. Gerhardt, trad.). São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1982). *A instituição imaginária da sociedade* (G. Reynaud, trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1999). Para si e subjetividade Em *O pensar complexo*. Pena, V & Nascimento, E.P. (Orgs.). (1999). Rio de Janeiro: Garamond.
- Castro, H.M.da C.M.G.de (1995). *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Chagas, C.C. das (1996). *Negro, uma identidade em construção*. Petrópolis: Vozes.
- Chalhoub, S. (1996). *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Cia das Letras.
- Cavalleiro, E. dos S. (2001). (Org). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Summus.
- Cavalleiro, E. dos S. (2005). *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Editora Contexto.
- Chiavenato, J.J. (1999). *O negro no Brasil: da senzala à abolição*. São Paulo: Moderna.

- Charaudeau, P. & Maingueneaux, D. (2004) *Dicionário de análise do discurso*. (F.Komesu, trad.). São Paulo: Editora Contexto.
- Coimbra, C.M.B. (1995). *Guardiães da Ordem: uma viagem pelas praticas psi no Brasil do "Milagre"*. Rio de Janeiro: Oficina do autor.
- Coimbra, C.M.B. (2001). *Operação Rio: o mito das classes perigosas*. Rio de Janeiro: Intertexto/Oficina do autor.
- Comas, J.; Little, K.I.; Shapiro, H.I.; Leiris, M. & Levi-Strauss, C. (1970) *Raça e Ciência*. (D. Ryhman e G. G. de Souza, trads.). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Correa, O.B.R. (Org.) (2000). *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. São Paulo: Editora Escuta.
- Cooper, F.; Holt, T.C. & Scott, R. (2005). *Além da escravidão: investigação sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. (M. B. de Medina, trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Costa, E.V. (1998). *Da senzala à colônia*. São Paulo: Fundação editora da UNESP.
- Costa, J. F. (1986). Da cor ao corpo: a violência do racismo. Em *Violência e Psicanálise*. (p. 103 a 116). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Costa, F.B da. (2004). *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo.
- Crochik, J.L. (1998). Os desafios atuais do estudo da subjetividade na Psicologia. *Revista de Psicologia USP, São Paulo V.9, nº 2, p.69-85*.
- Crochik, J.L (1997). *Preconceito- individuo e cultura*. São Paulo: Probel Editora.
- Cunha, E. da (1936). *Os sertões, Campanha dos Canudos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

- Cunha, M.C. (1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Cuche, D. (1999). *A noção de cultura nas ciências sociais*. (V. Ribeiro, trad.). Bauru: EDUSC.
- Cyrulnik, B. (2004). *Os patinhos feios*. (M. Stahel, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- D'adesky, J. (2001) *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- D'avila, J. (2006). *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917-1945*. (C.S. Martins, trad.). São Paulo: Editora UNESP.
- Davis, D. B. (2001). *O problema da escravidão na cultura ocidental*. (W. C. Brant, trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. (E. dos S. Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Devereux, G. (1977). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Editions Gallimard.
- Domingues, P. J. (2004) *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Editora Senac.
- Dorsch, F. & cols. (2001). *Dicionário de Psicologia Dorsch*. (Carneiro Leão, Emanuel & equipe, trad.). Petrópolis: Vozes.
- Durant, W. (2000). *A história da filosofia*. (L.C. do N. Silva, trad.). São Paulo; Editora Nova cultural.
- Eiguer, A, (Org.) (1998). *A transmissão do psiquismo entre as gerações- enfoque em terapia familiar psicanalítica*. (B.L.H. Souza, trad.). São Paulo: Unimarco Editora.
- Elias, N. (2004). *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Erikson, E.E.(1987). *Identidade, Juventude e Crise*. (Álvaro Cabral, trad.)Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- Fairclough, N. (2001). *Discurso e mudança social*. (I. Magalhães, trad.). Brasília: Editora da UnB.
- Far, R. (1996). *As raízes da Psicologia Moderna*. (P. Guareschi e cols,trans.). Petrópolis:Editora Vozes.
- Fausto, B. (2001). *História Concisa do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial do Estado.
- Fazzi, R. de C. (2004). O drama racial das crianças brasileiras: socialização entre pares e preconceito. Belo Horizonte: Autêntica.
- Fernandes, F. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do livro.
- Fernandes, F. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. Volume 1. São Paulo: Editora Ática.
- Ferreira, R.F. (2000). *Afro-descendente: identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas.
- Ferreira, R.F (2002). O brasileiro, o racismo silencioso e a emancipação do afro-descendente. *Psicologia e Sociedade*, p.14, nº 1.
- Filho, J.M.G. (2004). *A invisibilidade pública. Prefácio do Livro homens invisíveis: relatos de uma humilhação social* (pp. 9 e 47). São Paulo: Editora Globo.
- Fiorin, J.L. (2005).*Linguagem e ideologia*. São Paulo: Editora Ática.
- Florentino, M. e Góes, J. R. (1997). *A paz nas Senzalas - famílias escravas e tráfico atlântico, rio de Janeiro, c.1790 – c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Florentino, M & Machado, C. (Orgs.) (2003). *Ensaio sobre a escravidão* (I). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. (R. Machado, trad.). Rio de Janeiro: Editora Graal.
- Foucault, M. (1997). *A arqueologia do saber*. (L. F. B. Neves, trad.) Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Foucault, M. (1998). *A ordem do discurso*. (L. F. de Almeida Sampaio, trad.). São Paulo: Editora Loyola.
- Freitas, M. C. (1997). *História social da infância no Brasil*. São Paulo: Editora Cortez.
- Freud, S. (1921-1923-1976) *Psicologia de grupo*. Em *Obras Completas, volume XXIII*. (C.M. Oiticica, trad.). São Paulo: Editora Imago.
- Freud, S. (1969/1997). *O mal estar na civilização*. (J. O A de Aguiar, trad.). Rio de Janeiro: Editora Imago.
- Freud (1936). *O ego e os mecanismos de defesa*. Em *Obras Completas, volume XXIII*. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- Freyre, G. (1933/2003). *Casa grande e Senzala*. São Paulo.: Editora Global.
- Freyre, G. (1977/2003). *Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Rio de Janeiro: Livraria Jose Olympio .
- Fromm, E. (1983). *O conceito marxista do homem*. (Octávio Alves Velho, trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Furtado, J. F. (2003). *Chica da Silva e o contratador de diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: cia das Letras.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas* (tradução dos editores). São Paulo: LTC Editora.

- Geertz, C. (1998) .*O saber local*. (V. M. Joscelyne, trad.) Petrópolis: Editora Vozes.
- Genovese, E. (1983) *Da rebelião Pa revolução*. (C. E. M. Moura, trad.). São Paulo: Editora Global.
- Gilroy, P.(2001). *O atlântico negro*. (C. K. Moreira, trad.). São Paulo: Edições 34.
- Glover , R.J. (1997). Racial attitudes of preschoolers: age,race of examiner, and child-care setting. *Psychological reports*. 81, 719-722.
- Godoy, E.A.de (1997). Um estudo acerca da representação étnica por crianças pré-escolares – da reflexão teórica à contribuição da prática pedagógica. *Psico-USF*, Bragança Paulista, v.2, n.1, p.23-24, jan./jun.,1997
- Goffman, E. (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. (M. B. M. L. Nunes, trad.). Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- Goffman, E.(2001). *A representação do eu na vida cotidiana*.(N. C. S. Raposo, trad.). Petrópolis: Vozes.
- Gomes, H.T. (1994). *As marcas da escravidão: o negro no discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Gomes, F.dos S. (2005). *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores
- Gomes, N.L.:Martins, A,A(Orgs.). *Afirmando direitos: acesso e permanência de jovens negros na Universidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Gonçalves Filho, J. M. (2004). Prefácio. Em Costa, F.B. da (2004). *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo.
- Gorender, J. (2000). *Brasil em preto e branco: o passado escravista que não passou*. São Paulo: Editora SENAC.

- Gould, S.J. (1999). *A falsa medida do homem*. (V. L. Siqueira, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Guattari, F. & Rolnick, S. (2000). *Micropolíticas: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes
- Guerreiro, A; S; A & Huntley, L. (Orgs.). (2000). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Guimarães, A; S. Al. (2002). *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/ Editora 34.
- Guimarães, A; S. Al (2000). *Tirando a máscara: ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Haguette, T.M.F. (1999) *Metodologias qualitativas na Sociologia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hall, S. (1998). *A identidade cultural na pós-modernidade* (T. T. da Silva e G. L. Louro, trads.). Rio de Janeiro: Editora DP& A
- Hall, S (2000). Quem precisa de identidade (T. T. da Silva, trad.). Em: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. (103-133). Petrópolis: Editora Vozes.
- Hardin, C.D. ; Lowery, B. S; sinclair, S. (2001). Social influence effects on automatic racial prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*.
- Hardt, M. & Negri, A (2001). *Império*. (Berilo Vargas, trad.). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Hasenbalg, C. A- (1997). *Os negros nas vésperas do centenário*. Estudos Afro-Asiáticos.
- Hasenbalg, C. A- & cols (1998). *Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Niterói: EDUFF.
- Hernandez, L.L. (2005) *À África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro.

- Hobsbawm, E.J. (1995). *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. (M. Santarrita, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Hobsbawm, E.J. (2005). *A era dos Impérios: 1875-1914*. (S. M. Campos e Y. S. de Toledo, trads.). São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Hobsbawm, E & Ranger, T. (1984). *A invenção das tradições* (C. C. Cavalcante, trad.). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra
- Hume, D. (1985). *Essays, Moral Political and Literary*. Reimpressão, Indianápolis: Liberty Fund.
- Husserl, E. (s/d). *A filosofia como Ciência de Rigor*. Centro de Filosofia da USP. São Paulo: Depto de Publicações.
- Holanda S.B. de (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- Ianni, O, (1988) *As metamorfoses do escravo*. São Paulo- Curitiba: Hucitec.
- IniGuez, L. (2004). *Manual de análise do discurso em ciências sociais*. (V. L. Joscelyne, trad.). Petrópolis: Vozes.
- Japiassu, H. (1979). *A psicologia dos psicólogos*. Rio de Janeiro. Editora Imago.
- Jesse, S. (Org.) (1997) *Multiculturalismo e racismo: uma comparação. Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15 Editores.
- Jesus, J; G. (2005). *Trabalho escravo no Brasil contemporâneo: representações sociais dos libertadores*. Dissertação de mestrado. Brasília: Instituto de Psicologia da UnB.
- Johnson, A;G. (1997) *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. (R. Jungmann, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Kaes, R. (1997). *O grupo e o sujeito do grupo: elementos para uma teoria psicanalítica*. São Paulo: Casa do psicólogo.

- Klein, H. S. (2002). As origens africanas dos escravos brasileiros. Em Pena, S.D.J. (2002). *Homo brasilis: aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro*. (pp. 92 a 112). Ribeirão Preto; São Paulo: FUNPEC.
- Koguruma, P. (2001). *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “Metrópole do Café”- 1890-1920*. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- Koltai, C. (2000). *Política e Psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta.
- Konder, L. (1981). *O que é dialética*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lakatos, E.M. (1999) *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Editora Atlas.
- Laplantine, F. (1994). *Aprender etnopsiquiatria*. (R. Américo Vasques, trad.). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Laplantine, F. (1988). *Aprender Antropologia*. (M. Agnès – Chauvel, trad.). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Laraia, R. B. (1993). *Cultura – um conceito antropológico*. Rio de Janeiro. Editora Zahar
- Leite, D.M. (2002). *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Editora da UNESP
- Lefebvre, H. (1983). *Lógica formal/lógica dialética*. (C. N. Coutinho, trad.). Editora civilização Brasileira.
- Levinas, E. (2005). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (P.S. Pivatto,; P.S; Kuiava; E. A; Nedel; J. Wagner, L.P. e M. L. Pelizolli, trads.). Petrópolis: Vozes.
- Leontiev, A-. (1964). *O desenvolvimento do Psiquismo*. (Tradução dos editores). São Paulo: Editora Moraes. (Trab. original publicado em 1959)
- Lima, M.E. & Vala, J. (2004). Sucesso social, branqueamento e racismo. *Revista Teoria e Pesquisa*. Jan-Abr.2004, v. 20.n.1; pp-11-19.
- Lobato, M. (1969). *A onda verde e o presidente negro*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lombroso, C. (1887). *L'omme criminel, criminel-ne, fou moral, épiléptique*. Étude anthropologique médico-legal. Paris, Félix Alcan.

- Lopes, N. (2004). *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro
- Ludke, M. e André, M.E.D. A;(1986) *Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas*.
São Paulo: E.P.U.
- Maingueneaux, D. (1977). *Novas tendências em análise do discurso* (F. Ondursky, trad.)
Campinas: Editora da UNICAMP.
- Mancebo, D. (2003). Contemporaneidade e efeitos de subjetivação. Em Bock, Ana M.
(Org.) (2003). *Psicologia e o compromisso social*. (pp. 75-92). São Paulo: Cortez
- Mcgary, H. (2002). Alienation and the Africa-american experience. In: *The African
Philosophy Reader*, Second Edition, edited by P.H. Cotzee and A;P.J.Roux dnn.
(pp.589-599).
- Mcgoldrick, M. (2003). *Novas abordagens da terapia familiar: raça, cultura e gênero
clínica*. (M. Lopes, trad.). São Paulo; Editora Roca.
- Marková, I. (1992). *On structure and dialogicity*. In Astri Helen (p:45-69) Scandinavia U.P.
Prague Semiotics.
- Marquese, R. de B. (2004). *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e
o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia da Letras
- Martins, J. de S. (1997). *Exclusão social e desigualdade*. São Paulo: Editora Paulus.
- Martins, M. V. Marxismo e subjetividade: uma leitura dos “Manuscritos de 44”. *Anuário
do laboratório de subjetividade e política. Departamento de Psicologia da UFF*.
Organizador Luis Antonio dos S. Baptista. Ano I. vol.I. dez de 91 a dez 92, p.11-43
- Marx, K.(1990). *Miséria da Filosofia*. (L.M. Santos, trad.) São Paulo: Edições Mandacaru.
- Marx, K (1961) Trabalho assalariado e capital. Em: *Obras escolhidas*. (tradução dos
editores). Rio de Janeiro: Edições Vitória.

- Marx, K. & Engels, F. (1999). *A ideologia Alemã*. (J.C. Bruni e M. A; Nogueira, trads.). São Paulo: Hucitec.
- Marx, K (2000). *Manifesto do Partido Comunista*. (P. Nassetti, trad.). São Paulo: Martin Claret.
- Mattoso, K. de Q. (2003). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Masiero, A;L.(2002). Psicologia das Raças e religiosidade no Brasil. *Psicologia, Ciência e Profissão*,22 (1),66-79.
- Mead, G.H. (1934/1982). *Espiritu, persona y sociedad*. (F. Mazia, trad.). Barcelona: Editora Paidós,.
- Medeiros, C. A- (2004). *Na lei e na raça: Legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos*. Rio de Janeiro: DP&a
- Medeiros, J. Ad. de (2001). *Ulisses Pernambucano*. Coleção Pioneiros da Psicologia Brasileira, vol. 2. Rio de Janeiro: CFP/IMAGO.
- Meillassoux, C. (1995). *Antropologia e escravidão: o Ventre de Ferro e o Dinheiro* (L. Magalhães, trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Meltzer, M.(2004). *História Ilustrada da Escravidão* (M. Silva, trad.). Riode Janeiro: Ediouro.
- Minayo, N.C. de S. (2004). *O desafio do conhecimento - pesquisa qualitativa em Saúde*. São Paulo: Editora Hucitec.
- Mello, L. G. (1997). *Antropologia Cultural: Iniciação, Teoria e Temas*.Petrópolis: Vozes
- Moura, C (1983). *Os dilemas da negritude. Em Brasil - raízes do protesto negro*. São Paulo: Editora Global.
- Moura, C (1988). *Rebeliões da Senzala - quilombos, insurreições, guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

- Moura, C (1989). *História do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática.
- Moura, C. (Org.) (2001). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL
- Moura, M. L.S.de & Spinillo, A/J.C.(1998) *Pesquisas brasileiras em Psicologia do Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ.
- Moura, A, (1992). A política do sujeito. *Anuário do laboratório de subjetividade e política. Departamento de Psicologia da UFF*. Organizador Luis Antonio dos S. Baptista. Ano I. vol.I. dez de 91 a dez 92, p.43-89.
- Morin, E. (1998). *Ciência com Consciência* (M. D. Alexandre e col., trans.). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Russel.
- Munanga, K. (Org.) (1988). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: editora Ática.
- Munanga, K (1996). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Em *Cadernos PENESB –Programa de Educação sobre o negro na Sociedade brasileira. Niterói, Rio de Janeiro, nº 5; p.15-23*.
- Meltzer, M. (2004). *História Ilustrada da Escravidão* Rio de Janeiro: Ediouro.
- Mir, L. (2004). *Guerra Civil: estado e trauma*. São Paulo: Geração Editorial.
- Nascimento, E.L. (2003). *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus
- Nascimento, A; Nascimento, E.L.(2000). *Reflexões sobre o movimento negro no Brasil. 1938-1997*. São Paulo: Editora Paz e Terra.

- Nascimento, A; Nascimento, E.L. (2003). *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Edição fac-similar*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/ Editora 34.
- Neder, G. (2004). Ajustando o foco das lentes: um novo olhar sobre a organização das famílias no Brasil (págs. 26-46). Em Kaloustian, S. M. (Org.). (2004). *Família Brasileira: a base de tudo*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNICEF.
- Negri, A (2003). *Cinco lições sobre Império*.(Alba Olmi, trad.). rio de Janeiro: DP&A Editora.
- Neves, M.de F. R. das (2002). *Documentos sobre a escravidão no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Nogueira, O; (1968). *Pesquisa social: introdução às suas técnicas*. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP.
- Nogueira, O; (1985). *Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais*. São Paulo: T. A Queiroz.
- Nogueira, O (1998). *Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP.
- Novaes, S.C. (1993). *Jogo de espelhos*. São Paulo: EDUSP.
- Ojo-Ade, F. (1999). O Brasil, paraíso .ou inferno para o negro?. Subsídios para uma nova negritude. Em Bacelar, J. e Caroso, C.-Orgs.-. (1999). *Brasil, um país de negros?*pp.35-50. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: BA: CEAQ.
- Oliveira, C. M de (2002) Pluralidade racial: um novo desafio para a Psicologia. *Psicologia , Ciência e Profissão*, 22 (4), 24-45.
- Oliveira, I. (Org.) (1997). *Relações raciais e educação: novos desafios*. Rio de Janeiro: DP&^a

- Paixão, M. J.P. (2003). *Desenvolvimento Humano e Relações Raciais* Rio de Janeiro: DP&A
- Penna, A; G. (1995). *Introdução à Psicologia Política* . Rio de Janeiro. Imago.
- Piaget, J. (1977). *A formação do símbolo na criança*.(Álvaro Cabral, trad.). Rio de Janeiro: Editor a Zahar.
- Pino S. A (2000). O social e o cultural na obra de Lev S. Vygotsky. *Revista Educação e Sociedade, (71)*, (pp. 45-78).
- Pinsky, J & Pinsky, C.B. (2005). *História da Cidadania*. São Paulo: Editora Contexto.
- Politzer, G (1965). *Psicologia Concreta*. Buenos Aires: Jose Álvares Editor.
- Politzer, G (1977). *Fundamentos da Psicologia*. Lisboa.
- Pollak, M. (1989). Memória e identidade *Revista Estudos Históricos, vol.3*, pp. 4 a 15. São Paulo: Editora Vértice.
- Pollak, M 1991) Memória, esquecimento e silêncio. *Revista Estudos Históricos vol. 5*, p:200-212. São Paulo: Editora Vértice.
- Pontes, C. (1937). Uma escrava original, pp.131-138. Em *Novos Estudos Afro-Brasileiros, segundo tomo. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro do Recife*.
- PNUD. (2004). *Atlas racial brasileiro*. Disponível eletronicamente na internet via http://www.pnud.org.br/publicacoes/atlas_racial/index.php.
- Psychological Reports. *Culture, environment: value judgements about cognitive development*. 1992,70,721-722.
- Psychological Reports. *Racial attitudes of preschoolers: age, race of examiner, and child-care setting*. 1997, 81,719-722.
-

- Psychological Reports,1999, 85,397-402. *Minor Psychiatric morbidityin south african secondary school pupils*. Personality and social Psycholy bulletin,vol 24,No.4, April 1998,407-416.
- Priore, M. Del (2000). (Org.). *História da criança no Brasil* . São Paulo: Editora Contexto.
- Priore, M. Del & Venâncio, R.P. (2004). *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Ramos, A G. (1995). *Introdução à Sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Ramos, A.(1937). *As culturas negras no novo mundo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira
- Ramos, A 1988). *O negro brasileiro- etnografia e psicanálise*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- Rampazzo, L. (2002). *Metodologia Científica para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação*. São Paulo: Edições Loyola.
- Reid, A; Deaux, K. (1996) Relationship between social and personal identities: segregation or integration. *Journal of personality social psychology*. vol.71, n.6- 1084-1091
- Reis Filho,J. T (2000). *Ninguém atravessa o arco-íris – um estudo sobre negros*. São Paulo:Annablume.
- Reis, J.J. & Gomes, F. (1996). *Liberdade por um fio- historia dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- Rey, F. G. (2003). *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. (R. S.L. Guzzo, trad.). São Paulo: Pioneira-Thomsom.
- Ribeiro, C.A.C. (1995). *Cor e criminalidade: estudo e analise da justiça no Rio de Janeiro (1900-1930)* .Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Ribeiro, D. (1987). *Os brasileiros - Teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro- a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, R.I. (2004) *Representações das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto*. (p: 147-159). Em Paiva, G.J.de & Zangari, W. (2004) *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Editora Loyola.
- Ricoeur, P. (1987). *Tempo e narrativa* (C. M. César,ttrad.). Campinas: Editora Papirus.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. (V. Ribeiro, L.Magalhães, trads.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Rodrigues, J. (2000). *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP/CECULT.
- Rodrigues, N. (1894). *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- Rodrigues, N. (2004). *Os africanos mo Brasil*. – 8ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília
- Romero, M. (2002).. *Medicalização da saúde e exclusão social –São Paulo,1889-1930*. Bauru, São Paulo: EDUSC.
- Rommetveit, R. (1992). *Outlines of a dialogically based social cognitive approach to human cognitive and communication*. Edgar Hagfeldt Kirtiansid.
- Rosemberg, F. (1998). Raça e desigualdade educacional no Brasil. Em Aquino, J. G. (1998). *Diferenças e preconceitos na escola: alternativas teóricas e práticas*. (pp: 73-91). São Paulo: Summus.
- Russo, J. (2002). *O mundo psi no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- Samuels, A: (2002). *A política no divã – cidadania e vida interior*. (F J. Lindoso, trad.) São Paulo: Editora Summus.
- Sansone, L. (2004). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil* (V. Ribeiro, trad.). Salvador: Edufba/Pallas.
- Santos, G. Ap. dos (2002). *A invenção do “ser negro”: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Editora Pallas.
- Santos, R. E. Lobato, F. (2003). *Ações afirmativas: políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro: Editora DP&A
- Santos, M. (2000). *Território e sociedade- entrevista com Milton Santos*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Santos, M. (2000). Ser negro no Brasil hoje. Artigo escrito para A Folha de São Paulo em Maio do citado ano.
- Santos, M. (2002). *Por uma Geografia nova: da critica da Geografia a uma Geografia critica*. São Paulo: EDUSP.
- Santos, M. (2005). *A urbanização brasileira*. São Paulo: EDUSP.
- Santos, M. (2006). *A natureza do espaço*. São Paulo: EDUSP.
- Santos, N.S.(1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graal.
- Sartre, J. P.(1965). *Reflexões sobre o racismo*. Difel .
- Sartre, J.P. (1987). *Sartre no Brasil: a conferencia de Araraquara*. (L. R. S. Fortes, trad.) São Paulo: Editora Paz e Terra & UNESP.
- Sartre, J. P. (1987). *Questão de método (p: 109-185)*. Em Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

- Sartre, J. P.(1997). *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. (P. Perdigão, trad.). Petrópolis: editora Vozes.
- Scandiucci, G. (2005). Cultura hip hop: um lugar psíquico para a juventude negro-descendente das periferias de São Paulo. *Imaginário, Junho 2006, vol 12, nº 12*, p.225-249.
- Schwarcz, L. M.(1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil- 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras.
- Schwarcz, L. M. (1998). Nem preto nem branco, muito pelo contrario: cor e raça na intimidade (p: 173-244). Em: *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Cia das Letras.
- Schwarcz, L. M. (2001). *Racismo no Brasil* São Paulo: Publifolha.
- Sawaia, B. (2001). *As artimanhas da exclusão*. Petrópolis:Editora Vozes.
- Selosse (1988). *Conferência na Associação Francesa de centros medico-psicopedagogicos*, em Pain, J. e Villerbu, M. (orgs) Jacques Selosse/ adolescence, violences et deviances (1952-1995), editions Matrice, Vigneux, 1997. (M. F. Olivier Sudbrack, trad.).
- Silva, C. da (Org.) (2003). *Ações afirmativas em educação: experiências brasileiras*. São Paulo: Summus.
- Silva Jr., H. (2002). *Discriminação racial nas escolas: entre a lei e as práticas sociais*. Brasília: UNESCO.
- Silva, M.L. de (2003). Direito e medicina no processo de invenção do anormal no Brasil. Em Silva, M.L. de (2003). *História, Medicina e sociedade no Brasil*. (Org.). EDUNISC
- Silva, M. R. N da (1988). *Negro na rua: a nova face da escravidão*. São Paulo: Editora Hucitec

- Silva, M. V. de O. (2003). Psicologia, subjetividade e relações raciais no Brasil.. Em Bock, Ana M. (2003). (Org.) *Psicologia e o compromisso social*. (pp. 93 a 111) São Paulo: Cortez.
- Silva, N. F. I. (2001). *Consciência negra em cartaz*. Brasília: Editora da UnB.
- Souza, N.S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.
- Spink, M.J. (1995). *O conhecimento no cotidiano*. São Paulo: Editora Brasiliense
- Spink, M.J. (1999) *Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano*. São Paulo: Editora Cortez.
- Scisínio, A; E. (1997). *Dicionário da escravidão*. Rio de Janeiro: Leon Christiano editorial.
- Seve, L. (1975). *Marxisme et Théorie de la Personnalité*. Editions Sociales, Paris.
- Siss, A, (2003). *Afro-brasileiro, cotas e ação afirmativa: razões históricas*. Rio de Janeiro: Quartel; Niterói: PENESB.
- Smolka, A:B. (2000) A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. *Educação e Sociedade, (71)*, (p: 166-194).
- Sodré, M. (1999). *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes
- Sodré, M. (2002). *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo/Imago.
- Souza, O (1994). *Fantasia de Brasil- as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Editora Escuta.
- Souza, F. da S. (2005). *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Tadei, E. M. (2002). A mestiçagem enquanto dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. *Psicologia, Ciência e Profissão, 22 (4)*, 2-13.

- Taille, Y. de La (2002). *Vergonha, a ferida moral*. Petrópolis: Vozes.
- Tafjel, H. (1982/1983). *Grupos humanos e categorias sociais- vols I e II* (trad: Ligia Amâncio) Lisboa: Livros Horizontes.
- Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Thompson, P (1993). A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida. *ANPOCS – Associação Nacional de Pós-graduação*.
- Thompson, P 1988) *A voz do passado: história oral* (L. L.Oliveira, trad.). São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Todorov, T. (1996). *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. (D. Bottman e E. Bottman, trads.). Campinas: Papyrus.
- Trachtenberg, A,R.C. [et al](2005). *Transgeracionalidade: de escravo a herdeiro: um destino entre gerações*. São Paulo: Casa do Psicólogo. .
- Trivinos, A;N.S. (1987). *Introdução à Pesquisa em Ciências sociais: Pesquisa Qualitativa em Educação*. São Paulo: Atlas.
- Vaneigem, R. (2002). *A arte de viver para as novas gerações* .São Paulo: Conrad Editora do Brasil.
- Vansina, J. (1982). *A tradição oral e sua metodologia*. Em Ki-Zerbo, J. (s/d) *História Geral da África*, volume I. São Paulo: Editora Ática/Unesco .
- Viana, O (1922). O povo brasileiro e sua evolução (328). Em *Recenseamento do Brasil de 1920*, Diretoria Geral de Estatística , vol.1 (Introdução). Rio de Janeiro: Tip. de Estatística.

- Volochinov, V. N. (1992). *Marxismo e filosofia da Linguagem*. (M. Lahud e Y. T. Vieira, trads.) São Paulo: Editora Hucitec.
- Vygotsky, L.S. (1991). *A formação social da Mente*. (J.C. Nunes e L.Sergio e S. C.Afiche, trads.). São Paulo: Martins Fontes.
- Vygotsky, L.S. (1996) *Teoria e método em Psicologia* (C. Berliner, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Vygotsky, L.S. (1998) *Pensamento e Linguagem* (J. L. Camargo,trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Wallon, H. (1975). *Psicologia e educação infantil*. (Ana Rabaça, trad.). Lisboa: Editorial Stampa.
- Washington, K. & Winbush, R. Communique reparations, January 2005, p: i-xv. Office of ethnic affairs. *Publications Interest Directorate American Psychological Association. Special Section - Reparations:repairing the Psychological harm.*
- West, C. (1994). *Questão de raça*. (L. M Teixeira, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Woodward, K. (2000). *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual* p: 7-72. Em Silva, T. S. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* Petrópolis: Editora Vozes.
- Zepahaniah, B. (2006). *Gangsta rap*. (Calil, Augusto Pacheco. trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
-