

Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar

Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar

• v. 10 n. 3 • Setembro-Dezembro de 2020 •

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar é revista semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Publica artigos, entrevistas e resenhas da área das ciências sociais, com ênfase sociológica. Dirige-se a um público científico e privilegia um olhar sociológico contemporâneo sobre questões da sociedade brasileira e internacional.

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar tem por objetivo veicular a produção de pesquisadoras/as nacionais e estrangeiros criando diálogos sobre temas de fronteira das ciências sociais. É particularmente aberta a abordagens emergentes sobre novos conflitos sociais, diferenças de gênero, sexualidade, raça/etnia assim como outras formas de desigualdade, deslocamentos, processos migratórios, territorialidades e mobilidades, religiosidades, sustentabilidade, transformações no trabalho e nas profissões, violência, novas articulações entre teoria e empiria, revisões teóricas a partir dos desafios de pesquisa do presente e novas configurações do Estado e formas de governança.

Comitê e Equipe Editorial: Jorge Leite Júnior, Priscila Martins Medeiros, Svetlana Ruseishvili, Beatriz Patriota (editora assistente) e João Pedro Volante (editor assistente).

Conselho Editorial:

Antonio Carlos Witkoski (Universidade Federal do Amazonas) Berenice Bento (Universidade Federal do Rio Grande do Norte) Carlos Lista (Universidad Nacional de Córdoba- Argentina) Carlos Serra (Universidade Eduardo Mondlane - Moçambique) Celi Scalón (Universidade Federal do Rio de Janeiro) Cibele Rizek (Universidade de São Paulo/ Universidade Federal de São Carlos) Daniel Cefai (Ecole de Haute Etudes en Sciences Sociales - France) Evelina Dagnino (Universidade Estadual de Campinas) Franck Poupeau (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales- France) Howard Becker (Pesquisador Independente - EUA) Irllys Barreira (Universidade Federal do Ceará) José Ricardo Ramalho (Universidade Federal do Rio de Janeiro) José Vicente Tavares dos Santos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Universidade de Brasília) Maria Filomena Gregori (Universidade Estadual de Campinas) Miriam Adelman (Universidade Federal do Paraná) Ricardo Mariano (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) Sérgio Adorno (Universidade de São Paulo) Sérgio Miceli (Universidade de São Paulo)

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar / Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. – v. 10, n. 3, setembro – dezembro (2020) –, – São Carlos: DS e PPGS-UFSCar, 2020.

Quadrimestral

ISSN Eletrônico: 2316-1329

1. Ciências Sociais; 2. Sociologia; 3. Antropologia; 4. Ciência Política

Versão eletrônica disponível em www.contemporanea.ufscar.br

Indexadores: DataÍndice; Latindex; Diadorim; CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades; OASISBR - Portal Brasileiro de Acesso à Informação Científica; SEER UFSCar - Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas. Disponível também através dos portais Portal de Periódicos da CAPES, Sumarios.org (nacional) e LA Referencia, RCAA, REDIB, Web of Science, Libreria Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales CLACSO, Scientific Indexing Services (SIS) e BILBLAT - Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social (internacionais).

Endereço:

Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia
UFSCar

Rodovia Washington Luís, km 235 Caixa Postal 676
São Carlos – SP 13.565-905 Brasil
Fone/Fax: (Country Code 55) 11-3351-8673
e-mail: revcontemporanea@gmail.com

Sumário

Dossiê diáspora africana

ORGANIZADO POR VALTER SILVÉRIO, ANDREAS HOFBAUER, ÉRICA APARECIDA KAWAKAMI E CAUÊ GOMES FLOR

Comunicação à Terceira Conferência Bienal da *Association for the Study of the Worldwide African Diaspora* (ASWAD) – Rio de Janeiro, Brasil entre 5 a 7 de outubro de 2005.....875

JOSEPH HARRIS

“Diáspora africana”: caminhando entre genealogias, abrindo novos horizontes.....877

VALTER ROBERTO SILVÉRIO, ANDREAS HOFBAUER, ÉRICA APARECIDA KAWAKAMI E CAUÊ GOMES FLOR

Diásporas Africanas: Para uma História Global 903

PAUL TIYAMBE ZELEZA

Tempo da escravidão927

SAIDIYA HARTMAN

Diásporas Descolonizantes e Relações Afro-Atlânticas: O Caso para Estudos Caribenhos Afro-Latinx & da Guiné Equatorial 949

YOMAIRA C. FIGUEROA-VÁSQUEZ

O navio de volta para casa: Tropos analíticos como mapas da e para a história cultural da diáspora africana 969

J. LORAND MATORY

A vida *queer* da diáspora: negritude na Europa *colorblind*..... 995

FATIMA EL-TAYEB

Seção Especial: Diásporas africanas: enfoques e perspectivas

A Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas na/ sobre a África: Buscando por alternativas 1019

AUGUSTIN F. C. HOLL

Descolonizar a história: epistemologia disruptiva.....1045

MARTIAL ZE BELINGA

Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais1067

MARIA PAULA MENESES

Transformações Transatlânticas: as origens e identidades de africanos (as) nas Américas.....	1099
PAUL E. LOVEJOY	
Diasporizando a Tradição. Griots e Estudiosos no Atlântico Negro	1125
HAUKE DORSCH	
Dançar, cantar, criar, no compasso da liberdade	1157
VALTER SILVÉRIO E KARINA ALMEIDA DE SOUSA	
Espaços Caribenhos: Fugas das Zonas de Crepúsculo	1183
CAROLE BOYCE-DAVIES	
Feminismo afro-diaspórico: uma agenda emergente do feminismo negro na Colômbia.....	1201
AURORA VERGARA FIGUEROA E KATHERINE ARBOLEDA HURTADO	
Estado e afrodescendentes na Colômbia.....	1225
EDUARDO RESTREPO	
Diásporas africanas na Índia: contextos, narrativas e debates teórico-conceituais	1253
ANDREAS HOFBAUER	
Tornar-se sujeito afro-diaspórico: <i>working with</i> Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall	1289
CAUÊ GOMES FLOR ÉRICA APARECIDA KAWAKAMI E VALTER ROBERTO SILVÉRIO	

Artigos

A questão racial na Universidade Federal do ABC: um debate apoiado nos concursos docentes.....	1325
REGIMEIRE OLIVEIRA MACIEL	
Luta e conflito na teoria social do sujeito.....	1351
LUSENI AQUINO	
Política de habitação social e movimentos de moradia: participação, inclusão e novos repertórios de ação coletiva em Belo Horizonte	1377
FLÁVIA DE PAULA DUQUE BRASIL, PETTER ISACKSON MAIA, FERNANDO RESENDE ANELLI E LETÍCIA AMÉDÉE PÉRET DE RESENDE	
Ocupação irregular e narrativas: as remoções como apagamento da experiência.....	1403
ELIANE ALVES DA SILVA	

A política (institucional) é para poucos: campo político e profissionais da representação	1429
ALISON RIBEIRO CENTENO	
O Suicídio na Sociologia Brasileira.....	1453
JOSÉ BENEVIDES QUEIROZ	

Resenhas

O pêndulo da democracia: uma análise institucional da crise democrática no Brasil.....	1483
JONATHA VASCONCELOS SANTOS	
O papel dos Estados Unidos na crise brasileira contemporânea: Jessé Souza e o conceito de imperialismo informal	1489
MARCOS ABRAÃO RIBEIRO	

Entrevista

Por uma sociologia da atividade do trabalho. Entrevista com François Vatin	1503
POR LUCIANO RODRIGUES COSTA E DAISY MOREIRA CUNHA	

Contents

Dossier African Diaspora

DOSSIER ORGANIZED BY VALTER SILVÉRIO, ANDREAS HOFBAUER,
ÉRICA APARECIDA KAWAKAMI E CAUÊ GOMES FLOR

Communication to the Third Biennial Conference of the Association for
the Study of the Worldwide African Diaspora (ASWAD) - Rio de Janeiro,
Brazil, October 5-7, 2005.....875

JOSEPH HARRIS

“African Diaspora”: walking between genealogies, opening new horizons877

VALTER ROBERTO SILVÉRIO, ANDREAS HOFBAUER, ÉRICA APARECI-
DA KAWAKAMI E CAUÊ GOMES FLOR

African Diasporas: Toward a Global History..... 903

PAUL TIYAMBE ZELEZA

The Time of Slavery927

SAIDIYA HARTMAN

Decolonizing Diasporas and Afro-Atlantic Relations: The Case for Afro-
Latinx Caribbean & Equatoguinean Studies..... 949

YOMAIRA C. FIGUEROA-VÁSQUEZ

The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora
Cultural History 969

J. LORAND MATORY

The queer Life of Diaspora: Blackness in Colorblind Europe 995

FATIMA EL-TAYEB

Special section: African diasporas: approaches and perspectives

Social Science and Humanities Research in and on Africa: Searching for
Alternatives..... 1019

AUGUSTIN F. C. HOLL

Decolonising History: Disruptive Epistemology1045

MARTIAL ZE BELINGA

Challenges to epistemic decolonization: practices, contexts and struggles
beyond abyssal fractures1067

MARIA PAULA MENESES

Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in
the Americas1099

PAUL E. LOVEJOY

Diasporizing Tradition. Griots and Scholars in the Black Atlantic1125
HAUKE DORSCH

Dance, sing, create, in the rhythm of freedom1157
VALTER SILVÉRIO E KARINA ALMEIDA DE SOUSA

Caribbean Spaces: Escapes From Twilight Zone1183
CAROLE BOYCE-DAVIES

Afro-diasporic feminism: an emerging agenda of black feminism in
Colombia 1201
AURORA VERGARA FIGUEROA E KATHERINE ARBOLEDA HURTADO

State and Afro-descendants in Colombia..... 1225
EDUARDO RESTREPO

African Diasporas in India: contexts, narratives and theoretical and
conceptual debates.....1253
ANDREAS HOFBAUER

Becoming an Afro-diasporic subject: working with Du Bois, Frantz Fanon
and Stuart Hall 1289
VALTER ROBERTO SILVÉRIO; ÉRICA APARECIDA KAWAKAMI E CAUÊ
GOMES FLOR

Articles

The racial issue at the Federal University of ABC region: a debate over the
faculty position exams.....1325
REGIMEIRE OLIVEIRA MACIEL

Struggle and conflict in the social theory of the subject 1351
LUSENI AQUINO

Social housing policy and housing movements: participation, inclusion and
new repertoires of collective action in Belo Horizonte1377
FLÁVIA DE PAULA DUQUE BRASIL, PETTER ISACKSON MAIA, FER-
NANDO RESENDE ANELLI E LETÍCIA AMÉDÉE PÉRET DE RESENDE

Illegal settlements and narratives: forced removals as elimination of
experience 1403
ELIANE ALVES DA SILVA

Politics (institutional) are for a few: political field and professional
politicians 1429
ALISON RIBEIRO CENTENO

Suicide in Brazilian Sociology 1453
JOSÉ BENEVIDES QUEIROZ

Book reviews

The pendulum of democracy: an institutional analysis of the democratic
crisis in Brazil..... 1483
JONATHA VASCONCELOS SANTOS

The role of the United States in the contemporary Brazilian crisis: Jessé
Souza and the concept of informal imperialism.....1489
MARCOS ABRAÃO RIBEIRO

Interview

For a sociology of work activity. Interview with François Vatin 1503
BY LUCIANO RODRIGUES COSTA E DAISY MOREIRA CUNHA

Dossiê diáspora africana

ORGANIZADO POR VALTER SILVÉRIO, ANDREAS HOFBAUER,
ÉRICA APARECIDA KAWAKAMI E CAUÊ GOMES FLOR





Comunicação à Terceira Conferência Bienal da *Association for the Study of the Worldwide African Diaspora (ASWAD)* – Rio de Janeiro, Brasil entre 5 a 7 de outubro de 2005.

Joseph Harris¹

Tradução de Valter Silvério²

Acho muito bom podermos ter conferências deste tipo, que reúnem pessoas não para teorizar, mas para aplicar o que teorizamos.

Verifico que há muito tempo que o que a diáspora realmente precisa é de um modo de pensar diferente, uma maneira de estimular nossos formuladores de políticas a mudarem suas abordagens e serem mais inclusivos para todos nós.

A diáspora africana, ao contrário de outras diásporas, não se localiza em um único país ou nação que represente sua fonte de inspiração ou um momento definidor – conforme um participante mencionou mais cedo. Acredito que seja importante pensarmos a respeito disso e também acerca da diversidade na África, como a diversidade geográfica e étnica, sem referência a um único lugar monopolizando o foco.

No meu ponto de vista, isso significa dizer que o momento definidor é o do tráfico de escravos e escravidão. Agora, o fato de não se ter uma nação como Armênia para os armênios, Israel para os judeus, ou no caso dos irlandeses e

1 History Department - Howard University, EUA - earlharr@comcast.net

2 Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar – São Carlos - Brasil - diasporizando@gmail.com

chineses, o problema é que não temos um foco nacional, mas temos, sim, um evento percebido por toda África, pois o tráfico de escravos abrangia toda África.

Todavia, temos uma nova onda de imigrantes da África desde o fim do século XX, como resultado não só do impacto da escravidão, - tenho que mencionar isto pois o impacto da escravidão continua -, mas também devido ao impacto do colonialismo, no fim do qual as nações se tornaram independentes. Muitas destas novas ondas de imigrantes que vieram da África para a diáspora - e este é o meu foco - vieram com uma consciência das novas nações independentes da África. E muitos com os quais conversei ainda preservam uma consciência africana e um certo vínculo com a África.

O principal vínculo deles está estabelecido com o estado-nação, isto é, o local onde suas famílias se encontram e para onde enviam seu dinheiro. Deste modo, uma vez que tenham eles uma identidade dupla, com a África como continente e com suas nações, eles também possuem uma terceira parte, pois moram em um país ocidental e muitos deles conquistaram sucesso e por encontrarem-se como tais, apoiam os africanos em suas questões nacionais, sejam nigerianos ou ganeses, apesar de estabelecidos no ocidente.

É preciso que olhemos para a definição desta terceira identidade como parte da Diáspora Africana. Eu vejo isto como um grande movimento da parte da ASWAD porque se apropria da noção de Diáspora Africana, projetando-a para um novo nível. As conferências que eu iniciei foram se apagando. Tiveram vida e, talvez, algum impacto, mas isto aqui parece estar em um nível mais elevado e vou dizer novamente como estou encantado em estar aqui.

Quero agradecer ao governo do Brasil não apenas por ter apoiado a conferência, mas por seguir com as mudanças necessárias, que devem acontecer na diáspora, de modo que todas as pessoas se tornem parte desta grande nação e que lutem da mesma maneira que nós, nos EUA e em outros lugares para tornar verdadeiro o conceito de “ser humano”.

Muito obrigado.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar esta comunicação:

HARRIS, Joseph. Comunicação à Terceira Conferência Bienal da *Association for the Study of the Worldwide African Diaspora* (ASWAD) – Rio de Janeiro, Brasil entre 5 a 7 de outubro de 2005. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 875-876.



“Diáspora africana”: caminhando entre genealogias, abrindo novos horizontes

Valter Silvério¹

Andreas Hofbauer²

Érica Aparecida Kawakami³

Cauê Gomes Flor⁴

Resumo: A despeito da recente e vertiginosa popularização do conceito de diáspora africana no contexto nacional, raramente encontramos nas produções acadêmicas brasileiras alguma indicação ou delimitação acerca dos diferentes modelos, perspectivas teórico-metodológicas e enfoques que constituem o amplo campo dos *Estudos da Diáspora Africana*. Ante a esse contexto, este artigo se presta a realizar as duas seguintes tarefas. A primeira concerne a uma breve reconstituição das raízes e rotas pelas quais o Brasil e povos de origem africana que aqui se estabeleceram (voluntária e/ou involuntariamente) foram inscritos e reinscritos, por meio de uma relação contingente, na diáspora africana. A segunda tarefa tem como principal objetivo apresentar ao público brasileiro um conjunto qualificado de discussões em torno desse importante conceito,

1 Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar - São Carlos – Brasil - diasporizando@gmail.com.

2 Departamento de Sociologia e Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Marília – Brasil - andreas.hofbauer@uol.com.br.

3 Instituto de Humanidades e Letras – campus dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB – São Francisco do Conde/ BA – Brasil - erikawmi@unilab.edu.br.

4 Membro dos grupos de pesquisa: Enfoques antropológicos (GEA/UNESP), Transnacionalismo negro e diáspora africana (UFSCar) – São Carlos - e CANIBAL – Grupo de Antropologia do Caribe Global (USP) – Brasil - caueflor@gmail.com.

tomando em consideração, por um lado, posições teóricas divergentes, incluindo enfoques específicos em áreas do conhecimento (crítica literária, história, sociologia, antropologia) e, por outro lado, contribuições de diferentes regiões do mundo e em diferentes contextos (Américas, Caribe, África, Europa e Ásia), entre outros aspectos.

Palavras-chave: diáspora africana; estudos da diáspora africana; perspectivas teórico-metodológicas; enfoques.

“African Diaspora”: walking between genealogies, opening new horizons

Abstract: *In despite of recent and dizzying popularization of the concept of African diaspora in the national context, we have rarely find in Brazilian academic productions, any indication or delimitation about the different models, theoretical and methodological perspectives and approaches that constitute the broad field of African Diaspora Studies. In this context, this article is useful for carrying out the following two tasks. The first one concerns a brief reconstruction of the roots and routes from which Brazil and peoples of African origin who settled here (voluntary and / or involuntary) were enrolled and re-enrolled, through a contingent relationship, in the African diaspora. The second task has as main objective to present to the Brazilian public a qualified set of discussions around this important concept, taking into account, on the one hand, divergent theoretical positions, including specific approaches in areas of knowledge (literary criticism, history, sociology, anthropology) and, on the other hand, contributions from different regions of the world and in different contexts (Americas, Caribbean, Africa, Europe and Asia).*

Keywords: *african diaspora; african diaspora studies; theoretical-methodological perspectives; approaches.*

Introdução

O termo “diáspora” tem uma longa história; ele deriva do verbo grego “διασπείρω” (diaspeirô), que significa “dispersar” e “espalhar”. Inicialmente, a ideia da dispersão estava ligada tanto à colonização quanto à perda de contato, desaparecimento e até ao esquecimento (Dufoix, 2017: 31), ou seja, parece que, na origem, a palavra *diáspora* trazia associações mais negativas do que positivas. Na septuaginta – tradução grega dos textos hebraicos que, posteriormente, ficariam conhecidos como o Velho Testamento –, a explicação da experiência

judaica do exílio (*galut*) foi traduzida com a palavra “diáspora”, fato que marcaria profundamente a história do conceito, a qual ficaria ligada à experiência judaica. Somente muito mais tarde, a palavra “diáspora” seria usada também para comentar e se referir a traumas coletivos semelhantes experimentados por outras populações.

Foi no universo linguístico anglo-saxônico que o termo “diáspora africana” foi cunhado e usado pela primeira vez, após o fim da Segunda Guerra Mundial, mas noções básicas que, de certo modo, prenunciavam a emergência deste conceito podem ser percebidas nos discursos dos mentores do pan-africanismo e do nacionalismo negro. Assim, o pastor, político e cientista Edward W. Blyden chamou a atenção para semelhanças entre o destino dos judeus e o sofrimento dos escravos negros, inclusive, para fundamentar projetos políticos de retorno à África. No entanto, nem os pan-africanistas clássicos, nem os representantes do movimento francófono *Négritude* usaram o conceito “diáspora”.

Pensadores negros importantes, como Blyden, Crummell e Du Bois debateram ideias em torno da raça, nação, civilização e progresso e, ao ressignificar algumas destas categorias e estabelecer novos nexos entre elas, buscavam criar novas leituras do passado e novas perspectivas para o futuro. A decisão, no V Congresso Pan-Africanista em Manchester (1945), de organizar os futuros congressos no próprio continente africano foi outro marco importante na tentativa de conferir ao associativismo negro/africano uma base transnacional. Num contexto marcado pela luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e pelas lutas de libertação nacional na África (Manning, 2003; Davies, 2008), foram os historiadores Joseph E. Harris e George Shepperson os primeiros a introduzir o conceito de diáspora africana em eventos patrocinados pela UNESCO: no I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros em Paris (1956) e no Congresso Internacional de História Africana em Dar es Salaam (1965). Discussões conceituais mais aprofundadas ocorreriam anos mais tarde, por exemplo, em 1979, durante um seminário organizado no I Instituto da Diáspora Africana na Universidade de Howard (First African Diaspora Institute – FADSI) que deu origem à coletânea clássica *Global Dimensions of the African Diaspora* (1990), organizada por Joseph Harris.

A fundação de novos campos de estudos – *African and African-American Studies* – a partir da década de 1960, seria fundamental para criar uma nova historiografia da África, a qual permitia questionar concepções enraizadas e discriminatórias a respeito deste continente e de tudo associado a ele. Segundo Harris, o conceito “diáspora africana” emerge e ganha força explicativa exatamente no contexto da criação e legitimação destes novos campos de estudos: “diáspora

africana” assumiria um papel essencial na elaboração de uma perspectiva anti-hegemônica. Entre os muitos intelectuais negros norte-americanos que deram contribuições fundamentais para consolidar este enfoque, o sociólogo St. Clair Drake e a historiadora Ruth Simms Hamilton merecem ser lembrados e destacados.

De modo geral, pode-se constatar que a contar do final dos anos 1980, a noção de diáspora começava a proliferar nos escritos acadêmicos das humanidades. Teóricos importantes, tais como Tölölyan (2012: 07), têm argumentado que a atenção dada ao tema da identidade no contexto da globalização tem proporcionado um terreno fértil para a valorização do conceito de diáspora: este serviria agora também para interpretar mudanças substanciais causadas por novas tecnologias de comunicação e pelas massivas migrações. A noção de diáspora passou, portanto, a ser utilizada para qualificar a condição social e a experiência cultural de expatriados e exilados ou para falar da “fuga de cérebros”, de refugiados políticos e imigrantes (cf. Cohen, 2008; Dufoix, 2011; Safran, 2015). Ao idealizar um “estar no mundo” que se desprende de fronteiras nacionais e formas de vivência que rearticulam, em arranjos criativos, diversas influências culturais, a ideia de diáspora foi ganhando aos poucos uma conotação afirmativa e positiva. Os ecos de um mundo pós-moderno, ou seja, concordâncias com pressupostos de teses pós-modernas tornam-se aqui palpáveis. Em alguns autores, não apenas a noção de transnacionalismo, mas também o ideal do “cosmopolitismo” misturam-se ou fundem-se com esta renovada visão de diáspora.

As conquistas alcançadas pelas mobilizações em torno dos direitos civis, os processos de descolonização da África e o fim da Guerra Fria, de um lado, e a consolidação de linhas de pesquisa que seriam chamadas de pós-coloniais, de outro, deram novos impulsos para o campo dos estudos sobre as diásporas africanas. Readaptações ecléticas de concepções teóricas inspiradas em teses pós-estruturalistas conferiram a estes estudos uma orientação política particular. Pesquisadores como Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah tornar-se-iam intelectuais de referência. Carole Boyce Davies (2008) e Paul Tiyambe Zeleza (2008, 2009) têm defendido que não somente migrações forçadas causadas pelo tráfico de escravos (oceanos Atlântico e Índico), mas também migrações voluntárias (inclusive, aquelas anteriores à expansão colonial europeia e aquelas ocorridas dentro do próprio continente africano) e, ainda, movimentos migratórios no mundo contemporâneo globalizado devem ser igualmente contemplados pelos estudos sobre diásporas africanas. Em um dos seus artigos seminais, Zeleza (2008: 07) caracterizou o fenômeno “diáspora” como uma realidade complexa, múltipla e dinâmica: “um estado de ser e um

processo de tornar-se, uma espécie de viagem que engloba a possibilidade de nunca chegar ou retornar, uma navegação de múltiplos pertencimentos, uma rede de filiações”.

As críticas desconstrutivistas de Gilles Deleuze e Felix Guattari, expressas na ideia de rizoma, acabaram pondo em xeque qualquer tentativa de fixar identidades ou de concebê-las como substâncias prontas e bem acabadas. No espaço caribenho, Édouard Glissant (1981), filósofo e etnógrafo de formação, direcionou as energias da sua longa carreira intelectual para problematizar as identidades e as formações culturais na região. Concebendo a experiência caribenha como ponte que separa e passagem que conecta, o autor já não lamenta supostas perdas de identidades. Ao contrário, para Glissant, o Caribe está em relação com o mundo e se constitui por meio de uma multiplicidade de relações. Focar na ideia de diásporas africanas com os olhos destes filósofos significa também duvidar da possibilidade de detectar continuidades culturais lineares; leva a um questionamento profundo da busca por supostas origens culturais e, com isto, da possibilidade de um “retorno a uma terra natal”. As consequências para as reflexões sobre o conceito “diáspora” são, evidentemente, impactantes; elas podem ser vistas também como uma mudança do modo como diferença e diversidade cultural começavam a ser pensadas por autores inspirados em teorias pós-estruturalistas.

Fundamental para esta espécie de refundação da concepção de diáspora africana foi também a maneira como autores como James Clifford, Stuart Hall, Homi Bhabha e Avtar Brah e sobretudo Paul Gilroy incorporaram não somente reflexões fundamentais de Frantz Fanon, mas também teses principais de Michel Foucault e Jacques Derrida. Com o foco voltado para as relações imbricadas entre discursos, saber e poder foi-lhes possível questionar e desconstruir essencialismos raciais, culturais e identitários, bem como apontar para novos projetos epistemológicos. Ao orientarem-se pelo neologismo *différance* para olhar para as produções culturais e posicionamentos identitários, estudiosos pós-coloniais não mais analisam a diferença (racial, cultural, identitária) como uma fronteira entre “um dentro” e “um fora”; a fronteira é transposta agora para o interior das culturas, o que transforma a cultura num lugar incerto de significação.

Ao destacar fluxos e hibridismos culturais, autores como Gilroy buscam pôr em xeque antigas noções de fronteira que impunham diferenças tidas como substanciais entre raças, culturas e identidades. Já no seu livro *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987), Gilroy propôs o uso do termo diáspora como uma alternativa às diferentes formas de absolutismo que “confina[ria]m culturas a

essências ‘raciais’, étnicas ou nacionais” (1987: 155). Tal como Hall e Clifford, Gilroy já não aborda a diáspora como um processo de deslocamento físico de um grupo de pessoas em primeiro lugar, mas, acima de tudo, como uma formação específica de identidades.

Baseando-se nesta reformulação da ideia de diáspora, Gilroy tem também articulado críticas às históricas estratégias identitárias da militância negra (*Négritude*, Pan-Africanismo e, inclusive, as teses do Afro-Centrismo). Em vez de se concentrar no enaltecimento das raízes africanas (*roots*), Gilroy busca dar relevo à construção e manutenção das rotas (*routes*) que conectam e unem aquelas comunidades que formariam o por ele chamado *Atlântico Negro*. Para Gilroy, o que constitui a base de uma comunidade negra transnacional não é uma suposta essência africana (cultural ou biológica), mas, muito mais, uma experiência histórica compartilhada e marcada pela escravização, pela repressão, exclusão e exploração. Gilroy (1994: 207) aposta no poder criativo e, principalmente, subversivo dos constatados hibridismos que estariam moldando as práticas culturais do Atlântico Negro, as quais, na avaliação deste autor, nunca deixaram de cortar fronteiras nacionais e têm assegurado a manutenção de uma comunidade transnacional. As reflexões de Gilroy tornaram-se referência obrigatória nos recentes debates sobre a “diáspora africana”. Fica claro também que nesta perspectiva o conceito “diáspora” desvincula-se do compromisso de olhar para o passado e compromete-se cada vez mais com a realização de projetos futuros e até utopias sociais (Hofbauer, 2020: 30, 31).

“Diáspora africana” no Brasil: sobre adversidades e obstáculos históricos

Hoje, o termo “diáspora africana” aparece em muitos textos que abordam assuntos relacionados com o Brasil. O fato de a popularidade deste conceito ser mais recente do que no mundo anglófono não deve ser entendido como um “atraso histórico”. Citaremos a seguir alguns elementos que caracterizam especificidades do racismo e antirracismo brasileiros, os quais – acreditamos – podem explicar este fenômeno e, inclusive, o modo peculiar como a noção “diáspora africana” foi entrando nos discursos militantes e acadêmicos.

Sabe-se que os conceitos “branqueamento” e “democracia racial” são lembrados por muitos especialistas para caracterizar o tipo de racismo que se consolidou no Brasil. Tanto a ideologia do branqueamento quanto o mito da democracia racial têm dificultado a consolidação de uma identificação positiva e afirmativa com a ideia de um “ser negro” e/ou uma “cultura negra”. É de amplo conhecimento também que teses de cientistas como as de João Batista de

Lacerda, a respeito do branqueamento da população brasileira, serviram aos governantes brasileiros como base ideológica para promover amplos programas imigracionistas, os quais trariam milhares de europeus “brancos” ao Brasil, na virada do século XIX. A maioria dos abolicionistas, políticos e cientistas acreditava que a modernização, isto é, o processo de industrialização, não podia ocorrer senão com a vinda de mão de obra branca. Ou seja, na prática, igualava-se o tão sonhado “progresso” com a imposição da “raça branca” no Brasil.

No entanto, o ideal de “transformar” negro em branco tinha assumido um papel importante já bem antes do fim do regime escravista. O discurso hegemônico colonizador que construiu negro como sinônimo de escravo e branco como sinônimo de livre teve também repercussão, sobretudo entre aqueles que buscavam superar o *status* de escravo dentro da ordem estabelecida (por meio da conquista da carta de alforria). Assim, chamar um liberto de “negro” podia provocar reações violentas por parte do assim denominado. Há diversos relatos do século XIX que apontam para comportamentos de não-brancos que hoje associaríamos à ideia do branqueamento.

Segundo o viajante alemão Rugendas que esteve no Brasil nos anos 20 do século XIX, a maior ambição do negro liberto “reside na esperança de que seus descendentes possam um dia, através de uniões com raças menos escuras, integrar-se na população dos homens de cor e ter assim a possibilidade de obter empregos e dignidades” (1979 [1835]: 140). Chama a atenção também o fato de que um grupo de abolicionistas negros, o qual editava o jornal *O Alabama* (1863-1883), em Salvador, buscava manter distância de tradições culturais relacionadas com a África: o jornal fazia campanhas sistemáticas contra os rituais do candomblé e denunciava a presença de advogados e policiais nos terreiros. Historiadoras como Azevedo (2005) e Mattos (1998, 2005) analisaram as estratégias políticas das minúsculas elites negras que se formavam no século XIX como um antirracismo universalista de inspiração liberal que acabava não incluindo a população escrava: silenciar sobre a cor/raça, acreditava-se, podia aplainar o caminho para mais e mais escravos adquirirem o *status* de liberto/livre e conquistarem finalmente os direitos plenos de cidadania. Ao opor-se a qualquer menção às raças e à cor em textos legais para desta forma assegurar os mesmos direitos dos cidadãos brancos, esta elite não deixou, porém, de contribuir para lançar “alguns dos primeiros tijolos d[a] construção” do mito do paraíso racial brasileiro, conclui Azevedo (2005: 313).

No século XIX, a ideia de “branquear” englobava igualmente aspectos físicos (fenotípicos) e comportamentais. É que para muitos, a raça era determinante em todos os sentidos. Assim, as elites acadêmicas e políticas apostavam

que um processo de mestiçagem controlado não somente tornaria a população mais branca, mas “branquearia” também hábitos, costumes e valores. Somente por meio de uma diferenciação conceitual mais nítida entre raça e cultura, elaborada fundamentalmente por cientistas como Franz Boas, é que a noção de branqueamento podia ser pensada em duas chaves completamente separadas: transformar a base biológico-racial e/ou transformar os comportamentos culturais de um grupo.

Os primeiros movimentos negros do início do século XX afirmavam enfaticamente o pertencimento à raça negra; ao mesmo tempo, enalteciam valores e comportamentos que já foram chamados de “puritanos” (Bastide, 1983: 150). Apresentar-se como “bom trabalhador” com “bons modos” e seguir, portanto, padrões estéticos da classe média-alta branca eram algumas das apostas dos líderes da Frente Negra Brasileira (FNB, 1931-1937) com as quais enfrentavam “os preconceitos de cor” no mercado de trabalho. Fazia parte desta “política comportamental” também o distanciamento e até o combate de todas as tradições culturais que remetiam à África. África era vista como um passado a ser superado; não havia motivo para olhar para trás, buscava-se o progresso, mais especificamente o progresso da nação para o qual a FNB, como representante da “raça negra”, queria dar sua contribuição. Os líderes do movimento sentiam-se, portanto, convocados a participar ativamente do desenvolvimento da nação brasileira, que concebiam como parte da civilização ocidental. Assim, não é de estranhar por que projetos políticos de voltar para a África, de pan-africanistas norte-americanos contemporâneos, como Marcus Garvey, foram criticados e rejeitados pelos líderes da FNB.

Uma primeira reorientação em relação à África e às tradições culturais de matriz africana teve início nas atividades desenvolvidas no Teatro Experimental do Negro (1944-1961). Mas, mesmo neste movimento, a estratégia política era marcada num primeiro momento pela aposta na “integração via educação e assimilação”; este fato explica também que a ideia da “democracia racial” não era questionada pelas lideranças negras que a viam muito mais como um ideal que merecia ser defendido.

A ideia da democracia racial – sabe-se – marcaria profundamente a autorrepresentação oficial do Brasil durante muito tempo. Se as raízes desta ideologia podem ser encontradas nos discursos abolicionistas (cf., p. ex., Nabuco, 1988), foram as teses de Gilberto Freyre e também de Artur Ramos, nas décadas de 1930 e 1940, que conferiram à “velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas”, novos significados e, sobretudo uma roupagem científica (Azevedo, 1996: 159; Guimarães, 2002: 149).

Foi em sua obra prima *Casa-grande & Senzala* (1933) que Freyre construiu os alicerces da ideia de que existe, de fato, uma “cultura brasileira”, produto de um amalgamento de diferentes “raças”/“culturas”, a qual constituiria a “essência” de uma nova nação. Ao destacar as diferentes contribuições positivas das três “raças”/“culturas” fundadoras e, ao descrever tanto a casa-grande e a senzala quanto as figuras do senhor e do escravo como “dualismos complementares”, Freyre fundamentou implicitamente também a ideia da democracia racial.

Na imagem projetada por Freyre, dentro da qual negros, brancos e indígenas se fundem harmoniosamente (tanto em termos biológicos, como em termos culturais), não há espaço para abordar relações de poder, conflitos de interesse ou temas como exploração econômica. A ideia da mestiçagem é chave e ocupa um lugar central na argumentação, na medida em que cumpre a função de superar os desajustes entre negros, brancos e indígenas; afinal teria sido a mistura entre eles que viabilizara a formação da “nação/cultura brasileira”.

É sabido que foram os famosos estudos promovidos pela UNESCO que, na década de 1950, colocaram em dúvida esta visão idílica da formação social brasileira. Estas pesquisas introduziram, de fato, uma reorientação dos estudos sobre os negros no Brasil: já não mais interessava tanto a contribuição dos negros para a construção de uma nova nação nos trópicos, mas buscava-se analisar, em primeiro lugar, a posição social dos “descendentes dos escravos”; o que estava em questão era entender melhor as relações entre negros e brancos na atualidade. Foi com base nessa reorientação de enfoque (que acarretaria também reformulações conceituais e teóricas) que “surgiria” o tema da discriminação racial como um objeto de análises científicas.

Foram sobretudo os estudos efetuados no sudeste do país que revelaram desigualdades sociais enormes entre negros e brancos. Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Costa Pinto e outros pesquisadores relacionaram este fato com a existência do “preconceito racial”, uma revelação que contradizia claramente o discurso oficial e a autoimagem da maioria dos brasileiros naquele momento. Diante de tal constatação, Florestan Fernandes, que mantinha diálogos com lideranças da militância negra, atacaria – sobretudo nos seus estudos posteriores (por ex., *A integração do negro na sociedade de classes*, 1965) – a ideia da “democracia racial”. Buscava desmascarar a “democracia racial” como um mito que não correspondia à realidade (uma “falsa consciência”), que ocultava as relações reais e, em última instância, dificultava a formação de um associativismo negro combativo e forte.

Estas pesquisas tiveram também um impacto sobre a compreensão do fenômeno do branqueamento (naquele momento já não pensado como um processo

primordialmente biológico). A partir dos anos 1950, os cientistas usariam o conceito de branqueamento não somente para descrever uma “realidade empírica concreta”, mas cada vez mais para chamar a atenção para o teor ideológico da noção de assimilação e aculturação embutida neste conceito. Como um dos primeiros cientistas, O. Nogueira (1955: 551) caracterizou o branqueamento explicitamente como uma “ideologia” e enfatizou sua força sociopsicológica: a “desejabilidade dos traços ‘caucasóide’, e, conseqüentemente, a indesejabilidade dos traços ‘negróides”.

Diferentemente do que acontece na obra de Freyre e de A. Ramos, a partir de meados do século XX, a “transformação” do negro em branco já não seria mais tratada (nem sequer no plano estritamente cultural) como um valor inquestionável em si. Ao contrário, a disseminação de novas concepções antropológicas que rompiam definitivamente com os paradigmas evolucionista e biologista do século XIX foi decisiva para que a “mistura com o branco” começasse a ser vista como perda de “pureza” e de “autenticidade”. Estes processos podiam ser percebidos não somente no mundo acadêmico, mas também fora dele. As apostas frustradas em estratégias de assimilação e aculturação expressar-se-iam em reposicionamentos identitários que novas gerações da militância negra começaram a desenvolver.

Não somente a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial tornar-se-iam alvos constantes das críticas militantes; também a África emergiria como referência identitária importante na luta contra as diversas formas de discriminação as quais seriam entendidas agora como sintomas de um racismo estrutural. Se, por exemplo, entre o final dos anos 1970, mas também poderíamos estender aos anos 80’s havia uma clara inspiração do associativismo negro brasileiro no movimento negro norte-americanos, como modelo estético-político almejado na luta por direitos e pela tomada de uma posição outra no interior da Nação e da academia, no início dos anos 90’s a África passa a figurar como uma referência cada vez mais proeminente para a política cultural negra no Brasil.

Não que uma referência tenha deixado de existir em detrimento da outra; ambas passam a ocupar um lugar potente aos olhos dos intelectuais e militantes brasileiros. Essa mudança, ou, melhor dizendo, articulação entre as duas estéticas-políticas, significaria o início do estabelecimento de um outro horizonte possível para a constituição de vínculos de pertencimento e solidariedade. Observaríamos, nesse sentido, a estabilização de uma identidade cultural, marcada por uma experiência coletiva, capaz de reivindicar o acesso à cidadania por meio da luta pelos direitos, sem perder de vista a noção de um vínculo de

pertencimento com o continente africano (Flor, 2020: 193). Em outras palavras, essa significativa mudança não ocorreria sem um diálogo dos intelectuais e do associativismo negro brasileiro em direção a movimentos transnacionais mais amplos (embora até recentemente não reconhecidos) que atravessariam a experiência coletiva dos africanos e seus descendentes no mundo Atlântico.

O Festival Mundial das Artes Negras e a inscrição do Brasil na diáspora africana

Paralelamente às lutas de libertação no continente africano e em continuidade com o debate cultural anterior, em 1966, dez anos após a *The First International Conference of Negro Writers and Artists* foi realizado no continente africano, em Dakar, Senegal, o *1er Festival Mondial Des Arts Nègres*. Neste evento, o Brasil inscreveu-se definitivamente nos caminhos da diáspora africana por meio de uma carta aberta enviada por Abdias do Nascimento, a qual denunciava os motivos, em sua visão, da exclusão de sua participação e do Teatro Experimental do Negro (TEN) do evento (Nascimento, 2002). Ocorre, também, a sua ruptura definitiva com a continuidade dos encantamentos que encobriam as consequências de uma das mais potentes metateorias políticas em operação em parte significativa do continente americano, isto é, a miscigenação/mestiçagem como base material para pensar a agência política. Em um outro exercício de leitura, tais processos orientam, atualizam, adaptam a *color line* como “matéria-prima” das comunidades (mestiças) nacionais imaginadas da América Latina.

Fernandes (2002), ao prefaciar a primeira edição de “O genocídio do negro brasileiro”, reconheceu a contribuição de Nascimento na luta contra aquele processo, por meio de uma pedagogia que se consubstanciou no Teatro Experimental do Negro “*como um expediente revolucionário, que abalasse as estruturas mentais do negro, destruindo uma autoimagem reflexa destruidora, e que expusesse a hipocrisia racial do branco a uma crise irreversível*” (Fernandes, 2002: 47-51).

Duas ideias passariam a ganhar visibilidade junto aos membros do Teatro Experimental do Negro: a primeira é a *ideia de uma irmandade e sua contribuição humanística da raça negra tendo como paradigmáticos os expoentes do movimento da negritude* (Léopold Senghor, Aimé Césaire, León Damas e Alioune Diop), como demonstra a orientação discursiva presente na “Carta Aberta ao I Festival Mundial das Artes Negras”, em Dakar, escrita em março de 1966; a segunda, a *ideia de pertencimento a uma diáspora negra que teria sido o acontecimento mais trágico da história do homem*. O que, por um lado, reforça a tese de que o termo diáspora, em relação aos descendentes de africanos, encontrava-se

em circulação desde o início dos anos 1960 e, por outro lado, a mudança em curso na forma como lideranças do associativismo negro brasileiro passavam a se autorrepresentar, reivindicando sua ascendência como parte de uma comunidade transnacional africana como argumentou Césaire:

se é fato indubitável que existe uma cultura nacional francesa, uma cultura nacional italiana, inglesa, espanhola, alemã, russa, etc., não é menos evidente que todas essas culturas, ao lado de diferenças genuínas, um certo número de notáveis semelhanças, de modo que, embora possamos falar de culturas nacionais peculiares a cada um dos países mencionados acima, podemos igualmente falar de uma civilização europeia. Da mesma forma, podemos falar de uma grande família de culturas africanas que coletivamente merecem o nome de cultura negro-africana e que individualmente revelam as diferentes culturas próprias de cada país da África. E nós sabemos que os perigos da história causaram o domínio desta civilização, o local desta civilização para exceder amplamente as fronteiras da África. É nesse sentido, portanto, que podemos dizer que existem, senão centros, pelo menos franjas dessa civilização negro-africana no Brasil e nas Índias Ocidentais, no Haiti e nas Antilhas Francesas e até nos Estados Unidos (Césaire, 1956: 194).

É em Dakar, portanto, que se localizaria a inscrição e reconhecimento do associativismo negro brasileiro como parte do transnacionalismo negro e, também, como parte da diáspora africana. Ao mesmo tempo que essa inscrição indicava uma mudança na forma como a contribuição africana passaria e deveria ser representada externamente em termos de uma das principais lideranças negras da história do país, ela não se deu sem a reação oficial do governo brasileiro. De acordo com Batalha (2018), por exemplo, ao situar a forma como o Brasil foi oficialmente representado no Festival, ele argumenta que: “enquanto Nascimento denunciava o genocídio da população negra, a comitiva oficial escolhida, composta por capoeiristas, desembarcava em Dakar, como símbolo de nossa ‘democracia racial’”.

Não cabe aqui a discussão dos desdobramentos diplomáticos, mas sim a constatação de uma dupla consciência na forma como a questão negra apresentava-se, no período, em território brasileiro. Nos termos de Gilroy, o que emergia era a:

simbiose infeliz entre três modos de pensar, ser e ver. O primeiro é racialmente particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas ainda não-cidadãos, do que sua

aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, às vezes global e ocasionalmente universalista (Gilroy, 2001: 249).

Pode-se dizer que enquanto os capoeiristas negros – para além de uma prática cultural identificada com o universo cultural africano no Brasil – enxergavam no reconhecimento oficial da capoeira uma possibilidade de profissionalização e esportização, Nascimento, para além da denúncia, reivindicava o reconhecimento das práticas culturais negras, não somente da capoeira, como expressão de pertencimento a um conjunto de valores de origem africana que extrapolava as fronteiras do Estado-nação e denunciava a instrumentalização discursiva e subalternização objetiva do mesmo.

Assim, no período entre 1956 e 1966, existiu uma confluência de processos políticos e culturais que estabeleceram uma nova agenda: descolonização no continente africano, lutas antirracistas nos EUA e o Festival de Artes Negras. Todos eles colaboram para um profundo deslocamento da agência histórica criativa negra. Especificamente no continente americano, o que se presencia é que os dois mitos que reservavam à África e aos descendentes de africanos o lugar da privação material e inferioridade cultural, em decorrência da racialização, passaram por um profundo processo de mudança. Os americanos negros do norte reivindicaram, com perdas de muitas vidas, a participação no *American New Way of Life*, questionando a forma como o racismo postergava o reconhecimento de África como constitutiva da riqueza produzida por eles; os americanos do sul do continente ainda dialogam com os mitos que retardam a plena visibilidade de uma África viva que os constituem e quer falar, mas continua a ser contida.

Munanga (2002), ao compilar “Cem anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil”, observou que durante o processo de abertura democrática, houve um aumento significativo de trabalhos sobre a mobilização do associativismo negro, a constituição de novas formas de organização e a retomada de anteriores. A divulgação da agenda social e política centrada na constituição e expansão dos direitos humanos, por exemplo, passou a orientar significativamente as demandas de grupos da sociedade civil brasileira, a partir dos anos 1980. Ao analisar alguns desdobramentos das ações e lutas sociais do movimento negro brasileiro observa-se que elas transbordavam as fronteiras nacionais inscrevendo-o na rubrica de um movimento que reivindica para si a participação em uma agenda transnacional negra e africana.

Um exemplo de que a questão estava presente no associativismo negro, embora não no debate acadêmico das ciências sociais, é um documento oficial

carimbado como confidencial, de 1978, do Ministério das Relações Exteriores, sobre o Festival Mundial de Arte e Cultura da Diáspora no Brasil, no qual o ministro Azeredo da Silveira aconselha o presidente da República a não autorizar a realização, no Rio de Janeiro, do *The First New World Festival of the African Diaspora*. A justificativa apresentada era que “o Festival se inspira numa visão do problema do negro que não se coaduna com as tradições da sociedade brasileira” (Ministério das Relações Exteriores, 19/6/1978).

Outro importante registro de que o tema da diáspora não se encontrava no campo acadêmico, embora estivesse no associativismo político, é uma carta convite da socióloga Ruth Hamilton ao sociólogo Florestan Fernandes datada de março de 1986. Nela a pesquisadora explicitava o desejo de que Fernandes participasse da equipe de elaboração de um projeto sobre o tema.

Os novos horizontes: perspectivas e enfoques

Passados mais 50 anos da inscrição do associativismo negro brasileiro em uma perspectiva de agência cultural e política transnacional, o ideário de nação brasileira, elaborado por Gilberto Freyre, propagado pelo Estado Novo (1937-1945) e em vigor até o final da ditadura militar (1964-1985), não mais deixaria de ser questionado. Durante as décadas de 1980 e 1990, coube ao “movimento negro”, como o Movimento Negro Unificado (Guimarães, 2002), organizado em torno de uma solidariedade política pautada na consciência da racialização da experiência coletiva e fundamentada na ideia de uma identidade e de uma cultura comuns, denunciar a íntima relação entre desigualdades sociais e adscrições raciais presentes na sociedade brasileira. Esses movimentos sociais negros, por meio desse modelo de identidade e de cultura, não só lutaram por direitos mas contribuíram para a desconstrução da suposta natureza homogênea, harmônica e não conflituosa da sociedade brasileira (Costa, 2006; Hofbauer, 2006).

Como resultado, transformações substanciais ocorrem tanto ao lugar atribuído aos povos, às culturas e tradições de origem africana na formação da sociedade brasileira, quanto na maneira como a identidade nacional é abordada nos debates e discussões que se dedicam à investigação das relações raciais na contemporaneidade. Foi em outro significativo momento de agência cultural e transnacionalismo político do associativismo negro brasileiro, durante a participação brasileira na “III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata”, realizada pela ONU em Durban, na África do Sul, em 2001, que muito dessas transformações ganharam força no debate sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo.

Os movimentos sociais negros, por meio de “uma compreensão da história nacional muito distinta daquela alardeada pelos nacionalistas mais contundentes” (Costa, 2006: 145), produziram um solo fértil para o desenvolvimento e a difusão de uma plataforma antirracista. Um dos maiores efeitos, se não o maior, dessa plataforma foi a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em decorrência da Lei n. 10.639/03 e seu desdobramento prático presente nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (Brasil, 2003, 2004; Silvério e Trinidad, 2012).

Desde então, com a fundação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), sob o *status* de Ministério, e da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), vinculada ao Ministério da Educação, observamos o aprofundamento do debate sobre o antirracismo na esfera pública nacional (Costa, 2005). À demarcação de terras de comunidades remanescentes quilombolas (Mattos, 2006) e ao comprometimento da política educacional no combate ao racismo, por meio das ações afirmativas direcionadas à população negra ao longo dos anos 2000 (Segato, 2005), somam-se importantes mudanças no interior do movimento negro, tais como a profissionalização acadêmica dos militantes (Hofbauer, 2016) e a construção de um amplo diálogo binacional (Brasil e Estados Unidos), envolvendo fundações voltadas para financiar projetos de estudo de estudantes, pesquisadores e ativistas norte-americanos e brasileiros (Costa, 2005).

Esse conjunto de fatores tem contribuído para a ascensão de novas formas de pertencimento/identificação, propagadas por meio de movimentos transnacionais de (re)construção de vínculos com a África. Tal contexto levou alguns autores, como Silvério (2015), a defender a ideia de que estaríamos vivendo um momento de transição entre “um modelo de integração racial baseado na ideia fundacional de nação mestiça para um modelo no qual se busca reconhecer identidades étnicas e raciais distintas presentes na formação social brasileira e que passaram a questionar o seu ‘apagamento’” (Silvério, 2015: 40).

Guardadas as devidas proporções entre as diferentes abordagens e campos disciplinares, pode-se afirmar que existe certo consenso de que essas transformações deslocaram irreversivelmente o *ethos* nacional brasileiro. Nesse contexto de mudanças empíricas, tanto conceituais quanto institucionais, um novo olhar sobre a presença africana e de seus descendentes no Brasil estaria surgindo, melhor dizendo, estaria sendo *reinscrito* e se tornando cada vez mais aparente. Seria em virtude da necessidade de novas formas de pensar a relação entre sociedade nacional e presença africana (no que diz respeito às questões de

ordem cultural e política) que a noção de *diáspora africana* emerge, ganhando significado e força no Brasil, não mais restrita à fala de apenas alguns militantes (Flor, 2020). De outro lado, a presença da noção de diáspora africana é cada vez mais recorrente nos trabalhos acadêmicos preocupados em analisar as relações raciais no Brasil contemporâneo, porém, raramente é explicitado o modelo ou a perspectiva de diáspora africana que está sendo articulada nessas investigações.

Ante a esse contexto, a publicação deste dossiê *Diáspora Africana* e da Seção Especial pretende oferecer subsídios para aprofundar a reflexão e os debates em torno do conceito “diáspora africana” e as diversas questões teóricas e temáticas a ele vinculadas, e há uma justificativa para este nosso projeto: nas últimas décadas, as vidas das populações “de ascendência africana”, as práticas culturais que reivindicam nexos com a África e, evidentemente, também, os discursos identitários têm passado por mudanças notáveis. Chama a atenção o fato de que, nas discussões em torno destas transformações, tanto no mundo acadêmico quanto no da militância negra, o conceito “diáspora” tem ganhado destaque. Ao mesmo tempo, constatamos que há, inclusive, na produção acadêmica, uma insuficiência no que diz respeito a uma reflexão mais sistemática sobre as perspectivas e discussões teórico-conceituais em torno da ideia “diáspora(s) africana(s)”. O intuito principal deste projeto é, portanto, apresentar aos/às leitores(as) brasileiros(as) um panorama – evidentemente, incompleto – sobre as reflexões e os estudos que têm focado o tema-conceito “diáspora(s) africana(s)”.

Os artigos contemplados neste dossiê expressam uma diversidade não somente em termos de posicionamentos teóricos, mas também de enfoques de áreas de conhecimento (história, sociologia, antropologia, ciência política, estudos literários) e no que diz respeito às regiões geográficas, contextos e tópicos específicos analisados pelos(as) autores(as). Um quadro de diversidade e diferenças pode ser encontrado também nas formações acadêmicas e trajetórias de vida dos(as) participantes deste projeto: nascidos(as) na África, na Europa ou nas Américas, vários(as) deles/delas, mas não todos(as), podem ser caracterizados/as como afrodescendentes; e vários(as) têm enfrentado pessoalmente situações de vida que podem ser compreendidas como diaspóricas.

O dossiê abre com uma comunicação feita por Joseph Harris na Terceira Conferência Bienal da *Association for the Study of the Worldwide African Diaspora* (ASWAD), no Rio de Janeiro, em 2005. Esse importante intelectual negro norte-americano teve um papel fundamental em diversos momentos históricos quando o conceito “diáspora africana” começou a ser debatido em foros internacionais acadêmicos e políticos, já nas décadas de 1950 e 1960. Harris também

é um dos propositores de uma distinção teórica que acompanha o espírito das escolhas de autores e textos que vocês encontrarão nas páginas seguintes.

Para Harris, a diáspora africana, em seu desenvolvimento, pode ser lida com base em dois momentos. O primeiro, denominado *diáspora involuntária*, estender-se-ia aproximadamente até os anos 1960, em função dos diferentes tráficos, internos e externos, que assolaram as populações africanas e, posteriormente, aquele período denominado *diáspora mobilizada*, em que as capitais e grandes cidades das principais potências ocidentais passaram a ter uma crescente presença de africanos de diferentes origens étnicas, credos religiosos e orientações políticas. Este tipo de circulação e/ou fixação tem facilitado e potencializado o desenvolvimento de redes de ligações de África com suas diásporas, que ele denomina de internacional e que 50 anos depois podemos denominar de transnacionais. A efetividade destas redes transnacionais da *diáspora africana mobilizada* tem permitido a ampliação, pelos descendentes de africanos, de uma consciência da identidade de suas raízes, de suas habilidades ocupacionais e de comunicação, *status* social e econômico e acesso a entidades de tomada de decisão em seu país anfitrião. Como ele reconhece, a própria ASWAD e suas reuniões constituem parte importante deste processo dinâmico.

No artigo “Diásporas africanas: em direção a uma história global”, Paul Tiyambe Zeleza apresenta uma discussão teórico-conceitual refinada em torno do conceito “diáspora africana”. O historiador diferencia não somente entre três grandes contextos de diásporas africanas – as diásporas na região do Oceano Índico, as diásporas trans-mediterrâneas e as diásporas transatlânticas –, mas também entre diásporas antigas (muitas, mas não todas relacionadas com o tráfico de escravos) e diásporas novas (relacionadas com processos migratórios contemporâneos). Ao chamar a atenção para a diversidade de contextos e para diferentes estratégias desenvolvidas pelos grupos deslocados, Zeleza procura redirecionar o foco da discussão de um olhar marcado pelo paradigma analítico do Atlântico Negro para uma perspectiva que ele chama de “global”.

Saidiya Hartman, em “Tempo da Escravidão”, reflete sobre o tema da “diáspora africana” por meio de uma experiência pessoal: a visita a três fortes no litoral da África Ocidental, onde embarcaram centenas de milhares de escravizados para as Américas. O legado da escravidão e a questão de como lidar com a dor e o luto são dois temas centrais deste texto que integra, numa linguagem poético-cativante, arte, ciência e posicionamento político. Entre comentários dos guias africanos e reações dos turistas negros norte-americanos, Hartman aprofunda questões viscerais relacionadas ao memorizar e problematiza aquelas atitudes dos negros norte-americanos que tendem a reduzir a África a um

passado – a uma terra primordial. A especialista em literatura afro-americana questiona assim os enquadramentos analíticos dominantes que têm moldado esses reencontros com a África e nega, em última instância, a possibilidade de reparar tamanha violência e injustiça provocadas pelo tráfico de escravos, deixando no ar a pergunta se a criação de uma memória coletiva sobre crimes do passado é capaz de evitar atrocidades como aquelas sofridas pelos escravizados e seus descendentes.

Em “De-colonizando Diásporas e as Relações Afro-Atlânticas: o caso dos Afro-Latinxs Caribenhos & os Estudos Equatorianos”, Yomaira Figueroa-Vásquez mapeia produções literárias da diáspora afro-caribenha e mostra as conexões e relacionais no Afro-Atlântico, trazendo para a cena do debate uma discussão densa sobre colonialidade, diáspora, feminismos, descolonização, literatura. A relacionalidade, como ela aprecia nesse ensaio, é uma noção chave para pensar o cruzamento e a poética de experiências, vozes e gerações que agora testemunham as histórias vivas que são afetadas por travessias contemporâneas. A autora argumenta que a decolonialidade e a relacionalidade como metodologias iluminam perspectivas periféricas, revelam o emaranhado de conexões históricas, materiais e afetivas obscurecidas pelas narrativas dominantes. Decorre dessa perspectiva, seu engajamento com a estética e a poética da literatura de escritoras da diáspora afro-atlântica hispanófila.

No texto “O Navio de volta para casa: Tropos analíticos como mapas da e para a História Cultural da Diáspora Africana”, Lorand Matory aproxima-se do tema “diáspora africana” a partir de suas próprias experiências de vida. Relembrando a importância que a “África” tem tido na sua vida e naquelas de seus familiares, o texto abre para uma reflexão abrangente que foca várias metáforas paradigmáticas que, de acordo com Matory, têm orientado as análises sobre a vida e cultura dos afrodescendentes nas Américas e sobre suas relações com a África. Ao debater as perspectivas abertas por metáforas-chave, tais como sobrevivências, crioulização e memória coletiva, Matory desenvolve suas próprias reflexões teóricas instigantes, propondo o “diálogo” como alternativa para tratar o tema.

Fatima El-Tayeb, em “*A vida queer da diáspora: negritude na Europa colorblind*”, desenvolve uma profunda crítica à autocompreensão *colorblind* do mundo europeu que tem se representado durante séculos como um espaço autogerado e hermeticamente fechado; ao mesmo tempo, esta especialista em literatura, estudos étnicos e de gênero debate até que ponto modelos analíticos e identitários criados em decorrência de experiências traumáticas da escravidão transatlântica podem servir para entender outras vivências diaspóricas, como

as daqueles grupos racializados que vivem hoje na Europa – p. ex., árabes, muçulmanos, populações subsaarianas, afro-europeus. Baseada nestes questionamentos, a autora elabora sua crítica “*queer of color*”, uma perspectiva analítica e política que ilumina deslocamentos e múltiplos pertencimentos, reconhecendo e fortalecendo assim posicionamentos para além dos fechamentos identitários promovidos por discursos hegemônicos que pregam o ideal de pertencimentos “não-mesclados”, seja de ordem nacional, étnica, cultural ou religiosa.

Na Seção Especial “Diásporas Africanas: Enfoques e Perspectivas”, as discussões apresentadas no dossiê serão retomadas com exemplos temáticos e regionais específicos, apresentando, inclusive, propostas teóricas diferentes.

No texto “Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas na e sobre a África: Procurando alternativas”, o pesquisador Augustin Holl reflete sobre os desafios para a constituição de uma nova agenda de pesquisas e produção de conhecimento na/sobre a África baseado em estudos científicos e experiência pessoal que nos leva a refletir sobre duas questões: 1) Quais as condições para uma contribuição genuína dos africanos para o conhecimento na África e sua diáspora nas pesquisas em ciências sociais e humanidades? 2) Como são implementadas as agendas de pesquisas e como os cânones são escolhidos? As respostas às questões se encontram nos desafios que estão postos para as ciências sociais e para a área de humanidades, de modo mais amplo, tanto em rever as hierarquias da estrutura de investigação acadêmica em direção às possibilidades de cooperação científica genuína quanto às interferências exercidas por aqueles que controlam os recursos financeiros na definição da agenda de pesquisas e publicação de resultados. O autor vislumbra que novas estratégias e parcerias mais equilibradas podem se consolidar com parcerias entre potências emergentes e não-coloniais. A título de exemplo deste novo tipo possível de parceria ele nos informa sobre o processo de construção dos novos volumes da História Geral da África que incluiu países como o Brasil, China, entre outros.

O objetivo da reflexão de Martial Zé Belinga, no texto “Descolonizar a história: epistemologia disruptiva”, é desvelar as características epistemológicas da matriz colonial dos discursos sobre os africanos e seus descendentes, existentes no interior de estruturas sociais que incorporam e fomentam reproduções e representações essencialistas. O desafio é contribuir para uma renovação do modo de dizer sobre os subjugados de ontem e sobre o mundo, por meio de perspectivas africanas e diaspóricas. Esta abordagem também visa prevenir os produtores de conteúdo cognitivo e cultural das falhas epistemológicas ancoradas nas ideologias dominantes e alternativas em relação às principais representações da África e de grupos humanos originários da África.

Maria Paula Meneses, no artigo “Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais”, traça um amplo e importante panorama do pensamento e estudos pós-abissais e diaspóricos do Sul global que se singularizam nas Américas continentais e Caribe, Ásia e África, ao mesmo tempo em que se interconectam questionando as racionalidades abissais nortecêntricas que vêm sendo impostas violentamente. A linha abissal não cinde somente as epistemologias, entre as legítimas e as ilegítimas, mas por ser também uma linha racial, produz e aloca os povos atribuindo humanidade a uns e negando-a a outros, revelando, portanto, dentre inúmeras fraturas, uma ontológica. São essas fraturas que o texto coloca à mostra para argumentar vias de descolonização ontológica e epistêmicas que o Sul global insurgentemente tem produzido (também no Norte geográfico) em resposta a intensos e violentos processos de expropriação, degradação político-cultural e epistêmica, desmembramentos, subjugação, alienação e morte engendrados pela tríade colonialismo, capitalismo e patriarcado. Meneses também analisa a relação íntima entre poder e conhecimento que a associação entre a autoridade colonial e as autoridades masculinas “locais” gerou e as vozes feministas que ecoam, circulam e se conectam para desafiar e interromper essa cadeia associativa e seus efeitos nas vidas das mulheres, sobretudo, no Sul Global.

Paul Lovejoy debate questões relacionadas à formação de grupos identitários no contexto da escravidão de africanos e seus descendentes nas Américas no artigo “Transformações Transatlânticas: As origens e identidades de africanos(as) nas Américas”. Baseando-se nos seus amplos conhecimentos sobre a África Ocidental, o historiador chama a atenção para o fato de que os critérios identitários “etnicidade” e “religiosidade” têm gerado padrões de identificação distintos. Lovejoy destaca as dinâmicas e transformações observadas em processos de islamização que já na África teriam induzido à emergência de fusões, sobreposições e adaptações que, nas Américas, seriam chamadas de criouliização. Diante desta constatação o autor aprofunda, em um diálogo crítico com as principais teses dos mentores da ideia da criouliização, reflexões de ordem metodológica, para, na sua conclusão, afirmar a necessidade de estudos históricos detalhados e desta forma afastar os perigos de generalizações e simplificações nas análises.

O artigo “Diasporizando a Tradição. Griots e Estudiosos no Atlântico Negro”, do antropólogo Hauke Dorsch, conjuga um estudo etnográfico de longa duração com reflexões teóricas sobre a ideia das “diásporas africanas”. No centro da análise está a tradição dos *griots* da África Ocidental. Ao acompanhar três gerações de tocadores de kora, Dorsch analisa, com muita habilidade, transformações

que ocorrem dentro de uma tradição antiquíssima. Mostra, inclusive, como as experiências diaspóricas repercutem e podem remodelar diversas práticas e costumes no local de origem (*homeland*), inclusive, no que diz respeito a temas tão sensíveis como o das relações de gênero dentro da própria tradição.

Valter Silvério e Karina Sousa, ao mobilizarem a diáspora africana como categoria analítica, em “Dançar, cantar, criar, no compasso da liberdade”, apropriam-se do conceito/prática de *décalage*, ressignificado por Brent Edwards com fundamento em Senghor, e das especulações de Du Bois acerca do significado e poder da estética como veículo tanto de crítica da modernidade quanto de possibilidade de instituição de uma subjetividade negra. De forma não exaustiva propõem um outro quadro formal de investigação da política cultural negra. Seja no período tido como “clássico” pela literatura para a política cultural negra (tudo o que está antes do século XX), seja no período moderno e pós-moderno (século XX em diante), a proposta de uma outra analítica das “articulações”/produções culturais negras pode oferecer um quadro formal de análise que, por não estar assentado em ideias de inversão, autenticidade, nação e/ou retorno às raízes (no sentido de retorno a uma essência), é muito distinto do projeto poético/estético da *negritude*. Se há, como Stuart Hall sugere, uma relação entre projeções teóricas e identidade cultural negra, talvez esta se encontre nas práticas culturais negras, deslocadas de sua percepção enquanto mero lazer como, por exemplo, o samba-rock, mesmo sem garantias, mais uma possibilidade para se avançar na análise e crítica da cultura política negra, no Brasil e na diáspora, como argumentam Silvério e Sousa.

Em “Espaços Caribenhos: Fugas das Zonas de Crepúsculo”, Carole Boyce-Davies propõe a noção de “espaço caribenho” como um tropo significante da repetição com diferença, a fim de argumentar que há uma diáspora caribenha. O movimento para fora das localizações culturais e geográficas originais com suas histórias resulta em um deslocamento para grandes cidades urbanas ao redor do mundo, nas quais agora aqueles sujeitos e grupos de origem caribenha estão sob uma variedade de olhares desinformados. Corpos se contorcendo em ruas pavimentadas ou traseiros rebolando em frente aos órgãos genitais dos policiais imitam um tipo de distorção histórica que convida a uma série de leituras. Desta forma, em uma perspectiva panorâmica, a autora combina ensaios autobiográficos, literários, científicos e acadêmicos, entre outras formas de expressão, propondo-se a (re)-imaginar o espaço caribenho para além das fronteiras territoriais.

As tensões, rupturas e continuidades em torno da categoria feminismo afrodiaspórico, que articula uma série de perspectivas teóricas e analíticas

relativas às mulheres africanas e afrodescendentes nas diásporas, são objeto do texto "Feminismo afrodiaspórico: uma agenda emergente do feminismo negro na Colômbia", de Aurora Figueroa e Katherine Hurtado. As autoras se propõem a refletir acerca da dimensão diaspórica do feminismo negro, em que as suas diferentes vertentes são consideradas para estabelecer a possibilidade de um processo de conspiração irmanada, como prática de solidariedade transnacional feminista negra para fazer frente politicamente às múltiplas relações de dominação próprias a cada história e contexto geopolítico que configuram a diáspora africana.

No artigo "Estado e afrodescendentes na Colômbia", Eduardo Restrepo analisa inusitados processos de etnicização e racialização e as modalidades de intervenção do Estado, em que a articulação da diferença cultural operou uma rede complexa de interpelações e posicionamentos que foram convergindo para fazer emergir publicamente as comunidades negras como sujeitos políticos e de direitos e como grupo étnico, compondo singularmente o chamado giro multicultural da década de noventa, na Colômbia. O conjunto de enunciados e práticas que conformaram o regime de vitimização possibilitou, por sua vez, a emergência dos afrodescendentes não só como grupo étnico, mas também como populações vulneráveis e vítimas do conflito armado, mobilizando a ideia de uma comunidade na diáspora, a qual, tal como analisa Restrepo, se vincula por experiências históricas de movimentos e comunalidades partilhadas.

O antropólogo Andreas Hofbauer inicia seu texto "Diásporas africanas na Índia: contextos, narrativas e debates teórico-conceituais" com uma curta revisão dos diferentes usos do conceito "diáspora africana" desenvolvido majoritariamente em regiões do hemisfério norte do globo para contrapô-los à história e à situação atual dos afrodescendentes na Índia que apresentam uma complexidade muito maior do que aquela das Américas. Uma compreensão adequada das diásporas africanas na Índia, argumenta o autor, precisa levar em conta formas de escravidão desconhecidas nas Américas e, acima de tudo, a maneira peculiar como casta e cor/"raça" foram construídas e imbricadas. Os estudos de campo de Hofbauer revelam que no contexto das lutas recentes contra inferiorização e discriminação a ideia da África ganhou uma importância política notável, impulsionando algumas lideranças jovens a estabelecer as primeiras redes de contato entre diferentes grupos de afrodescendentes espalhados pela Índia.

No texto que encerra essa seção especial, "Tornar-se sujeito afro-diaspórico: *working with* Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall", Cauê Flor, Erica Kawakami e Valter Silvério abordam os debates em torno da constituição da subjetividade/sujeito negro. Atribuindo aos intelectuais citados uma posição dissidente e

criativa de estar na, mas não pertencer à modernidade e, por essa razão, capazes de oferecer respostas à fatídica ligação entre conhecimento racializado, poder e nação, rediscutindo, criticamente, o estatuto e os pressupostos sob os quais a subjetividade negra foi formulada. O objetivo desse artigo é oferecer uma rota em meio a essas três tradições intelectuais negras a fim de, se não formular, reconhecer a seguinte proposição político-filosófica: de que é possível enunciar uma possibilidade de existência, uma forma de subjetividade (sujeito) negro nem oposicional e nem reativa, nomeada *sujeito afro-diaspórico*.

Referências:

- APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House. Africa in the philosophy of culture*. London, Methuen, 1992.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. A recusa da 'raça': anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. *Horizontes Antropológico*, Porto Alegre, n. 24, 2005, pp. 297-320.
- _____. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 30, 1996, pp. 151-162.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1983.
- BATALHA, Ettore Schimid. *A tradução da mandinga: as reinterpretações da capoeira em São Paulo durante a ditadura militar*. Dissertação, UFSCar, 2018.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London, Routledge, 1996.
- CÊSAIRE, Aimé. Culture and colonization. In: *Presence Africaine Cultural Journal of the Negro World*, September, 1956, Special Issue.
- COHEN, Robin. *Global diasporas: An Introduction*. Seattle, University of Washington Press, 2008.
- COSTA, Sergio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*, 2006.
- _____. Política, esfera pública e novas etnicidade. In: *InterThesis*, 2005.
- COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa Sociedade em Mudança*. São Paulo, Nacional, 1953.
- DAVIES, Carole Boyce (Org.). *Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara, ABC-CLIO, 2008.
- DRAKE, ST, C. Diasporas Studies and Pan-Africanism. In: *Global dimensions of the African Diaspora*, Harvard University Press, 1993.
- DUFOIX, Stéphane. *The dispersion: a history of the word diaspora*. Leiden, Brill Edition, 2017.
- _____. *La dispersion. Une histoire des usages du mot diáspora*. Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

- DU BOIS, W. E. B. *The World and Africa: An Inquiry into the Part Which Africa Has Played*. In: World History Expanded ed., New York, International Publishers, 1965.
- . "To the Nations of the World. In: FONER, Philip Sheldon and BRANHAM, Robert James eds. *Lift Every Voice: African American Oratory, 1787-1900*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1998, pp. 906-907.
- . "Pan-Africa and the New Racial Philosophy", *Crisis* 40 (November, 1933). *African American Political Thought, 1890-1930*, Washington, Du Bois, Garvey.
- . *The Souls of Black Folk*. New York, Vintage Books/The Library of America, 1990.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1952.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes* (2 Vols.). São Paulo, Dominus Editora, 1965.
- FERNANDES, Florestan. Prefácio. In: NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador, Edufba-CEA, 2002.
- FLOR, Cauê, Gomes. *Diáspora Africana: por uma crítica transnacional da política cultural negra*. São Paulo. Tese de Doutorado, Unesp/Marília, 2020.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, Record, 1992.
- GILROY, Paul. Diaspora. In: *Paragraph*, v. 17/3, 1994, pp. 207-212.
- . *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.
- . *There Ain't no Black in the Union Jack*. London, Routledge, 1987.
- . *O Atlântico negro*. São Paulo, Editora 34/UCAM, 2001.
- GLISSANT, Edouard. *Le Discours Antillais*. Paris, Les Editions du Seuil, 1981.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Editora 34, 2002.
- HAMILTON, Ruth Simms (Org.). *Creating a paradigm and research agenda for comparative studies of the worldwide dispersion of african people*. East Lansing, Michigan State University Press, 1990.
- HARRIS, Joseph E. (Org.). *Global dimensions of the African Diaspora*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Editora UNESP, 2006.
- . En torno a la institucionalización del antirracismo en Brazil: Contextos y estrategias. In: FONTAINE, D. e APARICIO, P. C. (Org.). *Diversidad cultural y desigualdad social en América Latina y el Caribe: desafíos de la integración global*. Fundación Heinrich Boll, 2016, pp. 227-242.
- . Diáspora e africanidade entre os Siddis de Karnataka. In: *Mediações*, v. 25, 2020, pp. 23-43.
- MANNING, Patrick. Africa and the African diaspora: new directions of study; In: *Journal of African History*, v. 44, 2003, pp. 487-506.

- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- _____. 'Remanescentes das comunidades dos quilombos': memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. In: *Revista USP* (dossiê racismo I), São Paulo, n. 68, 2005/2006, pp. 104-111.
- MBEMBE, Joseph-Achille. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris, La Découverte, 2010.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Cem Anos e Mais de Bibliografia sobre o Negro no Brasil*. Brasília, Fundação Palmares, v. 1 e 2. S.L., 2002.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador, Edufba-CEA, 2002.
- NOGUEIRA, Oracy. Relações Raciais no município de Itapetininga. In: BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan (Orgs.). *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo, Anhembi, 1955, pp. 362-554.
- RUGENDAS, João Maurício. *Viagem através do Brasil*. São Paulo, Belo Horizonte, Edusp, Itatiaia, 1979.
- SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. In: *Diaspora*, v. 1, n. 1, 2015, pp. 83-99.
- SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. In: *Série Antropologia*, Brasília, 2005.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. Relações étnico-raciais e educação: entre a política de satisfação de necessidades e a política de transfiguração. *Revista Eletrônica de Educação*, São Carlos, v. 9, 2015, pp. 35-66.
- SILVÉRIO, Valter Roberto e TRINIDAD, Cristina Teodoro. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? *Educ. Soc.*, Campinas, v. 33, n. 120, jul./set. 2012, pp. 891-914.
- SHEPPERSON, George. African Diaspora: Concept and Context. In: *Global dimensions of the African Diáspora*. Harvard University Press, 1993.
- TÖLÖLYAN, Khachig. Diasporas Studies: past, present and promise. In: *Working Papers (55). International Migration Institute*. University of Oxford, 2012, pp. 01-14.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. Diaspora Dialogues: Engagements between Africa and Its Diasporas. In: *The new African Diasporas*, 2009, pp. 31-61.
- _____. The Challenges of Studying the African Diaspora. In: *African Sociological Review*, 2008, pp. 04-02.

DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. Congresso Nacional. *Lei n. 10.639, de 9 de Janeiro de 2003*. Brasília, DF, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. *Parecer CNE/CP n. 3, de 10 de março de 2004*. Brasília, DF, 2004.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

SILVÉRIO, Valter Roberto, HOFBAUER, Andreas, KAWAKAMI, Érica Aparecida e FLOR, Cauê Gomes. “Diáspora africana”: caminhando entre genealogias, abrindo novos horizontes. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.-dez. 2020, pp. 877-902.



Diásporas Africanas: Para uma História Global¹

Paul Tiyambe Zeleza²

Tradução: Ana Claudia Lopes³ e Iberê Araujo da Conceição⁴

Resumo: O artigo interroga o desenvolvimento dos estudos da diáspora africana. Baseado em um projeto de pesquisa global que busca mapear as dispersões de povos africanos em todas as grandes regiões do mundo, este texto compara o processo de diásporização e examina os padrões de compromissos diáspóricos, e apresenta uma vigorosa crítica ao modelo afro-atlântico hegemônico nos estudos da diáspora africana. O artigo se concentra em dois desafios cruciais que os estudiosos das diásporas devem enfrentar: os termos de análises adotados e os problemas de mapeamento histórico.

Palavras-chaves: diáspora africana; história global; modelo afro-atlântico.

-
- 1 Publicado originalmente em African Diasporas: Toward a Global History. In: *African Studies Review*, v. 53, n. 1, abr. 2010, pp. 01-19.
 - 2 Vice-Chanceler da United States International University-Africa em Nairobi, Quênia. Antes de assumir o cargo em 2016, foi vice-presidente de Assuntos Acadêmicos da Quinnipiac University em Connecticut, Estados Unidos. Anteriormente, foi decano do Bellarmine College of Liberal Arts e professor da cátedra de História e Estudos Americanos na Loyola Marymount University. Também ocupou a cátedra de Liberal Arts and Sciences e foi chefe do Departamento de Estudos Afro-Americanos na Universidade de Illinois, em Chicago, lecionou na Universidade Estadual da Pensilvânia e foi Diretor do Centro de Estudos Africanos e Professor de História e Estudos Africanos na Universidade de Illinois, em Urbana-Champaign. Desde 2006, é Professor Honorário da Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul.
 - 3 Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil – lopesanaclau@gmail.com
 - 4 Membro do grupo de pesquisa Transnacionalismo Negro e Diáspora Africana e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB-UFSCar) – São Carlos – Brasil- iberearaujo@gmail.com

African Diasporas: Toward a Global History

Abstract: *The paper interrogates the development of studies of the African diaspora. Based on a global research project that seeks to map the dispersions of African peoples in all major regions of the world, compare the diasporization process and examine the patterns of diasporic commitments, the text presents a vigorous criticism of the hegemonic Afro-Atlantic model in studies from the African diaspora. The article focuses on two crucial challenges that diaspora scholars must face: the terms of analysis adopted and the problems of historical mapping.*

Keywords: *African diaspora; global history; Afro-Atlantic model.*

Ao longo dos últimos cinco anos, viajei para diferentes partes do mundo à procura de diásporas para o projeto intitulado “Africa and Its Diasporas: Dispersals and Linkages”, o qual foi generosamente financiado pela Ford Foundation. O projeto me levou para dezesseis países: quatro deles na América do Sul e do Norte (Brasil, Venezuela, México e Canadá); quatro no Caribe (Trinidad, Haiti, Cuba e nas Bahamas); quatro na Europa (Alemanha, Grã-Bretanha, França e Espanha); e quatro na Ásia (Índia, Catar, Dubai e Omã). É isso que gostaria de compartilhar com vocês nesta apresentação: minha busca por pessoas de ascendência africana e suas histórias, e meu esforço em decifrar as tramas que as unem e as distinguem umas das outras.

Tal como acontece com a maior parte de nossos projetos intelectuais, essa pesquisa foi inspirada em minha biografia pessoal e profissional, em minhas buscas paradigmáticas e políticas, nas histórias migratórias e diaspóricas de minha família, em minhas propensões disciplinares e interdisciplinares e nas minhas paixões pan-africanas e internacionalistas. A faísca veio em 2002, quando encontrei Tade Aina, um grande amigo, em Nairobi. Ele estava trabalhando para a Ford Foundation, que havia financiado uma visita de Sidis, os afro-indianos, à África oriental, e conversamos sobre quão maravilhoso seria realizar um projeto que comparasse as diásporas africanas dos mundos do Atlântico e do Índico. Fiquei intrigado. Três anos depois, eu estava pronto para embarcar neste projeto.

Procurei fazer três coisas: mapear as dispersões de povos africanos na Ásia, na Europa e nas Américas; comparar os processos de formação diaspórica dentro e entre essas regiões; e examinar o vai e vem de ligações e intercâmbios – demográficos, culturais, econômicos, políticos, ideológicos e iconográficos – entre essas diásporas e a África. Acompanhar as partidas, as dispersões e os destinos globais de povos africanos significou rastrear suas viagens materiais e discursivas; isto é, simultaneamente esquadriñar os complexos e confusos processos

históricos subjacentes a esses movimentos e formações, deslindar os quadros analíticos que informam nossas análises e identificar os interesses políticos que amparam nossos projetos de pesquisa sobre esse tema.

Como um estudioso da história das ideias e da produção de conhecimento, eu sabia muito bem que o campo dos estudos sobre a diáspora africana não é enquadrado apenas pelas localizações disciplinares e interdisciplinares que ocupamos enquanto pesquisadores, para não mencionar nossas indelévels inscrições sociais; mas, como todo campo de investigação intelectual, este também é mediado e marcado pelas demandas inegociáveis da geografia histórica e das hegemonias e hierarquias presentes na divisão internacional da produção intelectual. Essa é uma das razões pelas quais procurei visitar diferentes países e regiões que constituem o mundo da diáspora africana – para aprender sobre discursos e histórias regionais, nacionais e locais. A diáspora é um mundo de uma diversidade desconcertante, mas há também complexos fios de conexões, convergências e aspectos em comum.

Nosso desafio, assim me parece, é o de resistir tanto à tirania de modelos hegemônicos como ao fascínio do local, além de desenvolver modelos analíticos que sejam historicamente fundamentados e teoricamente instigantes – que sejam sensíveis a experiências locais sem perder de vista as forças globais que as estruturam e as intersecções multifacetadas entre a história africana e a história mundial. Eu poderia falar horas sobre os encontros, experiências, conversas, observações e inquietações que tive durante minhas visitas aos dezesseis países, mas, obviamente, não há tempo para isso. Neste artigo, gostaria de compartilhar com vocês apenas dois dos muitos desafios que enfrentei ao refletir sobre diásporas africanas por meio de uma perspectiva global. O primeiro desafio diz respeito aos termos de análise que adotamos; o segundo, aos problemas do mapeamento histórico.

Desafios Conceituais

Ao longo das últimas três décadas, o crescimento dos estudos sobre a diáspora africana como um campo de pesquisa acadêmica tem sido nada menos do que extraordinário. Esse campo se coaduna de maneira complexa a inúmeros desenvolvimentos dentro e fora da academia. As dinâmicas intelectuais incluem o crescimento dos próprios estudos africanos, dos estudos sobre minorias e grupos étnicos e do movimento dos *Africana studies*.⁵ Esse crescimento também pode ser atribuído ao surgimento dos estudos culturais, dos

5 N.T.: Trata-se de um campo de estudos multidisciplinar que se preocupa com a compreensão das experiências de africanos(as) e seus descendentes na diáspora. Esse campo de estudos ganhou força com a entrada de jovens estudantes negros(as) nas universidades dos Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 1970.

estudos pós-coloniais e dos estudos sobre a globalização, que coletivamente reformulam questões relacionadas a cultura, identidade e transnacionalismo nos estudos africanos, os quais anteriormente foram dominados por perspectivas estruturalistas inspiradas no marxismo e nos paradigmas da dependência sobrepostas às antigas noções eurocêntricas da eterna marginalidade africana – a estranha ficção de que o continente africano era irremediavelmente irrelevante e esplendorosamente isolado do resto do mundo⁶.

Parte do apelo do paradigma da diáspora é reconectar a África com os povos dispersos ao redor do mundo e globalizar o continente africano, reposicionando-o na história mundial. A conexão afro-asiática interrompe as narrativas eurocêntricas da história global ao expor interações transoceânicas e transcontinentais independentes entre a África e a Ásia. Aqueles e aquelas que acreditam no diálogo afro-asiático de Bandung^{7**} até esperam que as histórias entremeadas das diásporas africanas na Ásia e das diásporas asiáticas na África possam ajudar a salvar da comercialização crassa os circuitos cada vez mais densos dos compromissos afro-asiáticos e a reacender as solidariedades mais progressistas do apogeu da descolonização e da militância do Terceiro Mundo⁸.

Junto a esses imperativos intelectuais há também as dinâmicas institucionais – a criação de centros, institutos ou programas de *Africana studies* e de estudos da diáspora, assim como a emergência de periódicos, séries editoriais, e financiamentos de pesquisas sobre o tema. Como em qualquer campo de estudo, uma vez construída a arquitetura institucional, pesquisas e publicações tendem a acompanhar, discursos e debates são produzidos e carreiras são feitas e desfeitas. Ao longo dos últimos cinco anos, assisti à explosão da literatura sobre diásporas africanas, com dúzias de livros e centenas de artigos publicados anualmente. Acompanhar essa literatura tornou-se uma tarefa cada vez mais impossível para qualquer um.

As dinâmicas intelectuais e institucionais que promovem os estudos da diáspora têm sido facilitadas e reforçadas por imperativos ideológicos, por

6 Para um levantamento exaustivo sobre o desenvolvimento dos estudos africanos nas principais disciplinas e interdisciplinas nas ciências sociais e humanas, assim como em várias formações teóricas em diferentes países e regiões do mundo, ver Zeleza (2007a, 2007b). Para uma visão geral sobre os estudos da diáspora africana que informaram meu projeto, ver Zeleza (2005).

7 ** A Conferência de Bandung reuniu representantes de 29 países asiáticos e africanos na ilha de Java (Indonésia) em 1955 e teve como objetivo criar formas de cooperação econômica e cultural entre a Ásia e a África, criando desta forma alianças contra as forças colonialistas e neocolonialistas por parte dos Estados Unidos e da União Soviética.

8 Esse sentimento informa claramente a coletânea organizada por Heike Raphael-Hernandez e Shannon Sheen (2006) e a obra de Vijay Prashad (2007), que busca reacender e reconstruir o espírito de Bandung para o século XXI.

investimentos de Estados e de vários públicos nas comunidades diaspóricas e por discursos populares das e sobre as populações, as perspectivas, os problemas e as possibilidades da diáspora. A descoberta feita por Estados africanos e agências de desenvolvimento de novas diásporas africanas como um ativo de desenvolvimento, como principal doador do continente – responsável por algo entre 50 bilhões e 150 bilhões de dólares no fluxo de remessas, de acordo com diferentes estimativas –, é saudada por uma consciência cada vez maior por parte das próprias diásporas e sua capacidade de agir como poderosas forças transnacionais⁹.

Tal descoberta está mais bem resumida na designação feita pela União Africana da diáspora como a sexta região da África, embora as implicações dessa designação ainda não estejam plenamente explicitadas. Nesse ínterim, muitas comunidades da diáspora tornaram-se mais veementes em sua autorrepresentação, em suas demandas por diferença e inclusão. Isso reflete, por um lado, a globalização de identidades pan-étnicas e de formações raciais, tanto as velhas como as novas, e, por outro lado, o crescimento do multiculturalismo burocrático. O papel de fóruns internacionais não pode ser subestimado. Nesse contexto, podemos mencionar os efeitos da Conferência Mundial contra o Racismo, promovida pela ONU em 2001, na mobilização das diásporas africanas do Brasil à Índia.

Tem ficado cada vez mais claro para mim que, conforme o campo de estudos cresce, a necessidade de esclarecer os termos do discurso e da análise é mais urgente do que nunca. A primeira questão diz respeito às hegemonias nos estudos sobre a diáspora africana: onde, quando, o que, por que e quem é privilegiado nesse campo. A segunda concerne à necessidade de esclarecer os conceitos chave que usamos para estruturar nossos enquadramentos metodológicos e teóricos. O esclarecimento conceitual exige a especificação de nossos interesses intelectuais e ideológicos, a identificação de influências disciplinares e interdisciplinares, e a problematização de nossas metáforas analíticas e analogias interpretativas.

Críticas à predominância do modelo afro-atlântico e à afro-americanização da Afro-Europa e da Afro-Ásia são comuns entre estudiosos das diásporas africanas na Ásia e na Europa. É indisputável que, nos estudos da diáspora africana, há um predomínio do modelo atlântico, o qual se concentra nas movimentações da África ocidental às Américas, ocorridas por meio das migrações forçadas do tráfico transatlântico de escravizados e escravizadas, e se ocupa da construção de identidades “negras”. Mas a hegemonia afro-americana nos estudos da diáspora, tanto nas Américas como em sua exportação para outras regiões do

9 Investigo as migrações globais africanas contemporâneas detalhadamente em Zeleza (2008).

mundo, não é simplesmente uma questão do que poderia ser chamado, parafraseando o termo de Lewis Gordon (1995), de má-fé epistemológica. A hegemonia ou as ambições universalizantes do modelo atlântico, em parte, baseiam-se no puro e simples tamanho das diásporas nas Américas, cujo número atual orbita em torno de 160 milhões de pessoas (mais de 100 milhões na América do Sul, 40 milhões na América do Norte, e 22 milhões no Caribe).

Tal hegemonia do modelo atlântico também está inserida na própria hegemonia cultural e econômica dos Estados Unidos. Esse foi um debate acalorado nas conferências internacionais da diáspora, como observam Carlene Clark Hine et al. (2009) e Carole Boyce Davies (2008) em recentes publicações, em *Black Europe and the African Diaspora* e nos três volumes da *Encyclopedia of the African Diaspora*, respectivamente. Isso também ficou evidente na First International Conference on the African Diaspora in Asia, realizada em Goa, Índia, em janeiro de 2006 (Prasad e Angenot, 2008).

Durante minhas viagens, com frequência eu tinha que afastar as suspeitas de que estaria à serviço da propagação de concepções exclusivamente americanas sobre as diásporas africanas, e concordo com Hine et al. e Davis que essas críticas e suspeitas não podem ser descartadas. Precisamos enfrentar as assimetrias na produção do conhecimento sobre as diásporas africanas em diferentes regiões do mundo, renunciar à imposição de modelos derivados de experiências afro-americanas específicas e compreender o quanto podemos ganhar com perspectivas e historiografias verdadeiramente comparativas.

Essa é a fonte de meu argumento de que precisamos *desatlantizar* e *desamericanizar* as histórias das diásporas africanas. Para que o campo cresça, é crucial que os modelos afro-atlânticos e afro-americanos de estudos da diáspora africana sejam provincializados, e não universalizados – como é a tendência entre muitos de nós nas universidades estadunidenses e nas academias anglófonas, para quem o mundo além de nossas fronteiras só pode consistir em simulacros de nós mesmos, assim como para aqueles em outros lugares que, ansiosos para sinalizar sua familiaridade cosmopolita com os produtos intelectuais do maior sistema acadêmico do mundo, produzem histórias mimetizadas.

Gostaria de comentar dois desafios epistêmicos com os quais nos deparamos, ambos enraizados na própria expressão “diáspora africana”. Vamos começar com o primeiro termo. Como definimos *diáspora* em relação a processos, espacialidades e periodizações? Diásporas emergem de processos que envolvem movimento, isto é, migração de um “daqui” para um “lá”, de uma terra natal, real ou imaginada, para uma terra anfitriã, amada ou odiada. Mas a relação entre dispersão e diasporização é complicada, pois pessoas dispersadas podem

“retornar” ou, por meio de assimilação, “desaparecer”. Em resumo, diásporas nascem, desenvolvem-se e podem morrer, e podem até mesmo reencarnar ou ressuscitar em gerações futuras. Movimentos, no que concerne à sua longevidade, podem ser breves, circulatórios e permanentes, geracionais e transgeracionais. Certamente, nem todo movimento para fora de uma comunidade, país ou continente pode ser chamado de diaspórico.

Igualmente incômoda é a questão da escala espacial das formações da diáspora, das fronteiras que definem o processo de diaspORIZAÇÃO – essas fronteiras devem ser consideradas principalmente em termos transétnicos, transnacionais ou transcontinentais? Hoje em dia, nos Estados Unidos, pode-se falar sobre alguém da África oriental como membro simultâneo das diásporas luu, queniana, africana oriental e africana, tal como muitas pessoas se referem ao Presidente Obama. Pode-se também falar sobre as diásporas luu, queniana e africana oriental na África do Sul, mas seria um oxímoro se referir a essas pessoas como diáspora africana, já que Quênia e África do Sul são países africanos.

Uma vez que todos os quatro referentes socioespaciais – referentes étnicos, nacionais, regionais e continentais –, concebidos como personificações de identidades sociais, são constructos históricos, levanta-se a questão da periodização: quão longe podemos recuar certas identidades da diáspora? O fato de que os Estados africanos são invenções coloniais recentes que não existiam há 150 anos, com as notáveis exceções de Egito, Marrocos e Etiópia, talvez explique por que as diásporas afro-atlânticas que emergiram de movimentos anteriores, e que, de modo geral, não vieram desses países, são simplesmente chamadas de “africanas” ou são identificadas por seus nomes étnicos ou regionais. Bons exemplos incluem *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, de Toyin Falola e Matt Child (2004), e *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of America*, de Linda M. Heywood e John Thornton (2007). As noções de diásporas “asiática” ou “europeia” não são tão disseminadas, pois muitas vezes são superadas por identidades nacionais – a diáspora irlandesa, a diáspora italiana, a diáspora indiana, a diáspora chinesa, e assim por diante. No caso da África, isso têm sido cada vez mais verdadeiro para as “novas” diásporas, cujas identidades nacionais ou competem com ou subsumem a identidade continental.¹⁰

O outro desafio conceitual refere-se ao significado do segundo termo no par “diáspora africana”. O que é “África” e quem são os “africanos” e “africanas” que constituem, quando dispersos e restabelecidos, as “diásporas africanas”? Como

10 Exemplos desse tipo de trabalho incluem aqueles sobre as diásporas nigeriana (Ogbaa, 2003), ganense (Arthur, 2008) e de Serra Leoa (D’Alisera, 2004).

todos sabemos, a ideia de “África” é extremamente complicada, com múltiplas genealogias e significados. Identidades, culturas e povos africanos, frequentemente são mapeados e diferenciados em termos raciais, geográficos, históricos ou ideológicos. Ironicamente, todas as sete fontes do termo “África” originalmente referem-se a locais no norte do continente, mas, hoje, o termo é quase um sinônimo de África subsaariana.¹¹

Pode-se argumentar que “África” é um lugar material e imaginado, uma geografia histórica, a constelação de lugares e pessoas inseridas em seu âmago conceitual. Trata-se de uma invenção, tanto quanto a noção de “Ásia” ou “Europa” – que, geograficamente, são um só continente – ou quanto os constructos ainda mais burlescos do “Ocidente” e do “Oriente” – e outros espaços civilizacionais desse tipo. Mas “África” tem uma realidade física, política, psíquica e paradigmática para as pessoas que vivem dentro ou são moldadas por essas fronteiras cartográficas e culturais e que estão sujeitas a mudanças espaciais e transformações históricas. Eu diria que a “África” é mais “africana” hoje do que já foi um dia, pois é cada vez mais um constructo produzido e consumido em todo o continente – dos esportes à televisão e à política, dos Jogos Pan-Africanos ao *Big Brother África* e à União Africana.

Isso implica que nossas concepções de “diásporas africanas” dependem de modo decisivo da maneira como definimos esses termos, e essas definições, por sua vez, têm contextos nacionais e transnacionais que as enquadram. Isso é apenas para enfatizar a obviedade de que as ideias hegemônicas dependem das hegemonias do poder material. É por essa razão que os modelos afro-atlânticos e afro-americanos são dominantes, mas é por essa mesma razão que esses modelos não deveriam ser aplicados sem questionamento a outras regiões do mundo, a despeito de quão acuradamente capturem e expliquem as experiências e lutas históricas do mundo afro-atlântico e dos Estados Unidos. Mesmo internamente, como todos sabemos, esses modelos não estão fundidos a grade de ferro da rigidez metodológica e teórica. Mas, como costuma acontecer com as exportações discursivas, esses modelos adquirem a presunção de uma homogeneidade sufocante ao cruzar o Atlântico e chegar a terras estrangeiras.

O modelo atlântico é problemático quando aplicado a outros períodos e regiões do mundo, em parte porque tem como premissa a concepção de “África” entendida como “África subsaariana”, um constructo racializado que assombrou os estudos africanos na Euro-América ao longo dos últimos séculos e que

11 A invenção e a ideia de África são interrogadas nas obras seminais de V. Y. Mudimbe (1988, 1994). Eu examino longamente a questão em Zeleza (2006).

alguns estudiosos e estudiosas africanos têm procurado de todas as maneiras desconstruir. Isso reflete o predomínio do modelo atlântico na academia euro-americana, assim como o da raça no campo dos estudos africanos, em geral, e no campo da diáspora africana, em particular. Não é de se estranhar que “negro” tenha se tornado o tropo paradigmático nos estudos da diáspora afro-atlântica, o pivô em torno do qual os discursos sobre identidades, subjetividades, transnacionalismos, compromissos ou diálogos da diáspora “africana” são enquadrados e debatidos.

Isso fica bastante evidente em diversos estudos recentes. Gostaria de mencionar três, todos publicados em 2009. O primeiro é *The African Diaspora: A History Through Culture*, trabalho de Patrick Manning, que, apesar de suas ambições globais, ainda permanece preso a concepções cartográficas eurocêntricas sobre a África entendida como África subsaariana e a preocupações americanas com a diáspora negra. Os outros dois estudos abertamente substituem “África” por “negro”. Os dois volumes da *Encyclopedia of Blacks in European History and Culture* (Martone, 2009) centram-se nas experiências históricas de populações da África subsaariana na Europa, salvo quando não é possível resistir a um posicionamento afrocêntrico e o Norte da África é furtivamente introduzido. Em *Black Europe and the African Diaspora*, de Hine et al., os autores, majoritariamente sediados nos Estados Unidos, têm uma enorme dificuldade em explicar o que querem dizer com a expressão “Europa negra” [*Black Europe*], e, além disso, sua ideia de diáspora africana na Europa exclui africanos e africanas do Norte, que certamente têm os mesmos direitos a uma origem e identidade africanas que os descendentes de diásporas das Américas que se transferiram para a Europa ou os que são filhos e filhas de migrantes da África subsaariana. De fato, há uma proliferação de estudos sobre a “Europa negra” que tomam como modelo principal a “América negra” [*Black America*] e permanecem presos aos discursos e imaginários racializados dos estudos americanos. Ironicamente, a “Europa negra” continua a ser inculpada já muito depois que “negros americanos” [*Black Americans*] se tornaram afro-americanos [*African Americans*].

A fusão das formações da diáspora africana com as histórias e geografias da escravidão atlântica desconsidera as histórias de outras diásporas africanas nas Américas, tanto durante como depois do período do tráfico transatlântico de escravizados e escravizadas. Para começar, não se problematiza a própria identidade dos povos ibéricos – espanhóis e portugueses – que iniciaram a conquista das Américas. Dentre esses povos havia populações de ascendência africana que há séculos residiam na Península Ibérica. Em minha viagem para a Espanha no último verão, um acadêmico e ativista afro-espanhol insistiu que

a identidade espanhola só se desafricanizou completamente depois da inclusão do país no projeto europeu (Toasije, 2009). A piada de que a África começava nos Pirineus articula a herança histórica mista que Espanha e Portugal receberam dos mouros (ou, de acordo com alguns, de muçulmanos, árabes ou berberes – as designações são por si só bastante reveladoras), que conquistaram e controlaram extensas áreas da Península entre os anos 711 e 1492. Para Anouar Majid (2000: 77), um estudioso marroquino, Al Andalus poderia ser considerada “essencialmente um reino africano na Europa”. Alguns trabalhos recentes sobre migrações de moriscos, ladinos e até de caboverdianos para as Américas são bastante pertinentes a este respeito (Garafolo, no *prelo*; Molina e López, 2001).

Os achados sobre as migrações afro-ibéricas livres para as Américas servem para qualificar, mas, claro, não para deslocar, a centralidade das migrações forçadas da África ocidental para as Américas. Entretanto, em suas ambições universalizantes, o modelo afro-atlântico rende-se facilmente a uma concepção eurocêntrica de África, segundo a qual a “África propriamente dita” de Hegel (1956: 91) implica a África subsaariana e as diásporas africanas são exclusivamente “negras”, um paradigma que leva a uma preocupação com a formação de identidades raciais negras entre as diásporas africanas. Esse modelo também ignora a formação de “novas” diásporas africanas fora das migrações voluntárias desde a abolição da escravidão e, especialmente, desde a descolonização.

Ao longo das últimas duas décadas, chegaram mais migrantes africanos e africanas aos Estados Unidos do que durante o tráfico transatlântico. Como mostra a recente e extensa coletânea organizada por Okpewho e Nkiru Nzegwu, *The New African Diaspora* (2009), as mobilidades, experiências, identidades e diálogos dessas diásporas diferem e se interseccionam de forma complexa e contraditória com as mobilidades, experiências, identidades e diálogos das diásporas afro-atlânticas históricas.¹² A própria existência de espaços interculturais e intertextuais em que essas diásporas se encontram garante complexas negociações e performances de identidades raciais, nacionais, étnicas e de gênero que ainda não estão fixadas na diáspora nem foram importadas da África. E sabemos que as identidades das diásporas afro-atlânticas históricas não são congeladas; elas são continuamente reconstruídas e reformuladas pelas mudanças nos contextos econômicos, sociais, culturais e políticos e por meio da

12 Infelizmente, este livro permanece preso ao velho paradigma subsaariano em que o norte da África e os norte-africanos estão flagrantemente ausentes. No ensaio para o volume Zeleza (2009), no qual exploro os compromissos complexos e, às vezes, tensos entre os diferentes segmentos das diásporas africanas, explicitamente incluo os norte-africanos. Konadu-Agyemang et al. (2006) faz um trabalho melhor a esse respeito, pois incorpora dados sobre migração do norte da África em vários dos capítulos.

interação dialógica e dialética de processos materiais e discursivos, estruturas mutáveis de poder e agências de resistência.

Contudo, mesmo para o caso das diásporas afro-atlânticas históricas, alguns estudiosos se opõem à regionalização do modelo afro-americano – na qual a experiência, os modos de racialização e a formação de identidade dos Estados Unidos são generalizados para o resto das Américas, a despeito de a Afro-América Latina, que é mais do que duas vezes maior que a Afro-América do Norte, ter suas próprias e características histórias. *Atlântico Negro*, a influente obra de Paul Gilroy (1993), que ignora tanto a África como a Afro-América Latina, exemplifica essa presunção analítica anglófona. Devo, porém, não deixar de acrescentar que, nos últimos anos, muitos estudiosos estadunidenses da diáspora produziram excelentes trabalhos comparativos sobre as histórias e as antropologias da diáspora afro-atlântica. Os trabalhos de Sheila Walker (2001), George Andrews (2004) e Kevin Yelvington (2006) vêm prontamente à lembrança.

Mapeamentos Históricos

O modelo afro-atlântico é claramente inadequado quando aplicado às histórias muito mais antigas e mais complicadas das interações africanas com, e nas diásporas de, Europa e Ásia. Fico impressionado com a quantidade de energia intelectual despendida na tentativa de restringir as histórias das movimentações dos africanos para a Europa e a Ásia, e de fazer caber no modelo atlântico a formação das diásporas africanas nessas regiões ao se entender essa movimentação sobretudo em termos de escravidão e de africanos subsaarianos. “África” e “africanos”, claro, incluem “negros”, mas não se limitam a eles. Além disso, antes do século XX, muitos africanos e africanas chegaram à Europa e à Ásia como pessoas escravizadas, mas nem todos, talvez nem mesmo a maioria, e, ademais, suas identidades nem sempre foram moldadas por regimes de racialização ao estilo americano. Outras inscrições sociais e ideologias, como a religião, por vezes desempenharam um papel mais preponderante.

Os estudos sistemáticos sobre as diásporas africanas na Europa e na Ásia são um fenômeno recente. Ambos são inspirados por algumas das mesmas forças anteriormente mencionadas. No caso da Europa, o ímpeto adicional foi proporcionado pelo aumento da migração africana nas últimas décadas e pelas ansiedades europeias, que se manifestaram tanto no desenvolvimento do multiculturalismo como política pública quanto na violência xenófoba. Na Europa, os desafios de definição ganham um relevo particularmente acentuado: falamos de diásporas “negras” ou “africanas”, “Europa Negra” ou “Afro-Europa”?

Algumas das investigações sobre a “Europa negra”, a “Grã-Bretanha negra”, a “França negra”, e assim por diante, são esclarecedoras; mas, grande parte delas, que parecem emprestar acriticamente o modelo atlântico, são claramente problemáticas. Esses trabalhos são frequentemente escritos por acadêmicos afro-americanos, por especialistas em estudos afro-americanos ou por acadêmicos afro-europeus que descobriram sua negritude [*blackness*] epistêmica e existencial nos campi americanos e permaneceram nos Estados Unidos; um exemplo do último caso é Pap Ndiaye (2008), o historiador afro-francês cuja célebre *La Condition Noire* foi inspirada em seus estudos sobre a história afro-americana.¹³

“Quem são esses europeus negros?”, pergunta Philomena Essed (2009: xii) na apresentação de *Black Europe and the African Diaspora*, coletânea organizada por Hine et al., responde: “Não estou certa”. Os organizadores e os autores são menos evasivos: para muitos deles, a Europa negra inclui descendentes de africanos subsaarianos, na verdade, de preferência diáspóricos¹⁴ de gerações subsequentes provenientes da Afro-América. Em alguns dos textos, os africanos continentais acabam sendo não apenas marginalizados como se fossem imigrantes recentes que ainda não estão qualificados para o *status* diaspórico, mas também são segregados pelas areias melamínicas do Saara. Simplificando, a Europa negra inclui os africanos subsaarianos e exclui os norte-africanos. Nesse sentido, a “Europa negra” é uma parte incompleta da Afro-Europa. Em toda a Europa há tantas pessoas da chamada África subsaariana quanto do Norte da África, e, desse modo, o tamanho da diáspora africana depende se os dois grupos são contados ou não. Não é à toa que as estimativas variam de 8 a 22 milhões!

Na verdade, tal é a maleabilidade de “negritude” [*blackness*] que o termo significa coisas diferentes mesmo na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, a despeito de sua “relação especial” e herança linguística compartilhada. Até recentemente, na Grã-Bretanha, o termo *negro* referia-se tanto a pessoas de ascendência africana como de ascendência asiática – os outrora colonizados “povos de cor” [*people of color*] que eram vistos como o “outro” nacional, cidadãos inautênticos que nunca poderiam ser verdadeiramente britânicos, nunca poderiam ter a identidade que equivale à brancura [*whiteness*]. Essa condição multirracial de “negritude”, no entanto, desmoronou em face de desestabilizações do multiculturalismo, de novas ondas de migração da África e da Ásia e

13 Muitas dessas obras celebram a presença afro-americana na Europa (Raphael-Hernandez, 2003), a presença da África subsaariana (Winders, 2006), ou os encontros entre os dois grupos (Jules-Rosette, 2000; Thomas, 2006).

14 N.T.: O termo *diasporan* foi traduzido como diaspórico.

de mudanças em interpretações, imbricações e políticas de raça, etnia, classe e sexualidade na Grã-Bretanha pós-imperial.

Se fôssemos periodizar a presença africana na Europa no interior da memória histórica – para usar a definição de comunidades da diáspora africana formulada pela União Africana (2004), segundo a qual essas comunidades teriam sido formadas no interior da “memória histórica”, uma formulação um tanto vaga, mas que evita o retorno à época pré-histórica ou mesmo às grandes migrações para fora da África para povoar o planeta –, então quatro grandes períodos podem ser distinguidos: o que eu chamaria de período antigo (antes do século XV), que pode ser ainda subdividido; o da escravidão na Europa (do século XVI a meados do século XIX); a Europa colonial (meados do século XIX a meados do século XX) e a Europa pós-colonial (desde a descolonização).

É claro que há variações na periodização, no tamanho e na formação das diásporas africanas em diferentes partes da Europa. Por exemplo, no Sul da Europa, pode-se voltar à época romana; na Europa central e oriental, até o período medieval (incluindo a era das Cruzadas e da expansão otomana, quando dezenas de milhares de soldados da África foram mobilizados nos exércitos turcos); e, na Europa ocidental, às conquistas africanas da Península Ibérica. Muitos dos descendentes dessas diásporas foram assimilados à sociedade europeia, embora apenas aqueles que se destacaram, como os descendentes de Abraham Hannibal (incluindo o famoso escritor russo Alexander Pushkin), sejam lembrados; outros sobrevivem em artefatos arqueológicos, representações iconográficas e, mais recentemente, em restos de DNA.

Desse modo, diferentemente da Afro-América, a grande maioria das diásporas africanas da Europa hoje cada vez mais descende de ou é membro das “novas” diásporas. Nas Américas, as diásporas afro-atlânticas históricas são predominantes e continuarão a ser no futuro próximo. Isso certamente é verdade no caso da Afro-América Latina, na qual a extensão da migração pós-colonial africana é muito inferior em comparação com a situação na Afro-América do Norte. Assim, a composição das diásporas “sobrepostas” da Europa é bastante diferente da das Américas. Essa diferença afeta os padrões de integração e formação de identidade das novas diásporas, cuja composição de classe também tende a variar devido ao custo social da realocação. Isso tem ficado evidente em estudos comparativos, como no estudo recente de John Arthur (2008) sobre a diáspora ganense nos Estados Unidos e na Europa.

Por exemplo, na França, que hospeda a maior diáspora africana na Europa, há pelo menos quatro grupos de diásporas: comunidades antigas de ascendência africana, negros das Antilhas, africanos da África ocidental e central e

africanos do Norte da África. Essas comunidades têm relações complexas entre si e com o Estado francês e a sociedade em geral, na qual os cismas e as solidariedades de raça, religião, região de origem – sem falar em nacionalidade, classe e gênero – desempenham papéis significativos e mutáveis. Muitos africanos e africanas ocidentais, por exemplo, identificam-se racialmente com os antilhanos, religiosamente com os norte-africanos, e sub-regionalmente com os centro-africanos.

Seria possível argumentar que as histórias das diásporas africanas na Ásia talvez sejam as mais complicadas de todas. É claro que esse argumento pode simplesmente refletir minha própria ignorância na condição de um estudioso educado e criado nas tradições anglófonas e afro-atlânticas. As dificuldades de se estudar essas diásporas, eu diria, refletem em parte o domínio do próprio modelo Atlântico e das agendas eurocêntricas de pesquisa. Há suposições ocidentais generalizadas sobre as interações entre as várias regiões e povos do mundo serem um produto da era moderna dominada pela Europa dos últimos cinco séculos. Também frequentemente se acredita que os movimentos africanos extracontinentais estavam confinados às Américas, como é simbolizado pelo navio negreiro. A realidade, claro, era muito mais complexa. Como qualquer pessoa que tenha estudado seriamente as histórias do Oceano Índico sabe, as interações entre a África e a Ásia são muito anteriores ao estabelecimento da hegemonia global europeia nos séculos XVI e XVII. Além disso, os movimentos africanos envolveram migrações livres e forçadas.

Outro problema resulta das construções ocidentais racializadas de África e africanos, Ásia e asiáticos, e Arábia e árabes. Como me foi salientado quando visitei o Golfo, os árabes variam de sírios de aparência branca a iemenitas de pele morena e sudaneses de pele escura. As implicações epistemológicas das fixações em “raça” nos constructos coloniais das identidades presumidamente imutáveis dos povos dos dois continentes são hoje bastante conhecidas graças aos trabalhos de Edward Said, sobre o orientalismo, e de Valentine Y. Mudimbe sobre a invenção da África, e de seus numerosos seguidores. Não é fácil, mas temos de desenvolver a imaginação histórica para compreender que as construções de identidades raciais nas Américas, ou, mais especificamente, nos Estados Unidos, não têm aplicabilidade ou significado universais.

As interações afro-asiáticas posteriores aos tempos pré-históricos podem ser divididas em cinco períodos: o que eu chamaria de interações antigas entre o Egito faraônico e a Ásia ocidental e as antigas conexões etíopes com a Península Arábica, ambas envolvendo conquistas e contra-conquistas; as interações da era clássica sob os Impérios Grego e Romano; as interações da era islâmica;

as da era europeia dos séculos XV e XVI; e as interações contemporâneas desde a descolonização. Essa periodização ressalta um ponto elementar: que os principais movimentos demográficos globais e formações de diáspora foram historicamente vinculados ao estabelecimento e expansão, a rupturas e realinhamentos de impérios.

As dimensões espaciais dessas interações envolveram o corredor Mediterrâneo-Mar Vermelho, que liga o norte da África à Ásia ocidental, o corredor Mar Vermelho-Oceano Índico, que liga o nordeste da África com o oeste e o sul da Ásia, e o corredor do Oceano Índico, que liga a África oriental com as ilhas do Oceano Índico e a Ásia. Hoje, é claro, outras conexões são facilitadas e reforçadas pelo onipresente transporte moderno, pelas tecnologias de comunicação e informação e pelos crescentes vínculos econômicos entre África e Ásia. O primeiro corredor levanta questões interessantes. Um dos meus anfitriões em Omã insistiu que, exceto pela “rachadura” do Mar Vermelho, África e Arábia são um único continente. Isso ecoa a instigante noção de “Afrábia”, de Ali Mazrui (2008): de que África e Arábia constituem um espaço contíguo, na verdade, sobreposto. Mazrui identifica quatro fatores para defender a convergência da Afrábia: fatores culturais, geográficos, ideológicos e genealógicos.

Se levarmos em consideração as dimensões espaciais e temporais anteriormente mencionadas, os padrões de dispersão eram extremamente variados e complexos. Grande parte da literatura concentra-se em três padrões de migração da África subsaariana ao longo dos últimos dois mil anos: para a Ásia ocidental – região da Arábia ao Irã – do primeiro milênio; para o Sul e o Leste Asiático a partir do segundo milênio; e para as ilhas do Oceano Índico a partir do século XV. Essas migrações ocorreram nos últimos três períodos também mencionados anteriormente (o islâmico, o europeu e o contemporâneo). As dispersões foram caracterizadas por movimentos livres – em que mercadores, proselitistas, artistas, marinheiros e soldados africanos se mudaram para e se estabeleceram no que hoje chamamos de Ásia –, bem como por movimentos não livres sob o comércio de escravizados árabes e europeus.

A literatura emergente é categórica sobre o tema das modalidades duais e, na verdade, das múltiplas modalidades das mobilidades africanas nos mundos do Oceano Índico antes do século XX. Muitos estudiosos frisam que nunca houve uma grande demanda por mão de obra africana na densamente povoada Ásia ou nas áridas terras desérticas do Golfo. Ainda assim, em muitos desses textos, essas declarações infalíveis parecem ter pouco impacto nas análises efetivas, que parecem retomar narrativas da escravidão [*narratives of slavery*] e identidades diaspóricas já familiares nas narrativas afro-atlânticas. Esse é o

caso em muitas das contribuições em *The African Diaspora in the Indian Ocean* (Jayasuriya e Oankhurst, 2003), na volumosa *African Diaspora in Asia: Explorations of a Less Known Fact* (Prasad e Angenot, 2008), na mais delgada *Uncovering the History of Africans in Asia* (Jayasuriya e Angenot, 2008), e no recente *African Identity in Asia: Cultural Effects of Forced Migration* (2009), de Shinan de Silva Jayasuriya. Isso pode ser um reflexo dos tentáculos ubíquos do modelo afro-atlântico, da natureza das fontes, da mera dificuldade de se reconstruir histórias de migração entre essas regiões ou do simples fato de que as dispersões africanas livres para a Ásia não se restabeleceram como diásporas. Só mais pesquisas dirão.

No entanto, em comparação com as Américas, é manifesto que os movimentos africanos para a Ásia têm uma história muito mais longa, que os padrões de dispersão foram mais variados e que os processos de diáspora foram muito mais complexos. Como observado anteriormente, entendida como um processo, a diáspora tem início com a dispersão de uma terra natal [*homeland*] e o desenvolvimento de uma consciência de diáspora. Este último envolve o desenvolvimento de memórias coletivas sobre a terra natal, tradições de retorno ou compromissos e redes transnacionais. Nesse processo, são cruciais as formas como os dispersos são tratados no que diz respeito às condições socioeconômicas prevalentes, aos regimes de racialização vigentes nas terras anfitriãs, bem como à natureza das interações que eles e elas são capazes de manter com a terra natal direta e indiretamente, de modo real e imaginário, substantiva ou simbolicamente.

Tem-se discutido como a consciência diaspórica entre os africanos dispersos na Ásia era mais fraca do que no mundo Atlântico devido a seu tamanho relativamente pequeno e da duração lenta e prolongada de suas migrações, o que facilitou a assimilação às populações hospedeiras. Em outras palavras, suas dispersões careciam da concentração temporal e geográfica das Américas. Além disso, a variedade de nomes pelos quais a África e os africanos são conhecidos na Ásia prejudicou o desenvolvimento de identidades coletivas como “africanos” ou “negros”. Eles eram frequentemente conhecidos por suas regiões específicas de origem na África, e não como africanos – Sudão, Habasha, Zandj, Nuba, Baburu, Takruni, Abid, Mawalid, Kaffir, Habshi, Sidi, e assim por diante (Jayasuriya, 2006).

Não menos importantes são as complexidades de cor e raça nas sociedades asiáticas em que há muitos asiáticos e asiáticas de pele tão escura quanto muitos africanos e africanas subsaarianos e outros de pele tão clara quanto muitos norte-africanos e norte-africanas. A cor, nesse caso, a “negritude” [*blackness*],

portanto, nem sempre é um indicador confiável de “africanidade” [*African-ness*]. Também tem havido um debate considerável sobre o papel desempenhado pelos mecanismos integradores e pelas ideologias do Islã em diferentes partes da Ásia. Escritores que vão de John Hunwich e Eve Powell, em *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (2002), a Ali Mazrui em *The Africans: The Triple Heritage* (1986), alegam que mesmo para os escravizados e escravizadas, o Islã teria proporcionado melhores perspectivas de assimilação social em comparação com o segregado cristianismo das sociedades escravistas das Américas. Ademais, nas culturas islâmicas, haveria uma aparente ausência de violência sistemática, segregação legal e discriminação racial e étnica do padrão Atlântico, além de uma escassez de lideranças para desenvolver e articular a consciência e os interesses diaspóricos.

Seja qual for o caso, o modelo Atlântico não é de grande ajuda para decifrar todas as dimensões e complexidades das diásporas africanas na Ásia. A Ásia é, obviamente, um continente enorme. Assim, é importante distinguir os diferentes locais das diásporas africanas sobre os quais fontes históricas estão disponíveis e um corpo significativo de conhecimento está crescendo. As ilhas do Oceano Índico apresentam um problema especial de definição na medida em que fazem parte da África, e suas populações africanas, de uma perspectiva continental, poderiam ser consideradas parte das diásporas intra-africanas. As ilhas também são o lar de asiáticos e europeus, de modo que, nos últimos séculos, despontaram como o mais representativo ponto de encontro para africanos, asiáticos e europeus. De certo modo, elas lembram o Caribe em relação à dinâmica de crioulização.

Para a Ásia propriamente dita, há três zonas principais. Primeiro, os africanos e africanas na Península Arábica, onde os movimentos populacionais de ambos os lados se deram ao longo de séculos, desde os diversos impérios do Mar Vermelho, incluindo os da Etiópia, passando pela ascensão do Islã, até o comércio árabe de escravizados e escravizadas. A presença africana nesta região é inconfundível, e a diáspora africana teve um impacto marcante nas culturas, economias e regimes políticos da região. As migrações contemporâneas foram alimentadas pelo crescimento astronômico da economia do petróleo. Em 2005, a Arábia Saudita teria a segunda maior população africana do mundo, depois da França, estimada em 1,5 milhão.

Há também uma longa história de assentamentos africanos nas regiões do Golfo Pérsico, ao sul do Iraque e do Irã. Os africanos e africanas tinham ocupações e origens geográficas e sociais variadas. No Sul do Iraque, por exemplo, a presença africana, que remonta à Antiguidade, concentrou-se em Basra a partir

do século VII, quando um soldado etíope, Abu Bakra, se instalou na cidade. Há vários estudiosos com ascendência africana que são bastante conhecidos e cujas obras sobreviveram até hoje, como Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Kinani al-Fuqaimi al-Basri, conhecido pela posteridade como al-Jahiz (ca. 776-869), autor do livro *The Glory of Blacks over Whites*, que foi traduzido na década de 1980. O Sul do Iraque é mais conhecido pela Revolta dos Zanj (868-883), que desferiu um golpe severo na escravidão e contribuiu para uma crise no Califado Abássida. Mais recentemente, relatou-se que, desde a vitória de Barack Obama, os iraquianos negros e negras, que são estimados em 2 milhões, têm retratado Obama como um “modelo que vale a pena imitar” (Dougherty, 2009).

Finalmente, temos o Sul da Ásia, principalmente Paquistão, Índia e Sri Lanka. Na Índia, que visitei neste verão, há ampla evidência da presença de africanos e africanas no país desde pelo menos o século XIII. Eles vieram como mercadores, marinheiros, soldados e escravizados. Também conhecidos como Habshi (da Abissínia) e Siddi (o significado pode variar – de acordo com uma definição, o termo é derivado de *Sayyid*, que significa “mestre” em árabe), eles desempenharam diversos papéis importantes na vida política, militar e social dos diferentes impérios e reinos do país, do Sultanato de Delhi à Índia Mughal.

A presença dos afro-indianos foi bastante visível em diferentes partes do país, do Norte (Alapur e Jaunpur), ao Nordeste (Bengala), ao Sul (Decão), à costa oeste (Janjira, Goa e Calicut), até o Noroeste (de Cambay a Gujarat), e o interior (Hyderabad). Na verdade, no Decão, no final do século XV e no início do século XVI, os afro-indianos tornaram-se uma força política poderosa por seu próprio mérito e estabeleceram vários sultanatos, incluindo Bijapur, Golconda e Ahmadnagar. Dois dos reinos africanos na Índia – Janjira, estabelecido em 1618 por Sidi Ambar Sainak, um emissário do lendário líder militar Habshi Malik Ambar; e Sachin, fundado por Sidi Mohammad Abdu'l Karim Khan em 1791 – sobreviveram até a independência do país em 1947, quando então ingressaram no novo Estado. Para citar o título de dois livros, a posição dos africanos e africanas na Índia variou da escravidão à realeza, como no título de Chauhan (*From Slavery to Royalty*, 1995), e as elites africanas na Índia, para emprestar o título de Robbins e McLeod (*African Elites in India*, 2006), existem há muito tempo, embora fossem inimagináveis nas Américas até recentemente. Na verdade, quando conheci Chauhan no Museu Nacional de Nova Delhi, lugar em que ele é diretor de exposições e relações públicas, ele me cumprimentou com a pitoresca declaração: “Há muitos Obamas na Índia”. Após uma pausa, ele explicou: “Houve muitos governantes africanos na Índia”.

Considerações finais

Em termos globais, então, há pelo menos três conjuntos de diásporas africanas: as diásporas oceânicas transindianas, as diásporas trans-mediterrânicas e as diásporas transatlânticas. Cada uma dessas diásporas tem suas próprias histórias e compartilha similaridades, diferenças e paralelos que são extremamente difíceis de se analisar. Muitos dos nossos paradigmas analíticos e preocupações teóricas, pelo menos no mundo afro-atlântico, tendem a ser derivados das experiências das diásporas transatlânticas, historicamente, as mais recentes das diásporas globais africanas.

Precisamos desenvolver uma compreensão melhor e mais comparativa das histórias da Afro-Ásia, da Afro-Europa e da Afro-América. Nunca é demais insistir que há diferenças sub-regionais entre essas coletividades da diáspora; que as histórias da Afro-América Latina e da Afro-América do Norte, por exemplo, não são meras réplicas uma da outra. Quase como uma coisa natural, essas análises comparativas ajudarão a descentrar a hegemonia do modelo atlântico nos estudos da diáspora e algumas de suas propensões analíticas improdutivas.

Uma questão chave na história das diásporas africanas centra-se na natureza e na dinâmica de seus compromissos, ligações, conexões, diálogos – escolha sua metáfora analítica preferida – com a África. Para algumas diásporas, eles foram intensos e, para outras, foram fracos ou mesmo inexistentes. Compromissos e diálogos estão sujeitos, claro, às mediações inconstantes de momentos históricos específicos. As diásporas e a África têm servido como significantes uma para a outra, estando suscetíveis à manipulação estratégica e sujeitas às construções mutáveis de suas respectivas identidades, posicionalidades sociais e economias políticas. Os compromissos e os diálogos abarcam as movimentações, tráfico e fluxos de pessoas, as práticas culturais, os recursos produtivos, as organizações e movimentos sociais, as ideologias e ideias, as imagens e representações, incluindo o próprio significante “África”.

Em geral, as novas diásporas desfrutam de ligações mais fortes com a África do que as mais antigas. E, entre as mais antigas, há diferenças de magnitude entre as diásporas das Américas, da Europa e da Ásia, diferenças mediadas pelos recursos de que cada uma dispõe, pelas conexões entre seus respectivos países e a África e pelos fluxos de novas migrações africanas. Cada comunidade da diáspora tem seus próprios comprometimentos com e imaginações sobre a África. Uma parte crucial da construção de ligações diaspóricas é a produção de conhecimento. Como intelectuais, frequentemente estamos tão envolvidos em transcrever as identidades da diáspora quanto em inscrevê-las, na verdade, até

mesmo em criá-las. É por isso que, para uma história global mais pluralista e produtiva das diásporas africanas, a qual seja adequada ao pan-africanismo e internacionalismo do século XXI, precisamos conceituar e construir diásporas mais complexas. Ademais, isso também pode ser historicamente mais acurado.

Ao refletir sobre a tarefa que me propus há cinco anos, não tinha me dado conta de como seria atemorizante. Tem sido muito mais difícil, mas, ao mesmo tempo, infinitamente mais estimulante do que eu poderia imaginar. O volume de literatura sobre o assunto, a amplitude e intensidade dos debates, o foco analítico que se expande em tempo, espaço e concepção – da geografia ao gênero, aos discursos e compromissos da diáspora, da diásporização textual à diásporização digital –, têm sido surpreendentes, uma fonte de imensa agitação e inestimável prazer intelectual. Quanto mais aprendo, mais perguntas tenho, e menos certeza tenho das respostas que costumava ter. Recordo-me de minha conversa com Tade Aina, em 2002. Este projeto o manterá ocupado pelo resto de sua vida acadêmica, disse ele com aquela gargalhada cativante e gaiata. Ele estava certo, e por isso sou grato, pois acredito que as duradouras questões sobre o lugar da África no mundo, e do mundo na África, sobre as intersecções de histórias africanas e mundiais, permanecerão, mesmo depois que alguns dos modismos atuais dos estudos da diáspora já tenham passado.

Referências

- AFRICAN UNION. *African Union Technical Workshop on the Relationship with the Diaspora*. June 2-5, Port of Spain, Trinidad and Tobago, 2004. Disponível em: <www.democracyafrica.org>. Acesso em: 10 fev. 2020.
- ALEXANDER, Claire. Beyond Black: Re-thinking the Colour/Culture Divide. *Ethnic and Racial Studies*, v. 25, n. 4, 2002, pp. 552-71.
- ANDREWS, George. *Afro-Latin America 1800-2000*. New York, Oxford University Press, 2004.
- ARTHUR, John A. *The African Diaspora in the United States and Europe: The Ghanaian Experience*. Burlington, Ashgate, 2008.
- CHAUHAN, R. R. S. *Africans in India: From Slavery to Royalty*. New Delhi, Asian Publication Services, 1995.
- CHRISTIAN, Mark. *Black Identity in the Twentieth Century: Expressions of the U.S. and U.K. African Diaspora*. London, Habsib, 2002.
- DAVIES, Carole Boyce. *The Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*, Santa Barbara, California, ABC-CLIO, v. 3, 2008.
- D'ALISERA, JoAnn. *An Imagined Geography: Sierra Leonean Muslims in America*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

- DOUGHERTY, Jill. Black Iraqis Make Obama a Model to Follow. *CNN*, 19 jan. 2009. Disponível em: <www.cnn.com>. Acesso em: 03 fev. 2021.
- ESSED, Philomena. Foreword; In: Hine, Keaton and Small (editor). *Black Europe and the African Diaspora - New Black Studies Series* (Paperback). Illinois: University of Illinois Press, 2009.
- FALOLA, Toyin e MATT, D. Childs eds. *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- GARAFALO, Leo. Forthcoming. The Shape of a Diaspora: The Movement of AfroIberians to Colonial Spanish America. In: *Africans to Spanish America: New Directions*. Edited by Ben Vinson and Sherwin Bryant. Urbana, University of Illinois Press, 2012.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- GORDON, Lewis. *Bad Faith and Antiblack Racism*. Amherst, NY: Humanity/Prometheus Books, 1999. Originally Published in Atlantic Highlands, NJ, by Humanities International Press, 1995. Book Award, African American Studies and Research Center at Purdue University (1995).
- . *Bad Faith and Antiblack Racism*. Amherst, Humanity Books, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. New York, Dover Publications, 1956.
- HEYWOOD, Linda M. e John Thornton. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of America*. New York, Cambridge University Press, 2007.
- HINE, Darlene Clark; KEATON, Danielle Trica e SMALL, Stephen. *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana, University of Illinois Press, 2009.
- HUNWICK, John e Eve Powell. *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*. Princeton, Markus Wiener, 2002.
- JAYASURIYA, Shihan de Silva. Identifying Africans in Asia: What's in a Name? *African and Asian Studies*, v. 5, n. 3-4, 2006, pp. 275-303.
- . *African Identity in Asia: Cultural Effects of Forced Migration*. Princeton, Markus Wiener, 2009.
- JAYASURIYA, Shihan de Silva e PANKHURST, Richard. *The African Diaspora in the Indian Ocean*. Trenton, Africa World Press, 2003.
- JAYASURIYA, Shihan de Silva e ANGENOT, Jean-Pierre. *Uncovering the History of Africans in Asia*. Leiden, Brill, 2008.
- JULES-ROSETTE, Bennetta. *Black Paris: The African Writers' Landscape*. Urbana, University of Illinois Press, 2000.
- KEITA, Meghan. Africans and Asians: Historiography and the Long-View of Global Interactions. *Journal of World History*, v. 16, n. 1, pp. 01-30, 2005.

- KONADU-AGYEMANG, Kwado; TAKYI, Baffour K. e ARTHUR, John A. *The New African Diaspora in North America: Trends, Community Building, and Adaptation*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2006.
- MAJID, Anouar. *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*. Durham, Duke University Press, 2000.
- MANNING, Patrick. *The African Diaspora: A History Through Culture*. New York, Columbia University Press, 2009.
- MARTONE, Eric. *Blacks in European History and Culture*. Westport, Greenwood Press, v. 2, 2009.
- MAZRUI, Ali A. 1986. *The Africans: A Triple Heritage*. New York, Little Brown. 2008. *Euro-Jews and Afro-Arabs: The Great Semitic Divergence in World History*. Edited by Seifudein Adem. Lanham, University Press of America.
- MOLINA, Lucia Dominga e Mario Luis Lopez. Afro-Argentines 'Forgotten' and 'Disappeared' - Yet Still Present. In: WALKER, Sheila S. (Org.). *African Roots/American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 332-47.
- MUDIMBE, Valentin Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- . *The Idea of Africa*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- NDIAYE, Pap. *La Condition noire*. Paris, Calmann-Levy, 2008.
- OGBAA, Kalu. *The Nigerian Americans*. Santa Barbara, Greenwood Press, 2003.
- OKPEWHO, Isidore e NZEGWU, Nkiru. *The New African Diaspora*. Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- OWUSU, Kwesi. *Black British Culture and Society*. London, Routledge, 2000.
- PRASAD, Kiran Kamal e ANGENOT, Jean-Pierre. *The African Diaspora in Asia: Explorations on a Less Known Fact*. Bangalore, Janajagrati Prakashama, 2008.
- PRASHAD, Vijay. *The Darker Nations: A People's History of the Third World*. New York, The New Press, 2007.
- RAPHAEL-HERNANDEZ, Heike. *Blackening Europe: The African American Presence*. New York, Routledge, 2003.
- RAPHAEL-HERNANDEZ, Heike e STEEN, Shannon. *AfroAsian Encounters*. New York, New York University Press, 2006.
- RATTANSI, Ali. On Being and Not Being Brown/Black-British: Racism, Class, Sexuality and Ethnicity in Post-imperial Britain. *Interventions*, London, v. 2, n. 1, 2000, pp. 118-34.
- ROBBINS, Kenneth X. e MCLEOD, John. *African Elites in India: Habshi Amarat*, Usmanpura, Mapin, 2006.
- THOMAS, Dominic. *Black France: Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. BLOOMINGTON, Indiana University Press, 2006.

- TOASIJE, Atumi. The Africanity of Spain: Identity and Problematization. *Journal of Black Studies*, v. 39, n. 3, 2009, pp. 348-55.
- WALKER, Sheila S. *African Roots/American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2001.
- WINDERS, James A. *Paris Africain: Rhythms of the African Diaspora*. New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- YELVINGTON, Kevin A. *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe, School of American Research Press, 2006.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, v. 104, n. 1, 2005, pp. 35-68.
- . The Changing Meanings of 'African' Culture and Identity. In ABIRI, Elisabeth e THORN, Hakan (Orgs.) *Horizons: Perspectives on a Global Africa*, Goteborg, National Museum of World Cultures e Goteborg University, 2006, pp. 31-72.
- . Contemporary African Global Migrations: Patterns, Perils, and Possibilities. *Journal of Global Initiatives*, v. 3, n. 1, 2008, pp. 33-56.
- . Diaspora Dialogues: Engagements between Africa and Its Diasporas. In: OKPEWHO, Isidore e NZEGWU (orgs.) *The New African Diaspora*. Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 31-58.
- . *The Study of Africa. Volume 1: Disciplinary and Interdisciplinary Encounters*. Dakar, Codesria Book Series, 2007a.
- . *The Study of Africa. Volume 2: Global and Transnational Engagements*. Dakar, Codesria Book Series, 2007b.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

ZELEZA, Paul Tiyambe. Diásporas Africanas: Para uma História Global. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 903-925.





Tempo da escravidão

Saidiya Hartman¹

Tradutora: Carolina Nascimento de Melo²

Revisão técnica: Fernanda Silva e Sousa³

Resumo: O legado da escravidão e a questão de como lidar com a dor e o luto são dois temas centrais deste texto que aprofunda questões relacionadas ao memorizar e problematiza aquelas atitudes dos negros norte-americanos que tendem a reduzir a África a um passado – a uma terra primordial. Assim, ele questiona os enquadramentos analíticos dominantes que têm moldado os reencontros com a África e nega, em última instância, a possibilidade de reparar tamanha violência e injustiça provocadas pelo tráfico de escravos.

Palavras-chaves: escravidão; diáspora; luto; memória.

Time of Slavery

Abstract : *The legacy of slavery and the question of how to deal with pain and mourning are two central themes in this text, which delves into issues related to memorizing and problematizing those attitudes of black North Americans who tend to reduce Africa to a past – to a primordial land. Thus, it questions the dominant analytical*

1 Department of English and Comparative Literature –Columbia University - New York – EUA - svh2102@columbia.edu

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos UFSCar) – São Carlos – Brasil - melo.n.carolina@gmail.com

3 Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada na Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil - ernandasilva.esousa@gmail.com

frameworks that have shaped the re-encounters with Africa and denies, ultimately, the possibility of repairing such violence and injustice caused by the slave trade.

Keywords: *slavery; diaspora; mourning; memory.*

Para mim, a história não é um grande palco repleto de comemorações, bandas, felicitações, faixas, medalhas, o som de taças brindando e sendo levantadas no ar; em outras palavras, os sons de vitória. Para mim, a história não era somente o passado: era o passado e também era o presente. Não me importei com minha derrota, só me importei com ela durar tanto tempo. Eu não vi o futuro, e talvez seja assim que deva ser. (Jamaica Kincaid, *The Autobiography of My Mother*)

A escravidão aqui é um fantasma, tanto o passado quanto a presença viva; e o problema das representações históricas é como representar esse fantasma. (Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past*)

Em uma placa memorial colocada próximo à entrada do pátio do Elmina Castle, lê-se: “Na memória eterna da angústia de nossos ancestrais. Que aqueles que morreram descansem em paz. Que aqueles que retornam encontrem suas raízes. Que a humanidade nunca mais cometa tal injustiça contra a humanidade. Nós, os vivos, juramos defender isso”. Como a placa sugere, para acertar as contas da nossa responsabilidade com os mortos, são necessárias não apenas nossas lembranças, mas também a promessa de renegar a injustiça que permitiu que esse crime contra a humanidade ocorresse. Parece que nossas vidas, e mesmo as dos mortos, depende de tais atos de recordação. No entanto, a melhor forma de lembrar os mortos e representar o passado é uma questão repleta de dificuldades, se não uma questão em disputa total.

A dificuldade colocada pela placa de injunção a fim de re-lembrar, é tanto a fé que ela evidencia nas capacidades reparadoras da memória, quanto a confiança que ela trai na distinção fundadora ou na ruptura entre o antes e o agora, pois a distinção entre o passado e o presente naufraga na interminável dor engendrada pela escravidão e suas consequências. Como podemos entender o luto [*mourning*] quando o evento ainda tem que terminar? Quando as feridas não apenas perduram, mas são também infligidas de novo? É possível lamentar [*mourn*] o que ainda não parou de acontecer? O ponto aqui não é negar a abolição da escravidão ou afirmar a identidade ou a continuidade do racismo

ao longo do curso dos séculos, mas considerar a natureza constitutiva da perda na formação da diáspora africana e o papel da dor do luto [*grief*] na identificação transatlântica, especialmente à luz da ordem da placa de que aqueles que retornam encontrem suas raízes, que só perde para o desejo de que os mortos descansem em paz.

Eu tento lidar com essas questões examinando o papel do turismo enquanto um veículo de memória, especificamente *performances* turísticas nos Cape Coast Castle e Elmina Castle, em Gana, e na La Maison de Esclaves, na Ilha de Gorée, em Senegal, e os modos em que as identificações e os anseios dos turistas, as fórmulas do turismo de raízes [*roots tourism*] e as necessidades econômicas dos Estados africanos moldam, afetam e influenciam nosso entendimento da escravidão e, em conjunto, produzem uma memória coletiva do passado⁴.

Como a placa insinua, recordar os mortos é remendar linhas rompidas de descendência e filiação. Nesse sentido, a lembrança está envolvida com reclamar o passado, apaziguar os ancestrais e recuperar as origens dos descendentes dessa dispersão. Lembrar a escravidão é imaginar o passado como a “fábrica de nossas próprias experiências”, agarrando-o como se fosse “a chave para a nossa identidade” (Michaels, 1999: 188). E o retorno tardio do turista afro-americano está repleto dessas questões. A fixação nas raízes revela a centralidade da identidade não apenas para as transações turísticas, mas também na encenação do encontro com o passado. Identificação e enlutamento [*bereavement*] estão inextricavelmente ligados nessa instância: uma vez que as raízes que somos encorajados a recuperar pressupõem a ruptura do tráfico transatlântico de escravos, a alienação natal e a ausência de parentesco provocada pela escravização. Em outras palavras, as questões de perda e a nossa identificação com os mortos são centrais para os trabalhos de luto e de imaginação política da diáspora africana (Freud, 1995; Abraham e Torok, 1994). E, por essa razão, *a dor do luto* [*grief*] é um termo central no vocabulário político da diáspora.

Olhando para uma gama de práticas – a troca de cartas de boas-vindas e retorno, o papel do Estado na fabricação de uma memória comum da escravidão, as *performances* turísticas e as peregrinações de turistas afro-americanos de classe média –, me propus a explorar o tempo da escravidão, ou seja, a

4 Em uma reunião realizada em Acra, Gana, em abril de 1995, a Organização Mundial do Turismo e a UNESCO redigiram uma declaração para “promover o desenvolvimento econômico e humano e reabilitar, restaurar e promover a herança tangível e intangível transmitida pelo tráfico de escravos para fins de turismo cultural, destacando, assim, a natureza comum do tráfico de escravos em termos de África, Europa, Américas e Caribe” (UNESCO, WTO-UNESCO Cultural Tourism Programme, *The Accra Declaration*, Paris, UNESCO, 1995).

relação entre o passado e o presente, o horizonte de perda, o legado existente da escravidão, as antinomias de redenção (um princípio salvador que nos ajudará a superar a ferida [*injury*] da escravidão e a longa história de derrota) e a irreparabilidade. Ao considerar o tempo da escravidão, pretendo perturbar as narrativas redentoras elaboradas pelo Estado em sua orquestração do luto, as promessas de filiação ofertadas por comerciantes mesquinhos e as fantasias de origem encenadas nesses locais de escravos [*slave sites*]. O “tempo da escravidão” também nega a intuição do senso comum em torno do tempo como continuidade ou progressão, antes e agora coexistem; somos contemporâneos com os mortos.

Um componente central da UNESCO e do Programa de Turismo Cultural em Rotas de Escravos da Organização Mundial de Turismo é o desenvolvimento de “turismo de raízes”, ou seja, produtos turísticos e excursões orientadas para norte-americanos em busca de suas raízes. O que preocupa aqui são os tipos de identificação facilitados e o grau em que são determinados pela localização nacional e o imaginário político dos turistas afro-americanos, a estratégia de desenvolvimento dos Estados africanos e a encenação dessas excursões turísticas como o retorno dos exilados e dos deslocados. Embora não seja implausível nem forçado descrevê-los na diáspora como exilados ou crianças alienadas⁵, eu questiono a suficiência ou adequação do “retorno” como modo de descrever essa jornada transatlântica, a que alguns chegaram ao ponto de apelidar de “*reverse Middle Passage*”⁶, e a natureza desse encontro com o passado. Até que ponto a viagem do “estrangeiro nativo” [*native stranger*] (Harris, 1992) pode ser chamada de retorno? Como se pode voltar a um lugar que nunca viu? É o retorno, então, uma figura que substitui uma linguagem mais adequada do anseio e da alienação e que contradiz a diferença inegável e definitiva na medida em que tenta consertar o irreparável?

Se o Pan-Africanismo foi animado pelo desejo por uma “unidade de sentimento e ação” entre a África e diáspora, por um retorno à terra ancestral, por uma nostalgia permanente e por anseios não atendidos e talvez irrealizáveis de solidariedade em todo o mundo negro [*black world*], então esse desejo foi engendrado pelo cativeiro, deportação e morte (Drake, 1982). A perda fixa nosso olhar no passado, determina o presente e talvez até mesmo ofusque uma visão do futuro. W. E. B. Du Bois descreveu esse horizonte bloqueado de

5 No original, “*estranged*”, que diz respeito a uma condição de alienação familiar, isto é, não ter mais relações familiares [N.T.].

6 O termo “*Middle Passage*” se refere à travessia que envolvia a África, a Europa e as Américas por meio do Oceano Atlântico e que era suportada pelos escravizados [N.T.].

possibilidade e momento duradouro de ferida como crepúsculo. Isso é, como Jamaica Kincaid escreveu, “a hora... quando tudo que você perdeu está mais pesado em sua mente; sua mãe, se você a perdeu; sua casa, se você a perdeu, as vozes das pessoas que poderiam ter te amado, ou quem você apenas desejou que tivesse te amado... Esses sentimentos de anseio e perda são mais pesados sob essa luz”. Esse crepúsculo ocorre há quatrocentos anos. Se esse passado não passa, é porque o futuro, o almejado, ainda não é alcançável. Esse dilema e essa ânsia têm séculos de idade.

O anseio e a perda figuram no centro das estratégias do turismo de raízes – a perda de suas origens, nomes africanos autênticos, progenitores, terras ancestrais, tudo atua como ímpeto para visitar, comprar e gastar. O turismo sacia o anseio, explora a perda e oferece uma cura ao permitir engajamentos catárticos e chorosos com a era do tráfico de escravos. Como a brochura para Elmina e Cape Coast Castles afirma: “Destacam-se entre esses as reencenações dos horrores do tráfico de escravos, bem como um retrato solene e tocante da jornada final dos africanos enquanto eles caminhavam pelas masmorras infernais em direção aos navios que os aguardavam e os transportaram para as Américas”.

No entanto, o que isso prenuncia para nossa relação com o passado quando a atrocidade se torna uma mercadoria para consumo transnacional, e essa história de derrota passa a ser narrada como uma história de progresso e triunfo? Se a recriação de cenas de cativo e escravização elimina a distinção entre sensacionalismo e testemunho, arrisca a sobriedade pelo espetáculo e obstrui a violência que eles pretendem, se propõem representar; eles também criam uma memória do que não se testemunhou. A reconstituição do evento do cativo forja uma memória duradoura, visceral e pessoal do inimaginável. Esses encontros fabricados e tardios com a escravidão permitem uma revisitação do passado apenas fugazmente visível na contemporaneidade descarada da África, recuperando as origens no contexto das transações e trocas comerciais e experimentando a maravilha e as boas-vindas tornadas possíveis pelas narrativas de retorno. No contexto desse encontro com a morte, muito se torna visível: a contínua crise da vida negra na era pós direitos civis, a hipoteca social da dor do luto⁷ e o enlutamento [*bereavement*] como uma resposta aos limites e falhas da transformação política.

7 No original, “social foreclosure”. “Foreclosure” é uma execução hipotecária na legislação dos Estados Unidos, que envolve a tomada de uma propriedade em função da inadimplência de um empréstimo. No contexto do ensaio, o sentido parece estar relacionado à apropriação da dor da população negra para fins comerciais, sempre em débito no pós-abolição [N.T.].

Encontro Um

Uma placa colocada na entrada da área cercada ao redor do Elmina Castle avisa que ninguém é permitido naquela área, exceto turistas. Um grupo de meninos adolescentes está reunido na entrada em um desafio óbvio a essa prescrição. Enquanto eu subo o caminho lamacento para a entrada do castelo, eles me cumprimentam: “Irmã!”, “Uma só África!” [*One Africa!*], “A escravidão nos separou!”. Cada um daqueles garotos me pede para ser sua amiga de correspondência enquanto me entrega uma carta rabiscada nas páginas amassadas de um caderno escolar. As cartas são juras de que somos uma família. Cada uma começa com a saudação: “Querida irmã” ou “Amada irmã”. Apesar de saber que o amor prometido é alimentado pela fome, modulado pela inveja e desconfiança e precipitado pelas relações desiguais entre nós, sou atraída pela sedução da devoção filial oferecida por esses amoristas⁸ em formação. Por um momento, esses meninos e eu somos partes da mesma ninhada, amigos e parentes de uma mesma casa e não prostitutas e clientes.

“Amada irmã” habilmente contorna e negocia acusações de amor e traição. As cartas dos meninos são itens de estoque nos circuitos locais do turismo de raízes. O modo artesanal de produção e a narrativa rigidamente elaborada sobre escravidão, separação e deslocamento recontada nessas epístolas não falham em seu apelo.

A carta de Kwesi inicia com:

Por favor, me escreva. Somos uma só África, o que simples [sic] significa que somos o mesmo povo e eu sei que é por causa do tráfico de escravos que você saiu daqui para os EUA e quero que saiba que você é minha irmã e eu sou seu irmão de acordo com a história de nossos ancestrais e a África é nossa pátria-mãe, então você é bem-vinda de volta em casa (Akwaaba) por favor, vamos nos manter em contato por cartas para que possamos aprender um sobre o outro e nos conhecermos bem como irmão e irmã. Compartilhe minhas saudações com meus outros irmãos e irmãs da América. Obrigado. Paz e amor para você irmã mais velha.

A carta de Isaac é curta. Em três linhas, ele afirma o básico: sua nota na escola, sua necessidade de lápis e papel e a minha condição de órfã. Termina com uma advertência para que eu aprenda a minha história ou arrisco não saber quem eu realmente sou: “Por causa do tráfico de escravos você perde sua mãe, se você conhece sua história, sabe de onde vem”.

8 Pessoas devotas ao amor e que escrevem a respeito dele [N.T.].

Francis Mensah escreve:

Não se esqueça de me escrever porque somos uma só África o que simples [sic] significa que somos o mesmo povo, mas só por causa do tráfico de escravos esse é o motivo de você perder sua pátria-mãe para outro país e essa é a hora de aprendermos um com o outro e nos entendermos como irmãos e irmãs e que aqueles que morrem no caminho para a América voltem para suas pátrias e sempre me lembro de todos os meus irmãos e irmãs da África em minhas orações e que Deus abençoe você para viver uma vida longa e próspera e espero que você nunca esqueça de escrever para seu irmão de África e você sabe que é muito doloroso que eles negociem nossos ancestrais como escravos e eu ficava muito triste sempre que lia a história do tráfico de escravos.

A agitação de sentenças declarativas nessas sentenças galopantes, a falta de pausa ou cesura, sem tempo nem para recuperar o fôlego, inadvertidamente expressam a presença duradoura da escravidão. Eu perco minha mãe de novo e de novo e de novo, não no passado, mas hoje. Kwesi, Isaac, Francis e eu existimos no doloroso presente do tráfico de escravos. Essas cartas forjadas e formuladas exploram anseios que reluto admitir, pois eu preferiria não reconhecer que a linguagem dos parentes ainda tem algum apelo. “Querida irmã” perfura a armadura do meu ceticismo que, como uma crosta cobrindo uma ferida, é menos um sinal de recuperação do que uma barreira contra o estado ainda pulsante do ferimento [*injury*].

Sem essa defesa, fico exposta e vulnerável, uma mulher ingênua em uma missão impossível: a busca por parentes mortos e esquecidos. E esses garotos púberes barganhando canetas e merrecas são a ponte pela qual eu viajaria para o meu passado. Em sua luta urgente por pequenos trocados, imagino a Etiópia estendendo a mão. Na prosa clichê e roubada de suas cartas, vejo minha redenção. Uso o título de *irmã mais velha* com orgulho, apesar de saber que os termos de carinho e afiliação são parte integrante da língua franca do tráfico. Eu luto comigo mesma em uma batalha entre o desejo e o discernimento. A escravidão negava ao cativo todas as reivindicações de parentesco e comunidade; essa perda de afiliação natal e a dor duradoura dos ancestrais que permanecem anônimos ainda assombra os descendentes dos escravizados. “Querida irmã” estende a promessa de afiliações restauradas, mas é um placebo, uma cura fingida para uma ferida irreparável. Em Elmina, irmã e irmão são uma espécie de moeda e, como tal, esses carinhos circulam promiscuamente. Esses adolescentes desalinhados, com os bolsos cheios de sonhos de retorno e promessas de

pertencimento, brincam com minhas ânsias; seus presentes fugazes e evanescentes de irmandade me ferem profundamente.

Encontros tardios. A jornada para “casa” é sempre uma viagem de volta, ou seja, de volta no tempo, já que a identificação com a África como local originário se dá por meio da experiência da escravização. E, acima de tudo, é um retorno tardio. Chegou-se tarde demais para recuperar uma identidade autêntica ou estabelecer parentesco com um lugar ou pessoas. Em última análise, esses encontros ou viagens ocorrem tarde demais, muito tempo depois do evento, para serem considerados um retorno. Resumindo, voltar para casa não é possível. Tampouco se trata de um encontro com a África em sua contemporaneidade; o presente é eclipsado por um momento anterior – o evento do cativo e a experiência da escravização nas Américas. É o encontro daqueles que vieram depois “daquele evento” – a *Middle Passage* e a escravidão. Mais importante, esse atraso pode ser considerado uma característica essencial do diaspórico em que, como James Clifford nota, as diásporas geralmente pressupõem “um tabu constitutivo sobre o retorno”, de modo que a pátria é aquilo que sempre já está perdido. É essa perda que sublinha a impossibilidade de retorno e o inevitável atraso desses encontros. É interessante notar que os residentes de Cape Coast e Elmina também invocam a noção de atraso para descrever o encontro afro-americano com a África. Frequentemente, os afro-americanos são identificados em fanti⁹ como *asika fo amba ntem* – os ricos que chegaram tarde demais, se tivessem estado aqui antes, não sabemos o que teriam feito.¹⁰

Essencialmente, esses encontros tardios iluminam as temporalidades díspares da falta de liberdade¹¹. O encontro com a anterioridade aparentemente remoto do passado – a escravidão e o tráfico transatlântico de escravos – fornece um veículo para articular as promessas desfiguradas do presente, isto é, igualdade,

9 Fanti é uma das línguas africanas faladas em Gana [N. T.].

10 Essa frase também sugere que os novos ricos exibem ostensivamente sua riqueza.

11 Homi Bhabha descreve as dimensões do presente disjuntivo como a encenação de um passado “cujo valor iterativo é como um sinal que reinscreve as ‘lições do passado’ na própria textualidade do presente”, a reiteração e reencenação desses encontros e o papel do trauma na produção da identidade diaspórica. Ele observa que para as minorias, migrantes e outras identidades políticas emergentes, a “passagem pela modernidade produz essa forma de repetição – o passado como projetivo. O lapso de tempo da modernidade pós-colonial avança, apagando o passado complacente amarrado ao mito do progresso, ordenado em binarismos de sua lógica cultural: passado/presente, dentro/fora. Esse avanço não é teleológico nem é um deslizamento sem fim. É função do lapso desacelerar o tempo linear e progressivo da modernidade para revelar seu “gesto”, seus tempos, “as pausas e tensões de toda a performance”... Essa desaceleração, ou lapso, impele o “passado”, projeta-o, dá aos seus símbolos “mortos” a vida circulatória do “signo” do presente, da passagem, a aceleração do cotidiano”. (BHABHA, H. “Race”, Time and the Revision of Modernity. In: _____. *The Location of Culture*. New York, Routledge, 1994, p. 247, 253-254.)

liberdade de discriminação, abolição dos emblemas da escravidão e assim por diante. Em suma, o que fica claro é que o passado não é remoto nem distante e que a África é vista, se é que é vista, por meio do olhar para trás ou retrospectivo. Por essas razões, é crucial considerar a questão da dor do luto [*grief*], visto que ela afeta a imaginação política da diáspora, o interrogatório da identidade nacional dos Estados Unidos e a elaboração de contranarrativas históricas. Em outras palavras, para que fim o fantasma da escravidão é invocado?

O que está em jogo aqui é mais do que expor o artifício das barricadas históricas ou a fragilidade de marcadores temporais como o passado e o presente. Ao agarrar-se ao passado, ilumina-se as promessas quebradas e os contratos violados do presente. A disjunção entre o que David Scott descreveu como “aquele evento” e “essa memória”, além de compreender uma dimensão essencial de atraso, levanta uma série de questões sobre o uso e a relevância do passado, a valência política e ética da memória coletiva e a relação entre a responsabilidade histórica e a crise contemporânea, seja entendida em termos de apego não-masquista ao passado, de intransigência do racismo ou do legado intratável e duradouro da escravidão (Scott, 1991). Em outras palavras, a África como uma terra atávica, bem como o caráter e as consequências de uma identificação com a África, é mediada por meio da experiência da escravização e, talvez, ainda mais importante, por meio de um olhar para trás na história dos Estados Unidos também. Ou seja, a identificação com a África é sempre já depois da ruptura.

Somado a isso está a questão de saber se a África serve apenas como um espelho que refrata a imagem dos Estados Unidos, permitindo, assim, ao “retornado” explorar questões de lar [*home*] e identidade com uma medida de distância contemplativa. Certamente, isso não é surpreendente quando levamos em conta a maneira como a escravidão e a África funcionam como “os pontos de referência geradores e constitutivos” em narrativas continuístas da história afro-americana e da sobrevivência cultural (Ibid.: 262). Por isso, é importante desagregar a África e a escravidão para apreender as maneiras em que se juntam.

A viagem ao Elmina Castle, Ouidah ou Ilha de Gorée é, antes de mais nada, uma forma de comemorar a escravidão em seu suposto local de origem, embora se pudesse facilmente viajar para Portugal ou visitar o Vaticano. O paradoxo aqui é que o título para casa e parentesco emerge apenas após o deslocamento e morte da *Middle Passage* e a morte social da escravização; em suma, é uma resposta à quebra da separação. O parentesco é precioso em virtude de sua dissolução, e o “parentesco ferido” [*wounded kinship*] define a diáspora (Glissant, 1989; Mackey, 1986). A visão imaculada e idealizada do lar [*home*] e dos parentes [*kin*] é ainda mais estimada como consequência de sua desintegração

[*defilement*]. É, dessa forma, não diferente da virgindade, a qual Faulkner observou: “deve depender de sua perda, de sua ausência, para ter existido”.

A dissolução do eu [*self*] ou alienação da terra ancestral necessariamente precede “a conquista de uma identidade plena, restaurada e autêntica” oferecida pelo retorno. Ou seja, a escravização medeia fundamentalmente essa identificação diaspórica com a África e acentua o que Kobena Mercer descreveu como o constituinte essencial da identidade diaspórica – “a ruptura entre mim e minhas origens”. No entanto, se essa ruptura engendra a identidade diaspórica, então a busca por raízes pode apenas exacerbar a sensação de ser estranho, intensificar a consciência exílica e confirmar a impossibilidade de reversão (Glissant, 1989). A falta de uma identidade autêntica e a tão esperada reunião com a África agravam a crise daqueles sem lar.

As formas complexas e ambivalentes de identificação e desidentificação com a África e os Estados Unidos facilitadas nessas excursões sugerem uma ansiedade em relação ao lar [*home*], isto é, um medo de que ser um estranho em uma terra estranha [*strange land*] possa ser uma condição inveterada em solo nativo e terra ancestral. No final das contas, essas peregrinações podem ser menos sobre a busca ou recuperação do lar do que expressões das contradições do lar. Deixe-me esclarecer que minha intenção aqui não é reinscrever um relato racista da diáspora, posicionar a África como terra primordial [*primordial land*], sugerir que a identidade diaspórica é melhor explicada ao longo do eixo singular de recuperação, ou cair no que Gerald Early descreve como a “admiração confusa” [*confused wonder*] dos negros americanos em face das coisas africanas, mas interrogar o enquadramento dominante desse encontro com o passado e elucidar seu caráter controverso (Early, 1994).

Como David Scott sugere, os tipos de questões que precisam ser feitas sobre o lugar da África no discurso cultural e político da diáspora não necessitam fazer qualquer reivindicação sobre “o *status* ontológico final da África e da escravidão no presente das culturas do Novo Mundo”. Assim, a tarefa importante aqui não é afirmar a genuinidade ou falsidade dessas afirmações, estabelecer a presença verificável da África na diáspora, ou refutar essa conexão insistindo que nenhuma relação essencial existe, seja porque a África é um significativo vazio ou a raça é uma base espúria para a identidade. Em vez disso, Scott nos encoraja a considerar “os modos como a África e a escravidão são empregados (...) na construção narrativa das relações entre passados, presentes e futuros [e] o trabalho retórico ou ideológico que são feitos para performar” (Scott, 1991).

A ponte entre a África e as Américas é articulada negativamente em termos de separação, dos mortos não lembrados e o *status* de segunda classe dos

afro-americanos nos Estados Unidos. Ou, como observa Toni Morrison, “é construída para nós por assumirmos responsabilidade por pessoas pelas quais ninguém jamais assumiu responsabilidade”. O lugar que a África mantém na imaginação política e histórica é complicado, uma vez que a origem é figurada como perda e a história do dever de alguém é uma morte predita. Mais importante, fabular narrativas de continuidade está emaranhada a uma crítica do presente, pois esses encontros reenquadram a história do tráfico do ponto de vista da diáspora norte-americana e refletem criticamente sobre o significado da identidade nacional dos Estados Unidos. Ou seja, a construção ideológica do passado é guiada pelos interesses políticos atuais da diáspora; na verdade, as desfigurações inevitáveis do presente articulam o significado de uma identidade diaspórica e nacional dos Estados Unidos. O passado chamado África nessas narrativas é muito mais uma história do presente. O passado interrompe o presente não em virtude da afinidade cultural ou do status da África como “origem cultural autêntica da diáspora”, mas por causa do legado existente desse cativo e deslocamento” (Scott, 1991: 277).

O que se torna aparente, apesar da proclamada unanimidade dos ancestrais e seus descendentes no pronunciamento comum “Você está de volta”, é a ambivalência da identificação com a África forjada nesses encontros. Afinal, a origem identificada é o local da ruptura e, ironicamente, os fortes e castelos construídos pelos europeus chegam a se aproximar do lar. A perda predomina nesse local imaginário de origem, pois a gênese da diáspora se localiza nessa deportação comercial. Esse lar não familiar [*unhomely home*] sugere que esse estado de exílio e estranhamento pode muito bem ser inescapável (Freud, 1995 [1917]). Nem uma identidade africana é facilmente reclamada, uma vez que é provável que alguém seja chamado de *obroni*, que significa “estrangeiro” ou “branco”, na medida em que “irmã” e essas saudações realizam, na realidade, uma estranha igualdade como designações de relações de troca, marcadores de estrangeirice e incentivos para comprar. Enquanto lembrar a “angústia dos ancestrais” é um aspecto central da peregrinação a esses monumentos do tráfico transatlântico, a recursão também é informada pelos imperativos e anseios do presente. Ou seja, a expropriação é em si uma herança que nos amarra “àquele evento”. Sujeição racial, encarceramento, empobrecimento e cidadania de segunda classe: este é o legado da escravidão que ainda nos assombra¹². A duração da ferida e o caráter aparentemente intratável de nossa derrota explicam a presença viva da escravidão e também a reparação oferecida pelo turismo.

12 Isso não é para sugerir que o racismo seja imutável, mas para enfatizar a intransigência do racismo e o fato de que a condição de uma pessoa ainda é definida em grande parte por sua participação no grupo sujeito.

Uma reverse Middle Passage? Na Porta do Não Retorno [*Door of No Return*] – a passagem da masmorra para o navio negreiro – o guia turístico declara: “Não é realmente a Porta do Não Retorno porque agora você está de volta!”. Essas palavras transformam o turista em um cativo triunfante e em um descendente que retorna. Essa proclamação, regularmente emitida na saída final é o último momento de convergência entre o passado e o presente e revela o dilema do luto [*mourning*] tanto como um reconhecimento da perda quanto como substituição do objeto perdido por meio da identificação.

O retorno é uma fantasia de origens; está na classe de fantasias que Jean Laplanche e J. B. Pontalis descrevem como primordiais. Semelhante aos mitos coletivos, tais fantasias “fornecem uma representação e solução para tudo o que constitui um grande enigma para a criança” e “dramatizam o momento primordial ou o ponto original de partida de uma história. Na ‘cena primária’, é a origem do sujeito que é representado” (Laplanche e Pontalis, 1973: 332).

Claramente, a cena primária que explica a origem do assunto é o evento do cativo e da escravização; portanto, os locais de retorno são as masmorras, barracões [*barracoons*] e as casas de escravos da costa oeste da África. A jornada pelas masmorras é uma espécie de viagem no tempo que transporta o turista ao passado. Não apenas essas fantasias têm origens complicadas e mistas, mas sua representação não é menos problemática; para a identificação das origens, o drama do retorno e a encenação da recuperação são permeados pela consciência da impossibilidade e da necessidade de reparar o irreparável.

No portal que simbolizava a finalidade da partida e a impossibilidade de reversão, as tensões que residem no luto pelos mortos são mais intensamente vividas. O luto [*mourning*] é uma expressão de perda que nos amarra aos mortos e rompe essa conexão ou que supera a perda assumindo o lugar dos mortos. Os excessos de empatia nos levam a confundir nosso retorno com o dos cativos. Na medida em que os enlutados [*bereaved*] tentam compreender esse espaço da morte colocando-se na posição do cativo, a perda é atenuada em vez de abordada, e a presença fantasma dos que partiram e dos mortos é eclipsada por nosso cativo simulado.

“Você está de volta!”. Somos encorajados a nos ver como os receptáculos para o retorno do cativo; estamos no lugar do ancestral. Testemunhamos imaginativamente os crimes do passado e choramos por aqueles que foram vitimados – os escravizados, os devastados e os massacrados. E a assimilação obliterante da empatia nos permite chorar por nós mesmos também. Ao nos lembrarmos daqueles ancestrais mantidos nas masmorras, não podemos deixar de pensar em nossas próprias vidas desonradas e desvalorizadas e as aspirações não

realizadas e as promessas quebradas de abolição, reconstrução¹³ e o movimento dos direitos civis. A intransigência de nosso *status* aparentemente eterno de segunda classe nos impele a recorrer a histórias de origem, narrativas explicativas inabaláveis e locais de injúria [*sites of injury*] – a terra onde nosso sangue foi derramado – como se algum ingrediente essencial de nós mesmos pudesse ser recuperado nos castelos e fortes que ponteiam a costa ocidental da África, como se a localização da ferida fosse a cura, ou como se o peso das gerações mortas pudesse sozinho garantir o nosso progresso.

Ironicamente, a declaração “Você está de volta!” enfraquece a própria violência que esses memoriais trabalham assiduamente para apresentar ao alegar que a excursão do turista é o retorno do ancestral. Diante disso, o que a viagem de volta pressagia para o presente? O que é surpreendente é que, apesar da ênfase colocada na lembrança e no retorno, essas cerimônias são realmente incapazes de articular de qualquer forma decisiva, a não ser a recuperação de uma identidade verdadeira, o que lembrar produz. Enquanto a viagem de volta é o veículo de remédio, recuperação e autoavaliação, a questão implícita é o que exatamente é o trabalho regressivo atualizado pela lembrança. Não é a abjeção espetacular da escravidão reproduzida em representações fáceis dos horrores do tráfico de escravos? A que fins servem essas representações, além de remediar as falhas da memória por meio da dramática reconstituição do cativo e da incorporação dos mortos? O aspecto mais perturbador dessas reconstituições é a sugestão de que a ruptura da *Middle Passage* não é nem irreparável nem irrevogável, mas sim contornada pelo turista que atua como receptáculo para o ancestral. Em suma, o cativo encontra sua redenção no turista.

A celebração do retorno, na verdade, ameaça minar o trabalho de luto [*mourning*] “ao simular uma condição de integridade”, em vez de cuidar da ruína e dos destroços da escravidão e ao declarar que os deportados de fato retornaram por meio de seus descendentes (Santner, 1992: 144). No calabouço, a história do declínio é narrada como uma história do progresso. A facilidade com que o “maior crime contra a humanidade” é invocado e instantaneamente eclipsado pela celebração do retorno daqueles descendentes da Passagem do Meio sugeriria que, em última instância, a linguagem do retorno age para repudiar a

13 Reconstrução – escrito propositalmente em letras minúsculas por Hartman – é o período iniciado após o fim da Guerra Civil nos Estados Unidos, em 1965, caracterizado por tentativas de reconstruir o país no pós-guerra e de integrar os ex-escravos e seus descendentes [N.T.].

própria violência a que supostamente dá voz e insinua que as perturbações do tráfico de escravos podem ser reparadas¹⁴.

Encontro Dois

Em La Maison des Esclaves, na Ilha de Gorée, me juntei a um grupo de turistas afro-americanos de Miami, composto em sua maioria por professores e enfermeiras aposentados. O curador da casa de escravos, Sr. Boubacar N'Diaye, atento aos anseios dos turistas afro-americanos, conta uma história da escravidão destinada a remediar feridas e confirmar a excepcionalidade afro-americana. Ao narrar a história do tráfico de escravos, N'Diaye descreve os capturados e levados para as Américas como as pessoas mais bonitas da África e, como prova disso, aponta o físico superior do atleta afro-americano. Para nós, ele encena uma ação de se juntar ao grupo, como se tivesse acabado de decidir se juntar a nós por causa da auspiciosidade do nosso retorno, e promete que será um tour especial porque voltamos para casa. Essa espontaneidade encenada aparentemente não é necessária para turistas europeus, apesar de suas afirmações no sentido contrário, todos os passeios são iguais, exceto pelos notáveis silêncios em torno do racismo e a falha em compartilhar sua crítica à participação da Igreja no tráfico de escravos ou comparar o tráfico de escravos com o Holocausto quando guia europeus pela casa de escravos. O apelo especial voltado para afro-americanos dota cada observação com gravidade desmedida, consagra cada objeto, requer ajudantes adicionais para escoltar aqueles que choram para fora da masmorra das crianças e para a Porta do Não Retorno e, em última análise, lança N'Diaye não apenas como o guardião da memória, mas também como escravo original. Um enorme retrato dele vestindo uma tanga, algemado e escarranchado na Porta do Não Retorno está pendurado na loja do museu.

O passeio pela casa de escravos é extremamente rápido para permitir que grandes grupos entrem e saiam em vinte a trinta minutos. Além da coleção ímpar de detalhes e anedotas, poucas informações históricas são fornecidas no passeio. Levar os visitantes negros a derramar lágrimas parece ser seu principal objetivo. O passeio começa das crianças. Ao entrar na masmorra das crianças, algumas mulheres começam a chorar. Estou surpresa, pois não fui capaz de derramar uma única lágrima; além disso, esse *tour* fajuto e sensacionalista incita minha raiva, que parece a única emoção que posso expressar com facilidade. Ainda assim, observando essas mulheres, eu percebo que elas vieram aqui para

14 A *Declaração de Accra* afirma que o tráfico de escravos é “a maior tragédia na história do homem, devido ao seu alcance e duração”.

atuar como testemunhas, prestar homenagem àqueles mantidos em cativeiro e lamentar adequadamente aqueles descritos por Morrison como “os enterrados sem cerimônia”, independentemente das iscas e clichês do turismo de raízes. Elas são auxiliadas e indiferentes à incitação de N’Diaye. Minha própria autoconfiguração [*self-fashioning*] reativa como “antiturista” parece cínica, adolescente e, em última análise, uma falha em lidar com os emaranhados confusos de memória e mercantilização e terror e turismo.

Não estou tentando sugerir que essas mulheres chorosas sejam modelos exemplares de luto, especialmente dada a facilidade com que o grupo passa das lágrimas a um retrato sorridente em frente à Porta do Não Retorno para uma tarde de compras; na verdade, é muito difícil, senão impossível, separar o luto [*mourning*] que excede o turismo da catarse contida que ele promove. No entanto, é importante considerar a possibilidade do luto como uma contranarrativa às exclusões da história nacional dos Estados Unidos e uma apreensão e apropriação pessoal dos recursos narrativos disponibilizados pelo turismo. Em suma, tudo o que estou sugerindo é que as lágrimas derramadas por essas mulheres podem ultrapassar os limites do turismo, mesmo que apenas momentaneamente, e que a dor do luto [*grief*] pode ser uma forma de envolver criticamente o passado, ou, pelo menos, uma que coloca a emancipação em crise. Como W. E. B. Du Bois observou há um século, o desespero foi mais aguçado do que atenuado pela emancipação. Diante dos libertos, não tendo encontrado liberdade na terra prometida, pôde-se ver a “sombra de uma profunda decepção”. Lágrimas e decepções criam uma abertura para a contra-história [*counterhistory*], uma história [*story*] escrita contra a narrativa do progresso. As lágrimas revelam que o tempo da escravidão persiste nessa espera interminável – ou seja, esperar pela liberdade e ansiar por uma forma de desfazer o passado. As temporalidades abrasivas e inmensuráveis do “não mais” e do “ainda não” podem ser vislumbradas nessas lágrimas.

O luto torna visível o objeto perdido, variavelmente definido como a terra natal [*homeland*], a identidade autêntica e/ou a possibilidade de pertencimento. Também se dirige à rejeição da dor do luto como lamentação e à repressão da escravidão na memória nacional. Certamente, o uso da palavra *perda* sobrecarrega a complexidade do evento e suas consequências e corre o risco de impor uma narrativa muito clara de continuidade entre aquele evento e essa condição. No entanto, o trabalho de luto, se não for dedicado a estabelecer tais conexões, pelo menos consegue fazê-las. Na Porta do Não Retorno, a ladainha de cativos levados para os Estados Unidos, Haiti, Brasil, Suriname, Jamaica e assim por diante mapeia as linhas de afiliação entre várias partes das Américas.

Ao recontar a saga do cativo e da escravização, um eixo específico de identificação emerge – a crônica da escravidão cede ao terror diário do racismo, aos movimentos pelos direitos civis e aos elogios a um panteão de afro-americanos, incluindo W. E. B Du Bois, os Nicholas Brothers, Martin Luther King, Muhammad Ali e Angela Davis.

A respeito disso, a história do tráfico de escravos e a narrativa da diáspora contada nesses locais privilegiam a localização social e a experiência histórica dos negros nos Estados Unidos. Cativo, comportamento, escravidão, Jim Crow e uma tão esperada integração e igualdade – essa narrativa é reforçada pelas estratégias de desenvolvimento dos Estados africanos, os incentivos do Ministério do Turismo, as diretivas da USAID¹⁵ e a acuidade dos pequenos comerciantes. Ironicamente, como resultado desses esforços combinados, a escravidão mais uma vez se torna uma história distintamente americana, com uma breve menção aos africanos “traidores”, mas com pouca referência ao impacto da escravidão na África ou nas regiões agora conhecidas como Gana e Senegal.

Apesar dos limites do turismo de rota de escravos, nesses locais, a crônica de expropriação e dominação, que muitas vezes é contida, localizada e rejeitada nos Estados Unidos pela rubrica “história negra” [*black history*], recebe reconhecimento oficial, pelo menos pela UNESCO e os Estados africanos que participam do Projeto Rota dos Escravos, como uma das “maiores tragédias humanas”. As oportunidades de testemunho e lembrança encorajadas aqui centralizam a presença marginalizada do tráfico transatlântico de escravos. Na melhor das hipóteses, esses locais de memória fornecem um espaço público para lamentar [*mourn*], um espaço em que a dor negra [*black grief*] não é transformada em matéria de entretenimento nacional e interesse lascivo, uma vez que nem os milhões de vidas perdidas no tráfico transatlântico nem o legado duradouro da escravidão foram reconhecidos no contexto nacional dos Estados Unidos, no qual a voz ofendida é descartada como “resmungona e chorosa” (Spillers, 1996). A rejeição ou refutação do legado duradouro da escravidão, não surpreendentemente, emprega a linguagem do progresso e, ao fazer isso, estabelece o afastamento e a irrelevância do passado. Como consequência dessa postura, as reivindicações por reparação com base nessa história e seu legado permanente são desqualificadas e menosprezadas como ridículas ou ininteligíveis, com alguns críticos conservadores indo ao ponto de denegrir essas reivindicações como atos racistas em si mesmos.

O luto, como uma expressão pública da dor [*grief*], insiste que o passado ainda não acabou; essa compulsão de lamentar [*grieve*] também indica que o

15 Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional [N.T].

remédio liberal ainda precisa ser uma solução para a dominação racista e a desigualdade. A apreensão do passado é uma forma de lamentar as circunstâncias atuais e contrariar a desqualificação regular de reivindicações de reparação como reclamação, inveja e uma barreira para o avanço social. Portanto, dar voz à dor do luto da diáspora é especialmente importante à luz da “discrição extrema da comunidade acadêmica” em relação ao tráfico de escravos e à demissão superficial ou abraço condescendente que só pode compreender essas lamentações, ou qualquer esforço para considerar a quebra e ruptura induzida pelo tráfico de escravos, como mais um exemplo de mimetismo negro ou “o holocausto em *blackface*” (Crouch, 1989)¹⁶. Na medida em que permite ao ofendido recontar a história que engendrou a degradação da escravidão e a constituição injuriosa da negritude [*blackness*], o luto pode ser considerado uma prática de contramemória que atende ao que foi negado e reprimido.

No entanto, o trabalho do luto tem seus perigos, e o principal deles é o deslize entre responsabilidade e assimilação e testemunho e incorporação. Podemos lamentar [*mourn*] aqueles que foram perdidos sem assumir e usurpar o lugar dos mortos e ainda reconhecer que as feridas do racismo nos amarram a esse passado? O luto acarreta necessariamente a obliteração do outro por meio da identificação? Podemos lamentar os mortos sem nos tornarmos eles? As cerimônias de turismo da rota dos escravos e a fantasia de retorno sugerem o contrário – lembrar os mortos é assumir seu lugar. Porém, o luto não precisa envolver tomar o lugar dos ancestrais ou negar a diferença entre nós e eles com o bastão da identificação. Em outras palavras, podemos formar uma visão emancipatória não baseada na recuperação ou desvincular o luto da superação do passado? Enquanto a dor do luto da diáspora e os anseios de retorno ameaçam substituir a experiência dos capturados e escravizados por nosso próprio cativo simulado, negar a finalidade da deportação com nossa presença tardia e obscurecer a diferença entre aquele evento e seu legado duradouro, ainda há, no entanto, uma necessidade de lamentar, uma necessidade aumentada pela onipresença da agressão racista, a rejeição desse espaço de luto nos Estados Unidos e a falta de vontade de declarar a escravidão um crime contra a humanidade.

História que fere. A masmorra não oferece redenção. Considerar nossa responsabilidade para com os mortos não pode salvá-los. O vencedor já venceu. Não é possível desfazer o passado. Então, para que fim invocamos o fantasma? Qual a utilidade de um itinerário de terror? Ele fornece pouco mais do que

16 Stanley Crouch descreve *Beloved* de Toni Morrison como um romance de holocausto em *blackface* em *Notes of a Hanging Judge* (1989).

evidencia o que não podemos mudar, ou reprime a incerteza e a dúvida a respeito de milhões perdidos e desconhecidos? O debate ainda se propaga sobre como muitos foram transportados para as Américas, mortos nos ataques e guerras que abasteciam o tráfico, pereceram na longa jornada até a costa, cometeram suicídio, morreram de desidratação durante a *Middle Passage*, ou foram espancados ou forçados a trabalhar até a morte – 22 milhões, 30 milhões, 60 milhões ou mais?¹⁷ Não é suficiente saber que para cada cativo que sobreviveu à provação do cativo e ao sazonamento¹⁸, pelo menos um não sobreviveu?

Na melhor das hipóteses, o pano de fundo dessa derrota torna visível a violência difusa e as rotinas cotidianas de dominação, que continuam a caracterizar a vida negra, mas são obscurecidas por sua cotidianidade. O caráter normativo do terror assegura sua invisibilidade; ele desafia a detecção por trás de categorias racionais como *crime*, *pobreza* e *patologia*. Em outras palavras, a necessidade de sublinhar a centralidade do evento, aqui definido em termos de cativo, deportação e morte social, é um sintoma da dificuldade de representar o “terror como usual”. A oscilação entre antes e agora destila os últimos quatrocentos anos em um momento definitivo. E, ao mesmo tempo, a narrativa ainda em desenvolvimento de cativo e expropriação ultrapassa os parâmetros discretos do evento. Ao especificar a longa lista de violações, estamos mais perto da liberdade ou essas ladainhas apenas confirmam o que é temido – a história é um dano [*injury*] que ainda não parou de acontecer?

Dada a natureza irreparável desse evento, que Jamaica Kincaid descreve como um erro que só pode ser amenizado pelo impossível, isto é, desfazendo o passado, será que performar o passado é a melhor aproximação para trabalhar com que dispomos? Ao sofrer o passado somos mais capazes de agarrar uma liberdade elusiva e torná-la substancial? A dor é a garantia de compensação? Além de contemplar a ferida [*injury*] ou atribuir culpa, como esse encontro com

17 As estimativas sobre o número de africanos transportados para as Américas e perdidos em ataques, guerras, viagens terrestres e marítimas, e assim por diante, variam entre 15 e 210 milhões. O relatório resumido da conferência da UNESCO sobre o tráfico de escravos na África, realizada em Port-au-Prince, Haiti, em 1978, afirma: “Apesar dos sérios esforços nos últimos anos para chegar a uma conclusão compreensiva, diferenças na avaliação da extensão global do tráfico de escravos continuam agudas (...) as perdas da África durante os quatro séculos de tráfico atlântico de escravos devem ser estimadas em cerca de 210 milhões de seres humanos. De acordo com outros, o total geral de escravos transportados entre os séculos X e XIX deve ser colocado entre 15 e 30 milhões de pessoas” (*The African Slave Trade from the Fifteenth to the Nineteenth Century*. UNESCO, Paris, 1979, pp. 212-213).

18 No original, “*seasoning*”, expressão utilizada para designar o período de adaptação e aculturação dos escravizados nas Américas do ponto de vista da fauna, flora, clima, doenças etc., em que eram submetidos a uma série de procedimentos degradantes e torturas que buscavam destituir-los de suas identidades e transformá-los em escravizados produtivos. Aqueles que sobreviviam a esse período tinham seu preço aumentado [N.T.].

o passado pode alimentar os esforços emancipatórios? É suficiente que esses atos de comemoração resgatem da obscuridade e do esquecimento o anônimo e descartado, se oponham às rejeições constitutivas da comunidade nacional dos Estados Unidos e revelem a discricção cúmplice dos estudos acadêmicos do tráfico?

Sem rodeios, será que existe uma relação necessária entre lembrança e reparação? A criação de uma memória coletiva de crimes do passado pode garantir o fim da injustiça? (Knapp, 1989: 137). A monumentalização do passado é suficiente para evitar a atrocidade? Ou ela só consegue enquadrar esses crimes contra a humanidade do ponto de vista do progresso e da razão contemporâneos, transformando a história em um grande museu no qual nos deleitamos com o excesso de antiquários? Podemos ter a menor pista “daquele evento” passando meia hora nas masmorras? Não estou tentando fazer pouco caso desses compromissos com o passado, mas apenas abalando nossa confiança na comemoração e nos conceitos que a acompanham sobre a paz mundial e a história universal implicados na designação desses monumentos como locais do Patrimônio Mundial e, também, considerar se o cativo imaginado e simulado não opera de fato em prol de propósitos contrários – se não minimiza o próprio terror que se propõe a representar por meio dessas reconstituições mundanas.

O objetivo aqui não é condenar o turismo, mas examinar rigorosamente a política da memória e questionar se “elaborar” [*“working through”*]¹⁹ é mesmo um modelo apropriado para nossa relação com a história. Em *Representing the Holocaust*, Dominick LaCapra opta por trabalhar como uma espécie de caminho intermediário entre a totalização redentora e a impossibilidade de representação e sugere que um grau de recuperação é possível no contexto de uma elaboração responsável do passado. Ele afirma que, ao enfrentar o trauma, existe a possibilidade de resgatar aspectos desejáveis do passado que podem ser usados na reconstrução de uma nova vida (LaCrapa, 1994). Embora os argumentos de LaCapra sejam persuasivos, eu me pergunto: em que medida o olhar para trás pode nos fornecer a visão para construir uma nova vida? Até que ponto precisamos confiar no passado para transformar o presente ou, como advertiu Marx, podemos apenas tirar nossa poesia do futuro e não do passado? (Marx, 1981) Aqui, não estou avançando a impossibilidade de representação ou declarando o fim da história, mas pensando em voz alta se a imagem de ancestrais escravizados pode transformar o presente. Faço essa pergunta para descobrir novamente a relevância política e ética do passado.

19 “Elaborar”, aqui, tem uma acepção psicanalítica [N.T.].

Se o objetivo é algo mais do que assimilar o terror do passado em nosso armazém de memória, a pergunta urgente é: Por que precisamos lembrar? A ênfase em lembrar e elaborar o passado expõe nossos desejos insaciáveis por curativos, curas e qualquer outra coisa que ofereça a restauração de alguma integridade edênica? Ou a lembrança é uma avenida para desfazer a história? A lembrança pode potencialmente permitir uma fuga da regularidade do terror e da rotina de violência constitutiva da vida negra nos Estados Unidos? Ou será que a lembrança se tornou a única forma concebível ou viável de agência política?

Normalmente, a injunção para lembrar insiste que a memória pode prevenir atrocidade, redimir os mortos e cultivar uma compreensão de nós mesmos como indivíduos e sujeitos coletivos. No entanto, muitas vezes, a injunção para lembrar assume a facilidade de lutar com o terror, de representar o crime da escravidão e habilmente se colocar no lugar do outro. Não estou proscurendo representações da *Middle Passage*, particularmente porque é a ausência de uma história pública da escravidão, e não a saturação da representação, que engendra essas *performances* compulsivas, mas, em vez disso, apontando para o perigo de invocações fáceis de cativo, frases de efeito sobre milhões perdidos e simulações do passado que substituem o engajamento crítico.

Esses encontros com a escravidão são condicionados pela repressão e apagamento da violenta história de deportação e morte social no imaginário nacional e pelas pastorais de *plantation* e épicos de etnicidade que estão em seu lugar. Nesse sentido, a viagem de volta é motivada tanto pelo desejo de retornar ao local de origem e ao cenário da queda, quanto pela paisagem invisível da escravidão, os portos de entrada não marcados nos Estados Unidos e o imperativo nacional de esquecer a escravidão, transformá-la em romance ou relegá-la a alguma pré-história que tem pouco a ver com o presente. As plantações restauradas do Sul fedem a falsa grandeza dos bons e velhos tempos, e as senzalas não parecem horríveis o suficiente. Com muita facilidade, pode-se concluir: bem, as coisas não eram tão ruins. A dureza das masmorras parece permitir uma certa dignidade; seu vazio cavernoso ressoa com o indizível. Esses espaços em branco sugerem a enormidade da perda, os milhões desaparecidos e o que Amiri Baraka descreve como “o espaço X-ed, o espaço vazio onde vivemos, o espaço que resta de nossa história agora um mistério”²⁰.

20 Em inglês, -ed é a terminação comum à forma passiva dos verbos regulares, em que o sujeito sofre a ação verbal, executada por outro, como em “killed” (assassinado) e “tortured” (torturado), de modo que o “espaço X-ed” parece ser uma forma de expressar na linguagem o processo de expropriação e assujeitamento dos escravizados em relação a outrem [N.T.].

Na masmorra, nos devotamos de maneira singular à tarefa do luto. Na cova do escravo, o ideal perdido: mãe, lar, parentes e comunidade acenam. A atração desses ideais em nenhum outro lugar é tão dolorosamente aguda e absolutamente elusiva quanto no espaço imaginado como a cena de nossa concepção. O luto nos permite uma visão fugaz de “antes”, uma imagem de nós mesmos como “aqueles que nunca fomos”. Visualizamos a queda, nossos olhos se enchem de visão de nossa antiga grandeza, nossos corações doem por causa das pessoas e os ideais perdidos, a perda se intensifica e reverbera.

Desse lado do Atlântico, vislumbres de uma totalidade edênica seduzem e traem, em vez da entediante rotina do trabalho, do deformador não reconhecimento de escravo, preto [*nigger*], vadia [*wench*]; neste local, não é preciso bater na tecla da pobreza, da tragédia ao imaginar a escravidão, nem participar do jogo de números que vem substituindo um compromisso sustentado com o passado. Não é preciso se esforçar para ouvir a voz de nossa reclamação ainda retumbante.

Referências

- ABRAHAM, Nicolas e TOROK, Maria. Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation. In: RAND, Nicolas (Org.) *The Shell and the Kernel*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CROUCH, S. Notes of a Hanging Judge. Oxford University Press, 1989.
- DRAKE, St. Clair. Diaspora Studies and Pan-Africanism. In: HARRIS, Joseph E. *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington, Howard University Press, 1982.
- EARLY, Gerald. *The Culture of Bruising: Essays on Prizefighting, Literature, and Modern American Culture*. Hopewell, Nova Jersey, Ecco Press, 1994.
- FREUD, Sigmund. Mourning and Melancholia. In: _____; STRACHEY, James. (Org.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*, v. 14. Londres, Hogarth Press, 1995[1917], pp. 243-258.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1989.
- KNAPP, Steven. Collective Memory and the Actual Past. *Representations*, Berkeley, n. 26, 1989.
- HARRIS, Eddy L. *Native Stranger: A Black American's Journey into the Heart of Africa*. Nova York, Simon and Schuster, 1992.
- LACAPRA, Dominick. *Representation the Holocaust*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J. B. Primal Phantasies. In: SMITH, Donald N. *The Language of Psycho-analysis*. Nova York, Norton, 1973.

- MACKEY, Nathaniel. *Bedouin Hornbook*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1986.
- MARX, Karl. *The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte*. Nova York, International Publishers, 1981.
- MICHAELS, Walter Benn. Slavery and the New Historicism. In: FLANZBAUM, Hilene. *The Americanization of the Holocaust*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 181-211.
- SANTNER, Eric. History beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma. In: FRIEDLANDER, Saul. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- SCOTT, David. That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 1, n. 3, dez./fev. 1991.
- SPELLERS, Hortense. Moanin', Bitchin', and Melancholia. *MLA Papers*, Nova York, 1996.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

HARTMAN, Saidiya. Tempo da escravidão. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 927-948.



Diásporas Descolonizantes e Relações Afro-Atlânticas: O Caso para Estudos Caribenhos Afro-Latinx & da Guiné Equatorial

Yomaira C. Figueroa-Vásquez¹

Tradução: Hasani Elioterio dos Santos²

Revisão técnica: Fernanda Silva e Sousa³

Supervisão técnica geral: Fulvio Cesar Garcia-Severino⁴

Resumo: O texto mapeia produções literárias da diáspora afro-caribenha e mostra as conexões e relacionalidades no Afro-Atlântico, trazendo para a cena do debate uma discussão densa sobre colonialidade, diáspora, feminismos, descolonização, literatura. A relacionalidade, como apreciada neste ensaio, é uma noção chave para pensar o cruzamento e a poética de experiências, vozes e gerações que agora testemunham as histórias vivas que são afetadas por travessias contemporâneas. A autora argumenta que a decolonialidade e a relacionalidade como metodologias iluminam perspectivas periféricas, revelam o emaranhado de conexões históricas, materiais e afetivas obscurecidas pelas narrativas dominantes. Decorre dessa perspectiva seu engajamento com a estética e a poética da literatura de escritoras da diáspora afro-atlântica hispanófono.

1 Department of English - Michigan State University - EUA - yomairaf@msu.edu

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFSCar) - São Carlos - Brasil - hasanisantos@gmail.com

3 Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada (USP) - São Paulo - Brasil - fernandasilva.esousa@gmail.com

4 Programa de Pós-Graduação em Educação (UFSCar) - São Carlos - Brasil - fulvioosgar@gmail.com

Palavras-Chave: relacionalidade; descolonização; poética literária; perspectivas periféricas; diáspora afro-caribenha.

Decolonizing Diasporas and Afro-Atlantic Relations: The Case for Afro-Latinx Caribbean & Equatoguinean Studies

Abstract: *The text maps literary productions from the Afro-Caribbean diaspora and shows the connections and relationalities in Afro-Atlantic, bringing to the scene of the debate a dense discussion about coloniality, diaspora, feminisms, decolonization, literature. Relationality, as she appreciates in this essay, is a key notion for thinking about the intersection and poetics of experiences, voices and generations that now witness the living stories that are affected by contemporary crossings. The author argues that decoloniality and relationality as methodologies illuminate peripheral perspectives, reveal the tangle of historical, material, and affective connections obscured by the dominant narratives. It stems from this perspective, its engagement with the aesthetics and poetics of the literature of writers from the Spanish-speaking Afro-Atlantic diaspora.*

Keywords: *relationality; decolonizing; literary poetics; peripheral perspectives; Afro-Caribbean diaspora.*

Isso, portanto, é a mensagem existencial da Travessia – apreender como ela pode nos instruir na tarefa urgente de configuração de novas formas de ser e de conhecer e de traçar diferentes metafísicas que são necessárias para deixar de viver a alteridade baseada na diferença para viver a intersubjetividade baseada em relacionalidade e solidariedade (Alexander, 2006).

Errância: Relação, Descolonização e Feminismos de Mulheres de Cor

Em seu livro divisor de águas, *Poetics of Relation*, Glissant traça as possibilidades de uma relacionalidade, começando com a Passagem do Meio e as intermináveis travessias no Atlântico que criaram o abismo do navio negreiro (“a barriga do barco”), o abismo do oceano (“profundidades do mar”) e o abismo do desconhecido (“bordas de um não mundo”) (Glissant, 1997: 05-07). A escravização, “uma degradação mais eterna do que o apocalipse”, é apenas o começo das relações e Glissant, apropriadamente, situa o Caribe como um local a partir do qual se examinam as formas múltiplas e sobrepostas pelas quais a

modernidade conecta e desconecta povos *através do mundo*⁵ (Glissant, 1997: 06). John Drabinski argumenta que, no interior do trabalho de Glissant, “o Caribe é simultaneamente local – hemisfério, especificamente histórico, particular em suas memórias – e global –, as encruzilhadas do mundo, desde o começo” (Drabinski, 2019: ix). Assim, pensar com e *através do Caribe* e *através do mar* como metáfora e história material possibilita Glissant desenvolver ainda mais o pensamento rizomático para seguir errantemente, para marcar a impotência da totalidade e, em contraposição, para mapear como a identidade é “estendida no relacionamento com o ‘Outro’” (Glissant, 1997: 11). Para Glissant, os efeitos do abismo são geracionais e a experiência dele “se torna algo compartilhado e que faz de nós, os descendentes, um povo entre outros”. Viver nas lacunas do abismo e suas consequências requer formas de avaliação. Para Glissant, a poesia e a poética tornam-se tecnologias que testemunham, pela própria experiência, os terrores a que nossos ancestrais resistiram e que são uma forma estética de aproximar as consequências do tráfico transatlântico de escravizados, as sobrevividas da escravidão e da expropriação e os fenômenos desconhecidos que nós ainda vivemos e compartilhamos. Relações são, portanto, políticas e requerem, ao mesmo tempo, o enfrentamento da *longue durée* de nossas histórias e uma prática comprometida em ver tanto as relações quanto as disjunções *através do Afro-Atlântico e do mundo*.

Para mulheres feministas de cor desde a década de 1970, incluindo o coletivo Combahee River, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Angela Jorge e M. Jacqui Alexander, a relacionalidade tornou-se um método de organização política e uma prática para tornar possíveis relações políticas e poéticas que *atravessam* as diferenças raciais, étnicas, sexuais e de classe. A chave aqui é como suas abordagens para agregar a diferença permitem “configurar novos modos de ser” não fundados em uma individualidade radical ou em categorias hierárquicas de diferença, as quais são precondições para os enquadramentos capitalistas modernos/coloniais (Alexander, 2005: 07). A prática intersubjetiva de aprender as histórias conjuntas de migração, de trabalho e de lutas pessoais e políticas tornou-se uma ferramenta estratégica de organização contra as estruturas cis-heterossexistas e racistas que destruíam as vidas e os meios de subsistência de mulheres de cor, suas famílias e comunidades. Para Alexander,

5 Optamos por “através de” nesse caso, porque a autora utiliza o termo “across”, em inglês. Em outros trechos do artigo, embora ficasse melhor, em português, o uso de “por meio de”, “a partir de” ou outras possibilidades, optamos sempre por “através de”. A autora, originalmente, usa dois termos, “through” e “across”. Entendemos que “across” se alinha ao conceito de Crossing, traduzido aqui por Travessia. Sempre que “através de” for traduzido a partir de “across” estará destacado em itálico. (N. do supervisor).

relações são construídas no que ela chama de *Crossing – a Middle Passage*⁶, entrecruzamentos de impérios e as gerações que agora experienciam as histórias vivas que são afetadas por travessias contemporâneas. Essa formulação de relacionalidade como arquivos corporificados de conhecimento e como formas de solidariedade política levaria ao que Alexander chama de “confrontação com história” ela mesma (Alexander, 2005: 274). Semelhantemente, as feministas decoloniais têm procurado pensar a partir e além das formas de hierarquias coloniais do humano, que “fragmentam as pessoas categoricamente” para, em vez disso, encontrar modos de se engajar com a diferença e de encontrar o que Maria Lugones chama de “possíveis companhias na resistência” (Lugones, 2003: 11). Curiosamente, embora semelhantes em cosmovisões, as *abordagens glissantianas* e as do feminismo de mulheres de cor sobre a relacionalidade são frequentemente encontradas em campos de investigação separados⁷. A construção de teorias caribenhas da relação, teorização e organização política de feministas de cor (muitas das quais têm herança caribenha), oferece imperativos decoloniais que podem moldar abordagens metodológicas e práticas para pensar as complexidades das travessias Afro-atlânticas⁸. Dito de outra forma, eu examino como as teorias da relacionalidade e os feminismos decoloniais oferecem ferramentas conceituais e filosóficas que permitem um remapeamento radical das relações *através do* Afro-Atlântico. Usar essas contribuições políticas e intelectuais como teoria e método permite um projeto que envolve algumas das obras mais periféricas que surgem nas travessias caribenhas, africanas

6 Termo em inglês usado para designar o tráfico transatlântico de escravos.

7 Enquanto as escritoras de cor têm uma política e prática de citar e cuidar das contribuições materiais dos trabalhos umas das outras, não há uma prática robusta de citação entre as diferentes genealogias do conceito de relacionalidade, ou seja, Glissant não cita trabalhos de mulheres de cor feministas sobre relacionalidade na *Poética da Relação* e ele não aparece na maior parte das reflexões e meditações sobre relacionalidade nos anos pós-1990.

8 A relacionalidade como conceito, metodologia e abordagem para a organização política criativa e estratégica também tem sido central para o trabalho de acadêmicos indígenas e, em particular, de feminismos indígenas. Embora eu não possa expandir esses trabalhos aqui, os pensadores citados a seguir ajudaram a moldar a ética com a qual abordo o pensamento sobre relacionalidade, descolonização e relacionalidade, particularmente como um sujeito colonial diaspórico vivendo em um Estado-nação colonial colonizador. Por favor, veja: TUCK, Eve e MCKENZIE, Marcia. Relational Validity and the “Where” of Inquiry: Place and Land in Qualitative Research. *Qualitative Inquiry*, v. 21, n. 7, 2015, pp. 633-638; Leanne Betasamosake Simpson, *Islands of decolonial love: Stories & songs*. ARP Books (Arbeiter Ring Publishing), 2013; Leanne Betasamosake Simpson, “An Indigenous View On #BlackLivesMatter.” *Yes! Magazine* (2014); Dory Nason, “We Hold our Hands Up: On Indigenous Women’s Love and Resistance.” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* (2013); *Wendy Rose, Going to War With All My Relations: New and Selected Poems*. Northland Pub, 1993. Da mesma forma, as reflexões de Frantz Fanon sobre racialização, condições coloniais e descolonização necessariamente informam conceitos e discursos de relacionalidade.

e transatlânticas. Eu chamo atenção, especificamente, para as longas histórias de relação e de imaginários literários interconectados que existem *atravessando* Porto Rico, Cuba, República Dominicana e a Guiné Equatorial, o único Estado-nação de língua espanhola na África subsaariana, e suas diásporas.

Partindo do pressuposto de que pensar desde as afro-diásporas - e, especificamente afro-atlânticas, - requer encarar e enfrentar as histórias sobrepostas de expropriação, as migrações forçadas e voluntárias, a escravidão, a colonização e as realidades pós-coloniais, nós devemos ser capazes de lidar com a incomensurabilidade⁹. Ao assinalar o termo incomensurabilidade, eu o desenvolvo com base no trabalho de Eve Tuck, K. Wayne Yang e Keith Feldman enquanto articulo como os problemas endêmicos e as formas históricas e contínuas do colonialismo exigem que enfrentemos as “sobreposições que não podem ser representadas, que não podem ser resolvidas” e reconheçamos o frequente processo irreconciliável da história, linguagem, expropriação, experiências e o produto estético e sociocultural que *atravessa* locais diferentes na diáspora africana¹⁰. Incomensurabilidade é também uma forma de rastrear como as nossas abordagens teóricas e práticas funcionam para escavar as relações e compreender que os valores compartilhados “tanto obscurecem quanto iluminam” (Feldman, 2016: 108). A atenção para a incomensurabilidade na forma de histórias não fixas e de migrações e de diferenças sociais, culturais e linguísticas é um componente central para o trabalho feminista de mulheres de cor. Nós podemos pensar sobre os modos como elas usufruem da relacionalidade no contexto de suas organizações políticas, aprendendo com as histórias umas das outras, criando espaços para se reunirem e compartilharem similaridades e diferenças e para se organizarem contra opressões, compreendidas como “firmemente interligadas”¹¹ pelo coletivo Combahee River¹². Esse engajamento com o pensamento caribenho, mulheres feministas de cor e de pensadoras decoloniais oferece uma visão de palimpsesto da relacionalidade capaz de lançar luz em

9 Para obter mais informações sobre incomensurabilidade, consulte: FELDMAN, Keith P. On Relationality, On Blackness; A Listening Post. *Comparative Literature*, v. 68, n. 2, 2016, pp. 107-115, p. 108.

10 Gostaria de chamar a atenção para como autores(as) produtivamente postulam “justiça social” e “descolonização” como objetivos incomensuráveis, e o reconhecimento desses conjuntos irreconciliáveis de demandas pode abrir um espaço para formas produtivas de organizar e “reduzir a frustração das tentativas de solidariedade”. Ver mais em: TUCK, Eve and YANG, K. Wayne. *Decolonization is Not a Metaphor. Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, v. 1, n. 1, 2012.

11 A autora usa o termo “interlocking”, que indica mais do que interligadas, mas firmemente conectadas (N. do revisor/Fulvio).

12 Combahee River Collective. The Combahee River Collective Statement. *Home girls: A Black feminist anthology*, v. 264, 1983.

projetos de estudos culturais e literários relacionais afro-atlânticos. Esta é também uma metodologia semelhante ao conceito glissantiano de errância (*errantry*), uma sucessão das raízes e rotas (*roots and routes*) da Travessia (*Crossing*) e suas vidas pós-morte.

Com base nos estudos da história, teoria, feminismos e diáspora caribenhos, eu concebo a relacionalidade como uma metodologia descolonizadora que permite a ligação crítica com comunidades diaspóricas e exílicas que surgem do Afro-Atlântico hispanófono¹³. Relacionalidade e decolonialidade são abordagens teóricas e políticas que levam em consideração a *longue durée* das histórias coloniais de escravização e expropriação, chamam a atenção para estruturas de opressão e violência remanescentes e centralizam as vozes, conhecimentos e histórias de pessoas frequentemente ignoradas. Esse enquadramento é particularmente útil para projetos que tencionam marcar relações, em vez de se interessar em comparatividade com potencial de “delimitar com antecedência os termos de endereçamento para práticas e conhecimentos subalternos” (Feldman, 2016: 110). Por exemplo, baseado nos estudos feministas negros e no trabalho de Alexander Weheliye, Feldman argumenta que a relacionalidade é um conceito crítico e uma abordagem que

emerge, em parte, como uma forma de explicar descritiva e analiticamente as conexões, as ligações e as articulações que atravessam a institucionalização da diferença nas disciplinas e nas cartografias do Estado-nação a que fazem referência. Tanto visão como ação, as interconexões reveladas por uma metodologia relacional são de outra forma escondidas e enterradas pelo enquadramento moderno do Estado-nação, pela escala e escopo das agendas de pesquisa, pelas disciplinas e interdisciplinas que se baseiam em genealogias de comparação em si mesmas (Feldman, 2016: 110).

A relacionalidade, como um imperativo feminista decolonial, oferece estratégias discursivas para se envolver em histórias e conhecimentos compartilhados para, produtivamente, discutir a incomensurabilidade e as ligações e para centralizar as lutas e resistências insurgentes oficializadas diariamente nas comunidades mais afetadas pelas formas contínuas de colonialismo e opressões.

A literatura é uma das formas pelas quais nós chegamos a compreender as experiências humanistas e aprender sobre as histórias de luta e de resistência frequentemente não contadas. Estudar as produções literárias e culturais da

13 Ver mais em: FIGUEROA, Yomaira C. *Decolonizing Diasporas: Radical Mappings of Afro-Atlantic Literature*. Northwestern University Press, 2020.

diáspora afro-latina caribenha, nos Estados Unidos, em relação com as produções diaspóricas e exílicas de guiné-equatorianas(os), na Espanha, permite-nos examinar os aspectos ainda pouco compreendidos dos estudos diaspóricos, caribenhos e africanos. Por exemplo, esse método relacional pode nos ajudar a traçar como as histórias interseccionais e palimpsésticas dessas diásporas corroboram constituir um *corpus* literário voltado para possibilidades de descolonização e libertação. Eu proponho que esse modelo de relacionalidade que conecta as diásporas materiais e estéticas da África hispanófono e do Caribe latino permite-nos sobremaneira “descobrir, revelar, dessedimentar, desvelar e escavar” e “leva-nos a prestar contas do emaranhamento e de sua ofuscação ou sepultamento” (Feldman, 2016: 111). Assim, se a decolonialidade abrange o que Nelson Maldonado-Torres argumenta ser um “processo de desfazer a realidade colonial e suas múltiplas hierarquias de poder como um todo”, então, a relacionalidade como método é uma forma de revelar o emaranhado de conexões históricas, materiais e afetivas que seriam, caso contrário, obscurecidas pelas narrativas dominantes, truncadas e a-históricas (Maldonado-Torres, 2017: 127-143)¹⁴.

Decolonialidade e relacionalidade como metodologias tencionam iluminar perspectivas periféricas. Mapear sobreposições diaspóricas e des/locações exílicas requer um engajamento ético com experiências subjetivas, formas de autodeterminação e forças criativas que surgem desses espaços frequentemente ignorados¹⁵. A descolonização é uma prática corporificada, da mesma forma, um projeto político e intelectual. Por exemplo, Maldonado-Torres (2012: 200) argumenta que projetos descolonizantes são “fundamentados em histórias, experiências vividas e imperativos ético-políticos de pessoas colonizadas, assim como em seus desejos por uma interrelacionalidade humana, abertos em níveis íntimos, eróticos e públicos”, enquanto Laura E. Perez (2010: 123) argumenta que “políticas descolonizantes devem introduzir, envolver e circular noções

14 MALDONADO-TORRES, Nelson, *The Decolonial Turn* (Translated by Robert Cavooris). In: *New Approaches to Latin American Studies*, p. 127-143. Routledge, 2017. Michel-Rolph Trouillot é particularmente generativo quando se pensa sobre o que é ofuscado e o que é revelado nas histórias da modernidade e do Caribe. Ele argumenta que: “[...] o passado não existe independentemente do presente. Na verdade, o passado somente é passado porque há um presente”. In: TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Press, 1995, p. 15.

15 Eu seria negligente se não mencionasse o trabalho fundamental de Brinda Mehta ao invocar o termo “des/localização diaspórica”. Embora eu não envolva o indo-caribenho em meu trabalho, o desenho de Mehta de como as escritoras indo-caribenhas re/imaginam a sexualidade feminina, o trabalho e a resistência por meio da literatura, da história e de práticas cotidianas é um excelente exemplo de como rastrear a subjetividade por meio de histórias emaranhadas de migrações, diásporas e múltiplas formas de deslocamento. Ver: MEHTA, Brinda J. *Diasporic (dis)locations: Indo-Caribbean women writers negotiate the Kala Pani*. University of West Indies Press, 2004.

anteriormente invisíveis, marginalizadas e estigmatizadas de ‘espiritualidade’, ‘filosofia’, ‘gênero’, ‘sexualidade’, ‘arte’ ou qualquer outra categoria de conhecimento e existência”¹⁶. Esses imperativos decoloniais e feministas rejeitam fundamentalmente a desumanização embutida nas várias estruturas do projeto colonial desde o século XV e confronta a diferença colonial, que é a criação de um sistema que transforma a diferença em hierarquias e, em contraposição, oferece novas formas de reimaginar o humano e uma nova ética para os relacionamentos *através de* um espectro de vida.¹⁷ Ao focar na poética literária, participo do projeto transformador de Sylvia Wynter de subverter a super-representação do Homem como humano e transformar as ciências humanas por meio de uma nova heresia. Em seu ensaio inovador “The Ceremony Must be Found After Humanism”, Wynter (1984: 45) postula que são as humanidades literárias que “devem ser um guarda-chuva para a realização transdisciplinar de uma ciência dos sistemas humanos”. Portanto, para Wynter, a poética da literatura e o *studia humanitatis* são cruciais para o projeto de remapear radicalmente o humano.¹⁸

Meu engajamento com a poética literária de escritoras(es) da diáspora e do exílio afro-latino e afro-hispânico é sustentado pelo pensamento decolonial e feminista de mulheres de cor. Esses trabalhos podem nos ajudar a pensar por intermédio da complexidade da relacionalidade em geral e em contextos afro-atlânticos especificamente, porque os trabalhos – políticos, pessoais e poéticos – dessas mulheres de cor deixaram claro as apostas e as dificuldades de se trabalhar na relação com outros povos oprimidos. Por exemplo, em *Pedagogies of Crossing*, Alexander (2005: 07-08) nos desafia a continuar o difícil trabalho da relação *através da* diferença para apreender como ela pode nos instruir na “tarefa urgente de configurar novas formas de ser e saber e traçar as diferentes metafísicas que são necessárias para transitar de uma forma de viver a alteridade

16 MALDONADO-TORRES, Nelson. Epistemology, ethics, and the time/space of decolonization: Perspectives from the Caribbean and the Latina(o) Americas. *Decolonizing Epistemologies*, 2012, p. 200; PÉREZ, Laura E. Enrique Dussel’s *Ética de la liberación*, US Women of Color Decolonizing Practices, and Coalitional Politics amidst Difference. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, v. 18, n. 2, 2010, p. 123.

17 Quando estou falando sobre relações além do humano, estou me referindo à nossa interdependência ética com animais não humanos, ecologia e meio ambiente, cosmologias que incluem a presença de ancestrais e outras formas de relações que estão além do escopo da lógica colonial. Para mais informações sobre diferença colonial, ver: MIGNOLO, Walter D. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, 2012.

18 Embora Wynter não se identifique como uma pensadora feminista, seu projeto está criticamente alinhado com o trabalho feminista decolonial e de mulheres de cor. Eu assumi essa linha de crítica em um capítulo de um livro em coautoria: MÉNDEZ, Xhercis and FIGUEROA, Yomaira. Not Your Papa’s Wynter: Women of Color Contributions toward Decolonial Futures. In: *Beyond the Doctrine of Man: Decolonial Visions of the Human*, edited by Joseph Drexler-Dreis and Kristien Justaert. New York, Fordham University Press, 2019.

com base na diferença para viver a intersubjetividade fundada na relacionalidade e solidariedade”. Além disso, Alexander chama a atenção para a necessidade de relacionamentos entre mulheres negras *através da* diáspora quando ela pergunta: “Que tipos de conversas nós, mulheres negras da diáspora, precisamos ter para acabar com esses ‘erros desperdiçados de reconhecimento?’” (Alexander, 2005: 274).

Da mesma forma, a centralização dos modos nos quais essas des/locações diaspóricas subvertem e resistem à modernidade e à colonialidade a partir das suas produções poéticas e culturais faz parte da investigação estética da virada decolonial. Cunhada por Maldonado-Torres (2017: 112), a virada decolonial refere-se a “um reposicionamento epistêmico, prático, estético, emocional e algumas vezes espiritual do sujeito moderno/colonial em virtude de a modernidade, e não o sujeito colonizado, [...] aparecer como um problema”. Ao imaginar e produzir novas visões de mundo perturbadoras e lógicas da modernidade/colonialidade, a virada decolonial “põe a modernidade em questão e considera o colonizado como [...] uma fonte de investigação de problemas criados pela modernidade e de formas que podem responder adequadamente a esses problemas” (Maldonado-Torres, 2017: 112). Um aspecto fundamental da virada decolonial é a atitude decolonial, uma disposição subjetiva para o conhecimento que exige uma ética que considere seriamente as contribuições, as práticas, os conhecimentos e as experiências de quem foi sistematicamente oprimido, destituído de direitos e silenciado¹⁹. Em meus trabalhos, assumo uma atitude decolonial quando eu olho para o imaginário como uma fonte de possibilidade e como um lugar de conhecimento e de resistência. Considerar seriamente essas obras periféricas permite um exame atento de como as relações que *atravessam* os sujeitos da diáspora afro-atlântica hispanófono possibilitam mapear formas de resistência para o projeto ocidental inacabado de modernidade e de colonialidade.

Implicações: Pensando/ Fazendo a travessia Afro-Atlântico

Pensar com fundamento na posição do mundo afro-atlântico hispanófono oferece a oportunidade de ligar criticamente a poética literária e as produções culturais emergentes de escritoras(es) e artistas diaspóricos e exílicos afro-portorriquenhas(os), afro-dominicanas(os), afro-cubanas(os) e guiné-equatorianas(os) (Figueroa, 2020). Com essa metodologia de decolonialidade e relacionalidade, procuro traçar o longo relacionamento histórico, literário, linguístico e cultural

19 Ver mais em: MALDONADO-TORRES, Nelson. Reconciliation as a contested future: Decolonization as project or beyond the paradigm of war. *Reconciliation: Nations and Churches in Latin America*, 2006, pp. 225-245.

entre sujeitos frequentemente periféricos do afro-atlântico hispanófono. Por exemplo, o Caribe hispanófono e a Guiné Equatorial compartilham histórias coloniais sob domínio do império espanhol que incluem as travessias [*crossings*] históricas do século XIX, como a colônia penal africana do Atlântico para agitadores anticoloniais cubanos (e alguns Porto Riquenhos e Filipinos), na ilha de Fernando Po (agora chamada de Bioko),²⁰ na Guiné Equatorial. Há também uma história mais longa de *emancipadas(os)*²¹ ou escravizadas(os) cubanas(os) emancipados que foram trazidas(os) voluntariamente (no entanto, mais frequentemente deportados) para Fernando Po, desde os anos 1840 até os 1860. O mais revelador, no entanto, é como a derrota da Espanha na Guerra Espanhola Americana e a renúncia definitiva de suas últimas colônias no Caribe e no Pacífico em 1898 (Cuba, Porto Rico, Guam e as Filipinas) levaram essa nação a reafirmar seu domínio imperial em sua negligenciada colônia subsaariana, a Guiné Espanhola (atualmente Guiné Equatorial)²². Além de compartilhar um idioma oficial, o Caribe hispanófono e a Guiné Equatorial compartilham histórias de lutas anticoloniais e revolucionárias, ocupações e controle ditatorial pós-colonial.

A Guiné Equatorial é composta por cinco ilhas e uma faixa continental, e a maioria desses territórios eram locais de exploração colonial, expropriação, negligência no mercado e resistência colonial até a sua descolonização administrativa em 1968. Quando a Guiné Equatorial conquistou sua independência da Espanha, houve uma transição efetiva do fascismo para a ditadura. O primeiro presidente eleito democraticamente, Francisco Macias Nguema, se autodeclarou presidente vitalício em 1972 e foi deposto em um *coup d'Etat* orquestrado por seu sobrinho, Teodoro Obiang Nguema Mbasogo, em 1979. Ainda no poder, Obiang é o chefe de Estado mais antigo no continente africano. Desde a descoberta de reservas de petróleo nos anos 1990, a Guiné Equatorial se tornou uma das nações mais ricas no continente, apesar da corrupção e de más gestões fraudulentas terem contribuído para uma grande desigualdade de distribuição da riqueza e abusos aos direitos humanos. Essas experiências são frequentemente compartilhadas por intervenção da poética literária e da ficção devido à violência patrocinada pelo Estado e à repressão da imprensa, dos livros e da música

20 Para mais informações, ver: UGARTE, Michael. *Africans in Europe: the culture of exile and emigration from Equatorial Guinea to Spain*. University of Illinois Press, 2010.

21 *Emancipados*, no contexto da colonização espanhola da Guiné Equatorial, era uma designação colonial dos africanos que assimilavam culturalmente os valores, códigos e práticas dos colonizadores, incluindo o catolicismo (Nota de Tradução [N.T.]).

22 VIZCAYA, Benita Sampedro. Rethinking the archive and the colonial library: Equatorial Guinea. *Journal of Spanish Cultural Studies*, v. 9, n. 3, 2008, pp. 341-363.

que criticam quem está no poder. Desse modo, a literatura da Guiné Equatorial, quando lida ao lado dos escritos de resistência de afro-latinas(os) que refletem sobre a era de ocupação, a de ditadura e de Cuba, Porto Rico e República Dominicana contemporâneos e suas diásporas, revela relações *através dos* vetores do colonialismo, modernidade e colonialidade. Da mesma forma, é possível mapear como essas obras periféricas se imaginam fora dessas paisagens e estruturas de opressão e dominação por meio de imperativos decoloniais e críticas insurgentes que visam possibilidades libertadoras.

Contemporaneamente, Cuba, República Dominicana, Porto Rico e Guiné Equatorial compartilham realidades socioculturais e políticas como a migração massiva, discriminação racial e étnica e produções artísticas e culturais que refletem essas condições. Como eu examino, essas produções literárias e visuais/sônicas revelam preocupações compartilhadas, incluindo acusações às intimidades da colonialidade, engajamento na ação de testemunhar contra a opressão, enfrentamento da expropriação ou do *destierro*²³, produção de novas concepções e abordagens para reparações e imaginação de futuridades afro-atlânticas²⁴. A maior parte dessas produções literárias e culturais é escrita a partir do exílio ou da diáspora no Norte Global, especificamente nos EUA, por autoras(es) latinas(os) caribenhas(os) e, na Espanha, por autoras(es) da Guiné Equatorial, muitas vezes acenando em direção a suas ilhas e terras natais no Atlântico.

Uma vez que esses textos emergem principalmente do lócus geopolítico de antigas colônias insulares (ilhas e suas diásporas), o projeto é engajado em uma virada arquipelágica nos estudos latinos e a expande para as ilhas africanas sub-saarianas. Nesse campo emergente, o trabalho de pensadoras caribenhas como Lanny Thompson, Michelle Anne Stephens e Yolanda Martínez San Miguel mantém conversações e exames em relação com os estudos emergentes do arquipélago da Oceania, incluindo os trabalhos de Epli Hau'ofa, Craig Santos Perez e Brandy Nalani McDougall²⁵. Da mesma forma, meu projeto encontra abrigo dentro do

23 No original, a autora propositalmente utiliza algumas expressões em espanhol e destacadas em itálico, como “*destierro*” (desterro), o que decidimos preservar e respeitar na tradução [N.T.].

24 Figueroa, Y. *Decolonizing Diasporas*, 2020.

25 HAU'OFA, Epli. “Our sea of islands.” *A new Oceania: Rediscovering our sea of islands*. 1993, pp. 02-16. Yolanda Martínez-San Miguel, *Coloniality of Diasporas: Rethinking Intra-Colonial Migrations in a Pan-Caribbean Context*. (Palgrave Macmillan, 2014). Brandy Nalani McDougall, *Finding Meaning: Kaona and Contemporary Hawaiian Literature*. (University of Arizona Press, 2016). Craig Santos Perez, from *Unincorporated Territory* [hacha]. (Tinfoil, 2008). Brian Russell Roberts, and Michelle Ann Stephens, eds. *Archipelagic American Studies*. (Duke University Press, 2017). Lanny Thompson, *Imperial Archipelago: Representation and Rule in the Insular Territories under US dominion after 1898*. (University of Hawaii Press, 2010).

corpo maior de trabalhos dos estudos hispânicos dedicados à abertura de espaço para engajar o Afro-Atlântico hispanófono e suas diásporas na Espanha e além dela²⁶. Os trabalhos de Benita Sampedro, Michael Ugarte, Elisa Rizo e um quadro de jovens estudiosos, incluindo Martin Repinecz, têm aberto espaço para refletir sobre as implicações da subjetividade colonial espanhola na África Subsaariana e as contribuições da literatura guiné-equatoriana pós-independência²⁷.

Pensar na relacionalidade decolonial como métodos de análise das diásporas afro-atlânticas hispanófonas também agrega os discursos sobre decolonialidade e, em particular, contribui para o estudo da epistemologia e da subjetividade afro-diaspórica e latino-caribenha. O Caribe tem sido um lugar de pensamentos anticoloniais e decoloniais insurgentes desde sua concepção como *locus* geoeconômico de extração da modernidade. Além disso, o Caribe é fundamental para que pensadoras(es) decoloniais localizem os parâmetros temporais e espaciais da modernidade. Isso é particularmente relevante na América Latina e nos EUA, nesses lugares, há uma necessidade premente de analisar mais aprofundadamente as *movidas*²⁸ insurgentes, as rupturas e as contribuições para o pensamento decolonial que emergem no Caribe e em suas diásporas²⁹. Da mesma forma, o pensamento decolonial emergente dos contextos africanos tem sido capaz de abordar algumas das manifestações contemporâneas de colonialidade, particularmente em ditaduras pós-coloniais e em Estados coloniais³⁰. O estudo da Guiné Equatorial se beneficia dos gestos teóricos decoloniais e das abordagens diferenciadas

26 Em 2014, acadêmicos uniram esforços para estabelecer um fórum na Modern Language Association (MLA) sobre o Hispanófono Global que envolve a poética literária e as produções culturais das ex-colônias espanholas menos conhecidas, incluindo Guiné Equatorial, Filipinas e Saara Ocidental, para citar algumas. Disponível em: <mla.hcommons.org/groups/global-hispanophone/fórum>. Acesso em: 11 fev. 2021.

27 Lola Aponte and Elisa Rizo. "Guinea Ecuatorial como pregunta abierta: hacia el diálogo entre nuestras otredades." *Revista Iberoamericana* 2.48-9, 2014, pp. 745-760. Martin Repinecz *Raza or Race? Slavery and Transatlantic Family Ties in Equatorial Guinean Literature*. Forthcoming. Michael Ugarte, *Africans in Europe*, 2010. VIZCAYA, Benita Sampedro. *Engaging the Atlantic: New Routes, New Responsibilities. Bulletin of Hispanic Studies*, v. 89, n. 8, 2012, pp. 905-922.

28 Ver nota 20 [N.T.]

29 Acadêmicos(as) do Caribe Latino têm contribuído muito para o estudo de discursos sobre modernidade, colonialidade e decolonialidade. Ver mais em: Kelvin Santiago-Valles. "Race, Labor, 'Women's Proper Place', and the Birth of Nations: Notes on Historicizing the Coloniality of Power." *CR: The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, 2003, pp. 47-69; GROSFUGUEL, Ramón. *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective*. Univ of California Press, 2003. Yolanda Martínez-San Miguel, *Coloniality of Diasporas: Rethinking Intra-Colonial Migrations in a Pan-Caribbean Context* (Springer, 2014); Agustín Lao-Montes, "Afro-Latin@ difference and the politics of decolonization." In: *Latino/as in the World-system*, pp. 81-94. (Routledge, 2015); MALDONADO-TORRES, Nelson. "Outline of ten theses on coloniality and decoloniality." Obtido na Foundation Frantz Fanon: frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/article2360.html (2016).

30 Ver mais em: Sabelo, J. Ndlovu-Gatsheni, *Coloniality of power in postcolonial Africa*. African Books Collective, 2013.

que emergem da África e do Caribe, especialmente por como o clima político pós-colonial opressivo na Guiné Equatorial é relacionado apenas pelos escritos de resistência e práticas emergentes de dentro do Estado-nação e de sua diáspora na Espanha. Esses trabalhos refletem esforços sustentados para erradicar as formas de colonialidade endêmicas de ditaduras, também destacam a humanidade e a dignidade de guiné-equatorianas(os) que lutam para recuperar as histórias, as práticas de linguagem e imaginar a libertação fora dos termos da colonialidade.

Examinar o Afro-Atlântico hispanófono desde o pensamento e a decolonialidade de mulheres de cor feministas abre um espaço discursivo para envolver as contribuições de populações diaspóricas discutivelmente periféricas. Meu trabalho sobre a literatura da diáspora afro-atlântica hispanófona faz da negritude racializada e da diferença étnico-racial um local primário de análises. Compreendo a racialização e o racismo como produtos da diferença colonial, sustentada pela colonialidade e pela colonização contínua, incluindo colonialismos de colonos. Eu mapeio as relações entre afro-latinas(os), caribenhas(os) e guiné-equatorianas(os) como uma forma de entender o que eu denomino de “cartografias críticas da racialização” para sujeitos afro-atlânticos hispanófonos em exílio e em diáspora. Esse enquadramento relacional nos ajuda a traçar diferentes formas de antinegritude e de diferença colonial que impregnam ex-colônias e metrópoles contemporâneas. Ele esboça e nomeia as experiências ontológicas e fenomenológicas (não) fixadas em termos raciais/étnicos de pessoas afro-diaspóricas e exílicas conforme se movem *através do* espaço e do tempo. Isso não é novo, no entanto, já que os estudos caribenhos há muito tempo rastreiam como a migração e a diáspora também produzem diferentes formas de racialização e de outras modalidades de violência³¹. Seguindo esse raciocínio, a decolonialidade, como prática política e vetor de pensamento, sempre esteve presente em pesquisas nos estudos caribenhos, mesmo que a terminologia não estivesse disponível como tal.

Essas intersecções oferecem um solo fértil que pode ajudar a complicar noções de raça, sexo, pertencimento e migração. Mais do que um estudo bem organizado e compartilhado sobre as ligações entre escritoras(es) e pensadoras(es) afro-cubanas(os), afro-porto-riquenhas(os), afro-dominicanas(os) e guiné-equatorianas(os), meu

31 Dois textos me vêm à mente quando penso a respeito da mediação de Fanon sobre o sujeito colonial que viaja à metrópole e volta no livro *Black Skin, White Masks* [Pele negra, Máscaras brancas] e os ensaios e romances da autora jamaicana Michelle Cliff, nos quais acompanha como se deslocar do Caribe para os EUA e Europa altera fundamentalmente as experiências subjetivas dos povos negros. Ver mais em: Michelle Cliff, *No telephone to heaven* (Plume, 1996); Michelle Cliff, “If I Could Write This in Fire I Would Write This in Fire,” *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Rutgers University Press, 1983); Frantz Fanon, *Black skin, white masks* (Grove press, 2008).

projeto pontua algumas das preocupações que emergem nesses textos e os lê contra a tendência da colonialidade e em direção às possibilidades decoloniais. Eu rastreio e chamo a atenção para as estruturas de opressão fortemente interligadas, incluindo violência sexual e relacional, exclusão sociopolítica e econômica, os resquícios assustadores da intervenção colonial e formas de dominação públicas e íntimas. Esse estudo está também profundamente comprometido em ver como escritoras(es), pensadoras(es) e artistas imaginam possibilidades além da violência e do positivismo por meio de relações e abordagens éticas. Ao trazer escritoras(es) afro-hispânicas(os) para o seio de um projeto diaspórico Afro-Latino Caribenho, busco contribuir para e ajudar a reconceituar os campos dos estudos da América Latina, Caribe e África e dos estudos decoloniais. Eu faço isso por meio dos discursos sobre as relações que *atravessam* o Caribe e o pensamento de mulheres de cor. Isso nos permite ouvir e rastrear as insurgentes intervenções criativas de povos hispanófonos afro-atlânticos frequentemente ignorados e oferece formas para pensar sobre as possibilidades radicais de, e as abordagens éticas para, mapear as geografias humanas de luta e resistência³². De posse dessas lentes críticas, leio as produções literárias e culturais que não são geralmente estudadas com suporte em uma perspectiva relacional e afirmo que essa abordagem elucidada como, escondidos nas periferias, esses sujeitos afro-atlânticos desafiam a intimidade da ditadura e da ocupação, engajam-se em uma filosofia de testemunho que rejeita a política colonial de reconhecimento, resistem ao *destierro*, mesmo sendo diaspóricos, re-imaginam reparações para além do positivismo e oferecem meditações sobre as futuridades que imaginam mundos/formatos.

Gestos: intimidades para o *Apocalypso*

Como descrevi anteriormente, meu engajamento *através do* pensamento feminista, decolonial e caribenho de mulheres de cor tem permitido uma expansão das formas pelas quais nós mapeamos as travessias entre a África e o Caribe. Focar na Guiné Equatorial ao lado do Caribe hispanófono considerando suas poéticas diaspóricas tem me oferecido a oportunidade de traçar algumas das éticas compartilhadas e dos imperativos decoloniais. Por exemplo, a preocupação com a ditadura, com a ocupação e com a colonialidade e a necessidade de demarcá-la, nomeá-la, documentar suas ações, subvertê-la e derrubá-la são formas de pressão política premente nas literaturas do Afro-Atlântico. Nesses contextos, as literaturas trabalham para revelar as maquinações do poder ao

32 Ver mais em: McKittrick, Katherine. *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. U of Minnesota Press, 2006.

tornar visível o que é frequentemente perigoso proferir em espaços públicos (e até mesmo em espaços íntimos ou privados). A literatura torna-se a testemunha do insuportável alcance da ditadura e da ocupação ao revelar a normalização da dominação e os absurdos do poder ao expor suas maquinações mais secretas.

Na meditação inicial, “Intimidades”, foco no que chamo de intimidades da colonialidade, que tomam formas de ocupação, de ditadura e de controle corpóreo. Eu me engajo em uma leitura atenciosa de *Song of the Water Saints*, de Nelly Rosário; *La bastarda*, de Trifonia Melibea Obono; *Arde el monte de noche*, de Juan Tomás Ávila Laurel, e acompanho como as intimidades da colonialidade, em geral, e a intimidade da negritude colonial, em particular, tornam-se “sombras” sobre as vidas, sobre os meios de vida e as imaginações de comunidades e de nações inteiras³³. Ao mesmo tempo em que há certa preponderância da violência patrocinada pelo Estado e do que Achille Mbembe chama de “governo privado indireto”, o isolamento resultante possibilitado por tal corrupção permite que a resistência ganhe forma por meio de desejos corporais e de reconfigurações radicais de relacionamentos³⁴. Ao examinar como as intimidades da colonialidade impactam a intimidade, o parentesco e as relações comunais, eu rastreio os modos pelos quais a dominação estrutural molda e impacta práticas íntimas cotidianas, incluindo: acesso à subsistência, sociabilidade e desejo sexual. A chave de entendimento dessas intimidades é ver como os romances divulgam como a ditadura, a ocupação e a colonialidade tornam-se partes íntimas das vidas dos *damnés*³⁵, condenados ao mais baixo nível na colonialidade.

Arde el monte de noche, de Ávila Laurel, nos leva para Annobon, uma das mais remotas ilhas da Guiné Equatorial. Annobon é onde o protagonista sem nome reconta sua infância entre sua família e sua comunidade e, ao fazê-lo, divide as desastrosas consequências de viver muito perto e muito longe da sede do poder. *Song of the Water Saints*, de Rosário, centra as vidas de quatro gerações de mulheres afro-dominicanas da ilha caribenha e da diáspora, na cidade de Nova York. Nesse romance, a ocupação estadunidense da República

33 Eu extrapolo o termo “sombras” nesta frase de um dramaturgo equatoguiniense [nome redigido] que disse que a ditadura era “la sombra que nos acompaña” (“the shadow that accompanies us”) durante nossa entrevista em Malabo em 2014. Ver mais em: FIGUEROA, Yomaira C. *Decolonizing Diasporas*, 2020; Nelly Rosario, *Song of the Water Saints: A Novel*, (Vintage, 2007). Trifonia Melibea Obono, *La bastarda*, (Feminist Press at Cuny, 2018); Juan Tomás Ávila Laurel, *Arde el monte de noche*, (Madrid: Calambur, 2009).

34 MBEMBE, Achille. *On the postcolony*. Univ. of California Press, 2001.

35 Palavra francesa que significa “condenado”, uma alusão ao título da obra *Les Damnés de la Terre* [Os Condenados da Terra], de Frantz Fanon (1961), que trata dos efeitos subjetivos, culturais e políticos da colonização nos países colonizados [N.T.].

Dominicana e depois a ditadura de Rafael Trujillo, apoiada pelo governo estadunidense, são representadas como sombras sempre presentes, como vetores de violências íntimas e como catalisadoras que formam a psique, o parentesco e as práticas eróticas de cada mulher. *La bastarda*, de Obono, é conhecido como o primeiro romance LGBTQ no *corpus* literário guiné-equatoriano. Ao longo da narrativa do protagonista Okomo, Obono elucida como a colonialidade de gênero, incluindo a homofobia, dentro das comunidades Fang, conduz à exclusão familiar e política. Em vez de uma tragédia, Okomo, presa nas matrizes do desejo, da obrigação e da conscrição, por fim, escolhe a liberdade erótica e a vida em comunidade *queer*, nas florestas fora de sua comunidade Fang.

Cada uma dessas obras exige que testemunhemos algo distinto e talvez incomensurável sobre as intimidades da ditadura. Para Ávila Laurel, *Arde el monte de noche* demanda presenciar o alcance do poder, as decisões tomadas de longe que impactam uma comunidade isolada e experienciar como o isolamento político gera doenças, desnutrição e uma forma de violência erótica que deixa uma marca indelével na história social de um lugar e de seu povo. Para Rosário, *Song of The Water Saints* atua como um bálsamo e um feitiço que retrata as liberdades eróticas de mulheres negras vinculadas à ocupação militar dos Estados Unidos e, posteriormente, à ditadura de Raphael Trujillo. As práticas eróticas e a consciência corpórea evocada pelas personagens femininas afro-dominicanas apontam para o surgimento de conexões espirituais libertadoras *através das* gerações. Por fim, *La bastarda*, de Obono, exige que nós reconheçamos as vidas em perigo de mulheres, pessoas *queer* e pessoas em não conformidade com o binarismo de gênero, na Guiné Equatorial, e experienciemos como as liberdades eróticas tornam possível a liberdade corpórea até em espaços limitados por tradições heteropatriarcais, misoginia, homofobia e outras impossibilidades afetivas. Ler esses textos relacionados traz à tona a interconexão dos modos racializados de intimidade e revela como gênero, sexualidade e práticas corpóreas e eróticas de mulheres não são questões privadas, mas, sobretudo, questões sociopolíticas que não escapam às estruturas de poder. As intimidades da colonialidade - nesse caso, ditadura e ocupação - produzem intimidades inquietantes ao mesmo tempo em que a antinegritude se articula por meio de relações íntimas sob o impulso da colonialidade.

Através de cada um desses romances, o erótico torna-se um lugar de possibilidade, mas também uma lente crítica. As narrativas resultantes revelam como a dominação de longe é sentida dentro do domínio do íntimo. Eu argumento que esses textos não somente documentam como as intimidades da ditadura,

da ocupação e da colonialidade ditam como os sujeitos *femmes*³⁶ negras afro-atlânticas vivem e morrem e o que elas consomem, mas também acompanham o desenvolvimento de buscas vorazes pela liberdade corpórea e erótica. Analisar os impactos frequentemente invisíveis que a ditadura/ocupação tem no labor reprodutivo, na insegurança alimentar, nas economias sexuais e na psique ressalta os efeitos insidiosos e intergeracionais da dominação. Mais importante, esses romances centram as subjetividades frequentemente obscurecidas de mulheres negras e *femmes*, mostrando como liberdades eróticas surgem e viajam, em relação à, contra e fora da ditadura, da ocupação e da colonialidade. Para sustentar essa meditação, baseio-me nos trabalhos de feministas de cor, incluindo Audre Lorde, M. Jacqui Alexander e Mayra Santos Febres, e me engajo com o conceito de Nadia Celis Salgado sobre “la consciéncia corporal” (“consciéncia corpórea”) e o conceito de Jessica Marie Johnson de “liberdade feminina negra” como formas de experienciar a liberdade erótica oficializada por mulheres afro-atlânticas, mesmo em meio às formas mais íntimas de dominação estrutural e política³⁷.

Outras estratégias decoloniais, insurgentes e liberadoras emergem *através das* literaturas das diásporas atlânticas afro-hispanófonas. Por exemplo, no capítulo “Apocalypso” (Figueroa, 2020), examino as futuridades que surgem da diáspora hispanófona afro-atlântica ao traçar como o amor decolonial e a resistência são conjurados por meio da imaginação de futuros de mulheres e homens afro-atlânticos. O capítulo faz uso da provocação de Michelle Cliff sobre o *apocalypso* como um ponto de partida para examinar como autoras(es) e artistas afro-atlânticos perturbam tropos da negritude racializada, conjuram mundos apocalípticos e centram Lucumí e outros sincretismos religiosos afro-atlânticos como atos de amor decolonial. Eu argumento que rupturas sangrentas *através da* modernidade e da colonialidade contêm os elementos de construção de novas visões de mundo, ou um mundo/outro, que tem o potencial de reimaginar o ser humano e a humanidade. O capítulo é dividido em duas partes. A primeira examina o álbum homônimo e imagens de vídeo do álbum de estreia das cantoras

36 Femme é um termo emprestado do francês, que na cultura queer/LGBTQIA+ estadunidense faz referência às lésbicas femininas, diferente do termo butch, que faz referência às lésbicas masculinizadas – ou como na nota de tradução de Renato Aguiar para *Problemas de gênero* (Judith BUTLER, 2015), “os termos butch e femme designam os papéis masculinos e femininos eventualmente assumidos nos relacionamentos lésbicos” (p. 66). Butler considera esses termos como discursos especificamente gays da diferença sexual, que seria uma convenção heterossexual em contextos homossexuais. É possível que aqui a autora faça referência apenas a lésbicas, mas preferimos manter o termo usado pela autora (N. do supervisor).

37 SALGADO, Nadia Celis. *La rebelión de las niñas: El Caribe y la “conciencia corporal”*. Madrid, Iberoamericana, 2015; JOHNSON, Jessica Marie. *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2020.

francesas afro-cubanas Ibeyi e o romance de Jose Older, *Shadowshaper*. O meu argumento é de que esses dois trabalhos tomam Lucumí, Santería e as práticas rituais relacionadas como centrais para imaginar mundos/outros. Na segunda parte, analiso o conto de Junot Diaz, *Monstro*, e o romance futurista de Tomás Ávila Laurel, *Panga Rilene*, e elucidado como eles conjuram mundos apocalípticos e discursos afrofuturistas. Em vez de imaginar uma liberdade utópica ou futuros distópicos, eles imaginam *apocalypsos* enraizando-se nas rupturas entre modernidade e colonialidade e sendo forjadas pela colisão entre dominação e resistência. Esses mundos/outros são partes e parcelas de uma reparação da imaginação e oferecem perspectivas desde algumas periferias do mundo afro-atlântico.

Horizontes: outros mares e costas

Minha pesquisa emerge de dentro das interseções dos estudos caribenhos, Africana³⁸, latinos, hispânicos e literários. Seus arcos são moldados por imperativos feministas decoloniais e representam, evidentemente, um aspecto da virada decolonial nos estudos caribenhos. *Atravessando* as diásporas hispanófonas afro-atlânticas, eu tenho o objetivo de tornar legíveis e visíveis as vidas e as produções culturais de sujeitos afro-atlânticos muitas vezes negligenciados. A *movida* feminista decolonial, de engajar relações *através da* diferença, compreende as poéticas literárias e as produções culturais como práticas insurgentes que são centrais para acompanhar e reformular nossas noções de decolonialidade e de travessias diaspóricas. Nesse sentido, meu projeto diaspórico foi transformado pelo ato de ser uma fiel testemunha de trabalhos insurgentes de escritoras(es) afro-atlânticas do Caribe Latino e da Guiné Equatorial.

Referências:

- ALEXANDER, M. Jacqui. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Duke University Press, 2005.
- DRABINSKI, John. *Glissant and the Middle Passage: Philosophy*. Beginning, Abyss University of Minnesota Press, 2019.
- FELDMAN, Keith P. On Relationality, On Blackness: A Listening Post. *Comparative Literature*, n. 68, v. 2, 2016.
- FIGUEROA-VÁSQUEZ, Yomaria. *Decolonizing Diasporas: Radical Mappings of Afro-Atlantic Literature*. Evanston, Northwestern University Press, 2020.

38 “Africana”, aqui, diz respeito ao Africana Studies, uma área interdisciplinar de estudos da diáspora africana e do continente africano [N.T.].

- GLISSANT, Édouard. *Poetics of relation*. Michigan, University of Michigan Press, 1997.
- JOHNSON, Jessica Marie. *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2020.
- LUGONES, María. *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. The Decolonial Turn (Translated by Robert Cavooris). In: *New Approaches to Latin American Studies*. Routledge, 2017, pp. 127-143.
- . Epistemology, ethics, and the time/space of decolonization: Perspectives from the Caribbean and the Latina/o Americas. In: Isasi-Diaz, Ada Maria, and Mendieta, Eduardo. *Decolonizing Epistemologies*. Fordham Scholarship Online, 2012.
- MBEMBE, Achille. *On the postcolony*. California, Univ. of California Press, 2001.
- MEHTA, Brinda J. *Diasporic (dis)locations: Indo-Caribbean women writers negotiate the Kala Pani*. Mona, Santo André, University of West Indies Press, 2004.
- MÉNDEZ, Xhercis and FIGUEROA, Yomaira. Not Your Papa's Wynter: Women of Color Contributions toward Decolonial Futures. In: *Beyond the Doctrine of Man: Decolonial Visions of the Human*, edited by Joseph Drexler-Dreis and Kristien Justaert. New York, Fordham University Press, 2019.
- MIGNOLO, Walter D. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, Princeton University Press, 2012.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo, J. *Coloniality of power in postcolonial Africa*. African Books Collective, 2013.
- PEREZ, Laura E. Enrique Dussel's Etica de la liberación, US Women of Color Decolonizing Practices, and Coalitionary Politics amidst Difference. *Qui Parle, Critical Humanities and Social Sciences*, v. 18, n. 2, 2010, p. 123.
- SALGADO, Nadia Celis. *La rebelión de las niñas: El Caribe y la "conciencia corporal"*. Madrid, Iberoamericana, 2015.
- WYNTER, Sylvia. "The "The Ceremony Must Be Found: After Humanism." *Boundary*, v. 2, n. 12/13, 1984, p. 45.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

FIGUEROA-VÁSQUEZ, Yomaira C. Diásporas Descolonizantes e Relações Afro-Atlânticas: O Caso para Estudos Caribenhos Afro-Latinx & da Guiné Equatorial. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 949-967.





O navio de volta para casa: tropos analíticos como mapas da e para a história cultural da diáspora africana¹

J. Lorand Matory²

Tradução: Ana Claudia Lopes³e Hasani Elioterio dos Santos⁴

Resumo: O foco do debate são as várias metáforas paradigmáticas que, de acordo com o autor, têm orientado as análises sobre a vida e cultura dos afrodescendentes nas Américas e sobre suas relações com a África. Ao debater as perspectivas abertas por metáforas-chave, como sobrevivências, crioulização e memória coletiva, o autor desenvolve suas próprias reflexões teóricas, propondo o “diálogo” como alternativa para tratar o tema.

Palavras-chave: África; metáforas; diálogo.

The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History

1 Uma primeira versão deste texto foi publicada como Matory, Lorand. “The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History”. In: Rebecca Hardin, Kamari Maxine Clarke (Orgs.). *Transforming Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press in August 2012, pp. 93-112.

2 Department of African and African American Studies - Duke University – EUA - jm217@duke.edu

3 Programa de Pós-Doutorado em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil – opesanaclau@usp.br

4 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos - Brasil - hasanisantos@gmail.com

Abstract: *The focus of the debate are the various paradigmatic metaphors that, according to the author, have guided the analyses of the life and culture of Afro-descendants in the Americas and their relations with Africa. In discussing the perspectives opened by key metaphors such as survival, creolization and collective memory, the author develops his own theoretical reflections, proposing “dialogue” as an alternative to address the issue.*

Keywords: *Africa; metaphors; dialogue.*

Sou apaixonado pela África desde os cinco anos de idade, em parte, devido a um livro. Fisicamente, tudo o que resta de meu *Illustrated Book about Africa*, de Felix Sutton e H. B. Vestal (1959), é a capa, as primeiras trinta páginas de texto e as vívidas litografias, além das tiras de fita adesiva que minha mãe tantas vezes usou para consertá-las. Por meio daquelas páginas, aprendi sobre o Aoudad do deserto, a naja egípcia, o damão-do-cabo, o feneco e a abetarda, assim como sobre o okapi “selvagem”, poucos dos quais eu já havia visto em um zoológico. Passei então anos procurando essas criaturas em zoológicos, parques de diversão, *pet shops* e livros dos Estados Unidos. No entanto, nada naquele livro me fascinava mais do que “as mulheres sara com seus discos labiais”, os ashanti em seus tecidos kentê, os “tuaregues encobertos de azul”, o beduíno falcoeiro, a mulher herero de mangas bufantes, e o dançarino “watusi” com sua saia vermelha, suas varas de dança, e seu capacete que lembra as costas de um *colobus*. Há algum tempo, considero racista essa fusão indiscriminada de etologia e etnologia, mas esse livro se tornou a semente, ou a raiz, de meu igualmente indiscriminado amor pela África e anseio de abraçá-la.

Viagens pelos tropos

Esse abraço, porém, foi fruto das bênçãos de inúmeros “casamenteiros”. Antes mesmo que visitasse a África, eu a conheci por intermédio de uma *santera* cubana – como são chamados os praticantes da santería (ou *ocha*), religião inspirada na África – que era professora de espanhol na Howard University, em Washington D.C. Os cinco braceletes de ouro no pulso silenciosamente anunciavam que a Dra. Contreras era devota e protegida pela divindade atlântico-iorubá *Ochún*. Antes de saber do que se tratava, desconfiei que houvesse algum mistério no significado daqueles braceletes e, assim, tentei alcançá-los com a mão para investigar. Com a velocidade de uma serpente e a delicadeza de uma bailarina, Contreras os retirou de meu alcance. Seguindo o mapa desenhado por

Roger Bastide em “As Religiões Africanas do Brasil” ([1960] 1978), também fez uma parada no Brasil, refazendo o caminho do que ele e William Bascom (1972) identificaram como o grande arco da influência iorubá nas Américas. Desse episódio em diante, a Iorubalândia era a capital da África que eu buscava.

Yvedt, minha falecida irmã e meu modelo exemplar, também amava a África. Ela seguiu sua paixão pela arte africana – uma paixão nutrida pelos livros e aulas dançadas, de Robert Farris Thompson, professor de história da arte na Universidade Yale –, e conectou nossa família a um grande circuito de peregrinação negra [*black pilgrimage circle*] que, dos anos 1960 até os dias de hoje, fez da viagem para a África um rito de passagem quase tão importante para a classe média afro-americana quanto o *tour* pela Europa é para nossos amigos euro-americanos de classe média. Na geração anterior à de minha irmã, no início dos anos 1950, minha tia materna e sua família tinham vivido na Libéria. Nos anos 1970 e 1980, o sobrado ultramoderno em que moravam em Nova Jersey era decorado com esculturas, máscaras e lanças africanas, algumas provinham da Libéria e muitas outras foram adquiridas em uma galeria de Manhattan chamada *Merchants of Oyo*. Meu primo que nasceu na Libéria casou-se com uma nigeriana, assim como eu, e agora ambos vivemos e trabalhamos em dois continentes. Uma prima de primeiro grau por parte de pai converteu-se ao islã e casou-se com um senegalês. E, muito antes de qualquer um desses eventos, meus pais se conheceram por intermédio de um colega de classe nigeriano da Howard University, um homem que (assim como pelo menos um outro colega deles da Howard) seguidamente recebeu a mim e minha irmã em sua casa na Nigéria.

Ainda assim, o papel da África em nossas vidas nunca foi sem controvérsia. Na verdade, a controvérsia era um elemento estrutural desse papel. Quando eu tinha oito anos, eu e Wade, meu primo mais novo, erguíamos um clamor jubiloso, enquanto bradávamos e pulávamos nos fundos da confortável casa que nossos avós tinham em Norfolk, Virgínia. Nosso avô, com suas roupas, sapatos e a falta apenas momentânea de uma comitiva, parecia um chefe ashanti ganês. Contudo, quando furiosamente abriu a porta de vidro da casa, ele gritou: “Parem com essa barulheira! Vocês estão parecendo um bando de africanos!” Com igual inocência e ardil, retruquei: “Mas, vovô, nós somos africanos!”. Ele resmungou e fechou a porta. Duvido, no entanto, que tenha conseguido retomar sua soneca. Eu e Wade sossegamos, pelo menos por algum tempo, mas meu avô não conseguiria fechar a porta às minhas palavras ou à África no seu quintal.

Apesar da aparência de africano ocidental, vovô era um bispo pentecostal americano. Igrejas como as inúmeras que ele fundou, no estado da Virgínia, para a Igreja de Deus em Cristo [*Church of God in Christ*] constavam no modelo

de Melville J. Herskovits como o principal exemplo de africanismos, ou de influências africanas, na cultura americana – isto é, a exaltação [*shouting*], ou a forma de exaltação e dança transcendentais que revelam a presença do Espírito Santo no corpo do fiel.

Meus últimos cerca de trinta anos de pesquisa na África Ocidental, no Brasil e com as populações negras dos Estados Unidos, têm sido de diferentes maneiras dedicados à questão sobre o que, para além da cor de chocolate da minha pele, da espessura de meus lábios, e dos impedimentos sociais que meu avô e eu compartilhamos com outros descendentes de africanos escravizados, me faz ser um afro-americano. Os tipos de conexões culturais que pareciam tão óbvias para afro-brasilianistas e afro-cubanistas, e que são prontamente nomeadas por brasileiros e cubanos, vêm sendo veementemente debatidas entre os norte-americanos. Este artigo reflete sobre como as escolhas que fazemos em nossa linguagem acadêmica moldam vidas humanas reais. Como, em suma, o barril de nosso discurso descritivo dá sabor ao vinho de nossa relação pan-americana com a África.

Metáforas que guiam nosso pensamento

Em *Metáforas da vida cotidiana* (1980), Lakoff e Johnson argumentam que as metáforas estruturam toda a nossa linguagem. São onipresentes. Metáforas podem ser semipoéticas, como na sentença “Ele fechou a porta à África”, ou “esse livro tornou-se a semente de meu amor pela África”. Em outro sentido, metáforas podem ser tão prosaicas como são estas expressões convencionais:

“Claro que ele está nervoso: Você derrubou cada argumento que ele levantou.”

“Suas reivindicações são indefensáveis.”

“Ele atacou todos os pontos fracos da minha argumentação.”

“Suas críticas foram bem no alvo.”

“Eu nunca ganhei uma discussão dele.”

Todas essas expressões incorporam a metáfora convencional de que discussões são como uma guerra (Lakoff e Johnson, 1980: 04). Qualquer metáfora – que compara uma coisa com outra – destaca similaridades entre os objetos comparados e oculta aquilo que não é similar. Pensar uma discussão como uma guerra destaca a natureza competitiva e naturaliza o motivo de destruição mútua entre os participantes. Quais aspectos de uma discussão são mais bem destacados e potencializados quando comparamos uma discussão com, por exemplo, um ato de amor? “Seus pensamentos provocaram em mim um clímax intelectual que eu nunca havia imaginado”. Ou ainda, “Sua argumentação foi

forçada e desastrosa. Uma argumentação mais cuidadosa poderia ter preenchido a minha, em vez de deixá-la arrasada”.

Lakoff e Johnson afirmam que as metáforas são tipicamente naturais. Por exemplo: “Estou com o humor lá em cima” baseia-se, para eles, na tendência de corpos saudáveis a ficarem na vertical, e de doentes, na horizontal. Discordo que metáforas sejam tipicamente naturais, mas considero que sejam onipresentes, mesmo em nossa linguagem acadêmica. Chamemos “metáforas analíticas” às metáforas que usamos em nossas descrições e análises. Anteriormente, anunciei que este texto se ocupa de algumas metáforas analíticas e outros tropos analíticos que estudiosos têm empregado para destacar o que é relevante na história cultural que liga a África à diáspora do Novo Mundo. Agora, vou procurar esclarecer o que está em jogo nesses enquadramentos linguísticos.

Para cada tropo analítico que discuto, conto uma história sobre as dimensões da história cultural que esse tropo destaca, assim como as igualmente valiosas dimensões da história cultural que esse tropo oculta, e, em alguns casos, o efeito que seu uso teve nas culturas assim descritas. Por conseguinte, este texto pode ser interpretado como uma autobiografia. No entanto, este texto é também uma história, uma história intelectual de uma etnografia multissituada. Uma gama de autores – incluindo, além de mim, Kamari Maxine Clarke, Paulla Ebron, Aihwa Ong – temos feito pesquisas de campo sobre populações transnacionalmente móveis e identidades transfronteiriças, firmando nossas análises não em teorias a priori e referências secundárias, mas na desordem de trocas monetárias, mudanças de língua, inspeções de passaporte, pedidos de suborno, inspeções policiais e alfandegárias, e no mundo repleto de fronteiras de vidas fisicamente itinerantes.

Como história intelectual, este ensaio escava os precedentes acadêmicos subestimados, pouco examinados e pouco investigados, da etnografia transnacional nos estudos da diáspora africana, uma tarefa que compartilho com outros pesquisadores que também contribuíram para uma recente coleção da School of American Research (Yelvington, 2006). Como história dos eventos, este ensaio retraza os precedentes afroatlânticos que são ignorados no hoje badalado transnacionalismo. Como autobiografia, o ensaio narra os motivos pelos quais me foi difícil desconsiderar esses precedentes intelectuais e históricos.

Esse reexame das rotas há muito cartografadas da história cultural do Atlântico negro oferece um modelo teórico e uma crítica da linguagem que temos usado para descrever as novas comunidades transnacionais, assim como as formas de intercurso translocais e trans-étnicas que, de longa data, moldam a história cultural intra-africana – ao longo de rotas comerciais, na convergência

de tutsis e hutus, hausas e fulanis, bantos e “pigmeus” ou khoisans, “árabes” e “africanos”, dentre outros. O que as metáforas empregadas por estudiosos e pesquisadores destacam e ocultam a respeito dessas interações complexas e mutuamente transformadoras? E como essas metáforas remodelam a vida social local no terreno?

Sobrevivências

Melville J. Herskovits já foi o bode expiatório, mas hoje é o modelo preeminente das discussões afro-americanas sobre nossas conexões culturais com a África. A metáfora das “sobrevivências” – ou restos recalcitrantes do estado historicamente originário de um povo – é o eixo de suas análises. Herskovits pergunta: quais aspectos da cultura africana “sobreviveram” nas Américas? Onde “sobreviveram”, e de que modo? Sustento que a escolha de uma metáfora analítica por Herskovits suscita a questão do que ele procura e para onde olhará para encontrá-lo.

Foi o antropólogo e evolucionista social E. B. Tylor o primeiro a estabelecer o termo *sobrevivência* [*survival*] entre as metáforas analíticas da antropologia do início do século XX. Para Tylor, o termo *sobrevivência* referia-se às práticas remanescentes dos estágios primários da evolução de uma sociedade, as quais, por sua vez, forneceriam indícios de que a sociedade havia atravessado aquele estágio antes de ter alcançado o estágio atual. Da mesma forma, para Herskovits, o termo *sobrevivência* descrevia as antigas e atemporais práticas africanas que remanescem – em qualquer população negra do Novo Mundo – após a aculturação na cultura euro-americana dominante.

Esta metáfora implica (e as investigações de Herskovits pressupõem) que a África é o passado do presente americano. O pressuposto é que a África é imutável e está tão isolada do resto do mundo que, por exemplo, poderíamos encontrar na cultura do Daomé do século XX indícios da cultura que chegou ao Haiti no século XVIII e que, desde então, ali sobrevivera. De acordo com a metáfora da “sobrevivência”, a África está para o passado assim como as Américas negras estão para o presente.

Herskovits fez parte do grupo de estudiosos que, entre os anos 1920 e 1930, empregou essa metáfora analítica e uma série de correlatos, incluindo “memórias”, “herança”, “retenção”, a metáfora indumentária dos “vestígios” – que, literalmente, sugere vestimenta – e suas extensões metafóricas. Hortense Powdermaker, por exemplo, compartilhava com Herskovits das dúvidas de que o cativo tivesse tornado os afro-americanos – em uma extensão a metáfora

da vestimenta – “culturalmente nus” (Herskovits, [1941] 1958: 29). No entanto, nem todos esses estudiosos concordavam com Herskovits sobre a importância e a profundidade das “sobrevivências” africanas.

A principal contribuição de Herskovits foi amplificar essas metáforas ao inverter a imagem indumentária do “vestígio”. Assim, afirma-se que, em vez de estarem exteriormente vestidos com sua africanidade, afro-americanos e afro-americanas contêm ou incorporam suas heranças como uma inconsciente “lógica subjacente”, ou que “caem” em formas exteriores aparentemente euro-americanas, como quando se é entusiasticamente preenchido pelo Espírito Santo durante os encontros dominicais na Igreja de Deus em Cristo do avô. Não obstante, todas essas metáforas analíticas sugerem que o contato de afro-americanos e afro-americanas com a África está limitado ao passado, e que a “sobrevivência”, a “memória”, o “vestígio” ou a “retenção”, são como um objeto imutável que existe por si e que teria sido transmitido aos vivos pelos antepassados mortos.

Esse objeto imutável aparece, ao longo do tempo, em diferentes vestimentas ou com diferentes máscaras, mas o objeto permanece o mesmo. Imitando o afro-brasilianista Arthur Ramos, Herskovits chamou “sincretismo” a essa re-roupagem ou máscara. O caso paradigmático é o “mascaramento” de divindades afro-latino-americanos em estátuas e litografias de santos católicos. Por exemplo, os *santeros*, em Cuba e na diáspora cubana, usam estátuas de Santa Bárbara, padroeira dos bombeiros, para representar *Changó*, o deus do trovão, dos raios e do fogo, que tem filiação iorubá. Por extensão, Herskovits considerava a “exaltação” nas igrejas protestantes norte-americanas, como a de meu avô, uma sobrevivência sincrética de uma antiga prática religiosa africana – isto é, um caso de possessão espiritual africana adaptada e ocultada sob um nome e uma concepção de Deus cristã ocidental.

Por fim, todas essas metáforas analíticas sugerem que as heranças culturais vestidas e incorporadas exercem pouca diferença funcional ou estrutural na vida dos herdeiros e herdeiras. Não importa o quanto “exaltem”, cristãos afro-americanos ainda formam igrejas *cristãs*. Não importa o quanto, como africanos, ritmicamente cantem e arem os campos, as fileiras ainda são aradas e cultivadas com o algodão e a cana do senhor.

Nas minhas observações, porém, a África exerce uma diferença funcional e estrutural na vida dos afro-americanos. Por exemplo, em um sentido que não é nada trivial, sou lembrado do papel da África em autocompreensões e más compreensões, nas minhas e nas de meu avô. Nosso olhar para África, assim como as imagens que esse olhar revela, tem sido estruturais e funcionais em

ambas as nossas vidas, ainda que, talvez, com efeitos opostos. Estou vivo por causa tanto da África antiga como da moderna: as já mencionadas conexões na Howard University entre meus pais e colegas de classe nigerianos nos anos 1950. Casei-me com uma mulher africana – outra filha de *Oşun*, de acordo com as revelações de um sacerdote brasileiro –, e toda a minha carreira baseia-se no estudo da África. Embora meu avô se parecesse a um chefe ashanti, seu relacionamento com a África era litótico – isto é, era estruturado pelo tropo da negação.

Empregamos o tropo dos lítotes quando, em resposta a “como você está?”, respondemos “não estou mal”. Dizemos como não estamos, deixando que o ouvinte infra logicamente nosso estado atual. Em geral, lítotes indicam eufemismos, mas nem sempre esse é o caso. O *blackface* nos menestréis, por exemplo, permitiu que imigrantes irlandeses e judeus – cuja branquitude [*whiteness*] foi por muito tempo questionada na Europa – amplificassem suas diferenças em relação ao anti-cidadão negro da república dos EUA, e, com isso, ratificassem sua própria branquitude e merecimento de cidadania. A maquiagem branca ao redor dos olhos revelava a “real” branquitude que existia por debaixo, em contraste com a negritude [*blackness*] do pó de cortiça queimada no restante do rosto. Mesmo imigrantes negros e negras nos Estados Unidos participavam desse processo litótico de automodelagem [*self-fashioning*]. Muitos imigrantes negros esforçam-se para declarar em forma de palavras, sotaques e atitudes, que “não somos como os negros americanos”, em parte para disciplinar seus filhos e para se eximirem do racismo que onera a vida dos negros e negras americanos. De maneira similar, meu avô não era africano. Ele pensava que aquela afirmação da inferioridade africana e a simultânea negação da semelhança de nosso comportamento com o dos africanos tiraria dos ombros dos negros e negras americanos o peso de nossa opressão. Entretanto, ou, na verdade, a África permanece central para nossa autoconstrução, a dele e a minha. Assim como não podíamos remover a cor de nossa pele, não podíamos nos despir de nossas preocupações interiores com a África.

Além disso, contrariamente às implicações da metáfora da “sobrevivência”, nossas compreensões sobre a África e os africanos são derivadas de fontes contemporâneas – as minhas vieram de um livro, e as dele, de contos de aventuras missionárias e uma apologética segregacionista. Nenhuma de nossas percepções foi um objeto herdado dos antepassados africanos que desembarcaram em Jamestown ou Charleston. Também contrariamente ao modelo de Herskovits, o papel contínuo da história cultural africana em nossas vidas não conta com nosso isolamento e pobreza, os quais Herskovits afirmou serem as condições usuais para as “sobrevivências” africanas nas Américas. Assim, a história narrada

anteriormente endereça o que a metáfora de Herskovits ocultou: que a África está viva na vida literária, religiosa, educacional e turística das Américas negras urbanas e, não raro, de elite.

A próxima história endereça de modo ainda mais direto os pressupostos de Herskovits. Nos Estados Unidos, o *locus classicus* das “sobrevivências” africanas tal como pensadas por Herskovits são os gullah, ou *geechee*, do Low Country e das Sea Islands, na costa da Carolina do Sul. Os gullah há muito são o foco de investigações acadêmicas sobre o que permanece culturalmente africano nos negros norte-americanos. Diferentes estudiosos procuraram explicar essa subcultura local em termos de “sobrevivências” da cultura gola, da atual Serra Leoa. De fato, na segunda metade do século XVIII, os proprietários das plantações de arroz das Sea Islands retiraram muitos de seus trabalhadores das regiões produtoras de arroz de Serra Leoa e da Libéria, e pode ser que o termo *gullah* tenha derivado de “gola”, etnônimo serra-leonês.

Por outro lado, também chegaram a essas ilhas cativos de várias outras regiões da África, e especialistas na variedade local da língua crioula, que também é conhecida como *gullah*, identificaram um conjunto bastante diverso de origens africanas no léxico dessa variedade, assim como na devidamente famosa tradição de cestaria da região. Desse modo, autoridades importantes identificam “Angola”, uma terra distante de Serra Leoa, como a fonte mais provável do termo *gullah* (Rosengarten, 1986; 1997; Turner, 1949).

Na época de meu avô, a africanidade era uma fonte de vergonha; mas, hoje, Oprah Winfrey recebe orgulhosamente a prova de DNA de sua ascendência kpelle, e Whoopi Goldberg recebe sua ascendência zulu com o mesmo orgulho. Conforme negros e negras norte-americanos cada vez mais almejam abraçar a África como modelo cultural e emblema de identidade coletiva, a “aculturação” dos gullahs – isto é, o declínio de sua língua e ofícios característicos – sofreu uma inversão. Por exemplo, a “africanidade” das cestas gullah passou a ser o principal chamariz e fonte de renda para muitas artesãs do litoral da Carolina do Sul, o que aumentou o incentivo das cesteiras para produzirem formatos que são tidos como africanos (como as peneiras de arroz) e até mesmo para vestirem trajas africanos.

Foi Joseph Opala (antropólogo euro-americano que foi membro do Peace Corps em Serra Leoa), no entanto, quem recentemente estabeleceu a convicção local de que Serra Leoa era a fonte particular da africanidade dessa população ilhéu e o alvo apropriado para seu “retorno” à terra mãe. Além disso, era recíproco o interesse nesse específico laço a-histórico. Em 1986, Joseph Momo, presidente de Serra Leoa, fez uma amplamente divulgada visita oficial às Sea

Islands e encorajou os residentes das ilhas a visitarem o que ele chamou de “terra natal ancestral”, o que foi feito por parte dos ilhéus em 1989.

O presidente Momo deu continuidade à tradição americana de atribuir a especificidade linguística dos habitantes das ilhas a suas raízes africanas, e, como prova, identificou a similaridade da língua *gullah*, da Carolina do Sul, com o *krio*, o crioulo de Serra Leoa. Note-se que ele não estabeleceu uma conexão entre a língua *gullah* e a similarmente chamada *gola*, língua serra-leonesa. Diferentemente do *gola*, o *gullah*, da Carolina do Sul, e o *krio*, de Serra Leoa, têm léxicos predominantemente em inglês, pois o *krio* surgiu da interação entre afro-americanos que retornaram à África ocidental e diversos recapturados de formação britânica – isto é, cativos de outras regiões da África que foram resgatados pelos britânicos de navios negreiros que tinham as Américas como destino. O *krio* serra-leonês também é devedor da língua dos administradores coloniais britânicos e dos missionários anglófonos de Freetown. Assim, as variedades crioulas de Serra Leoa e da Carolina do Sul compartilham componentes sobretudo por conta das circunstâncias paralelas de suas gêneses, e não porque o *gullah* é uma “sobrevivência”, uma “retenção”, uma “memória”, um “vestígio” ou uma “lógica subliminar” do *krio* – muito menos do *gola* ou de qualquer língua angolana.

Em resumo, as características compartilhadas pelas variedades linguísticas *gullah* e *krio* são indícios demasiadamente ambíguos das raízes serra-leonesas ou mesmo africanas dos *gullah*. No entanto, dada a vontade compartilhada de reconhecer essas similaridades linguísticas como produto das “sobrevivências”, o *gullah* tornou-se um poderoso emblema de um novo “parentesco transmarítimo” – entre *gullahs* e serra-leoneses. Apesar da ambiguidade nos indícios linguísticos desse caso célebre, a língua crioula fornece a segunda mais influente metáfora analítica – depois de “sobrevivências” – na história cultural da diáspora africana.

Crioulização

A história cultural afro-americana deve a Sidney Mintz e Richard Price ([1976] 1992) o modelo de “crioulização”. Esse modelo salienta instituições sociais, organizações e espaços sancionados do Novo Mundo, que possibilitaram a prática de modelos criativos africanos nas Américas. De acordo com Mintz e Price, as populações afro-americanas não chegaram às Américas equipadas com culturas africanas inteiras e particulares (como a cultura *gola*, por exemplo), mas chegaram com a miscelânea de crenças e práticas que as “multidões” culturalmente heterogêneas de africanos carregaram para qualquer localidade

do Novo Mundo. Novas culturas afro-americanas formaram-se nos espaços e no entorno de aspectos da vida social em que a classe latifundiária dominante permitia que essas culturas se distinguissem.

Além disso, argumentam Mintz e Price, essas novas culturas afro-americanas formaram-se rapidamente e de forma duradoura – primeiro, nos navios negreiros e, depois, nos primórdios todas as sociedades escravagistas americanas. Essas culturas formaram-se rapidamente pois tiveram de responder à necessidade local de pessoas de culturas e línguas originárias diversas que estavam trabalhando sob o mesmo regime de trabalho na plantation, de modo que pudessem comunicar-se e cooperar o mais depressa possível com os senhores e entre si.

A metáfora da língua crioula empregada por Mintz e Price, particularmente quando interpretada à luz das *plantations* dominadas por brancos, sua inspiração, sugere que as culturas afro-americanas são sistemas locais limitados e internamente sistemáticos. Essas culturas estariam isoladas pela imobilidade dos escravizados, o controle exercido pelos senhores e a estabilidade de longo prazo dos sistemas sociais locais resultantes. Depois de Mintz e Price, não mais poderíamos acompanhar Herskovits e apenas contabilizar as heranças arbitrariamente ordenadas e não funcionais que ele localizou em um passado africano.

Nos anos 1980, alguns brasilianistas contaram uma história sobre as religiões afro-brasileiras que confirmava muitas das implicações do modelo de crioulação. No candomblé e no xangô afro-brasileiros, assim como entre as religiões afro-cubanas, as denominações com filiação iorubá gozam de um prestígio desproporcional em relação ao número de adeptos (e desproporcional em relação ao número de cativos que vieram do que hoje é a Iorubalândia). Além disso, as denominações com filiação iorubá foram financiadas pelo Estado e pela burguesia e protegidas da polícia em muitos casos em que fomento e proteção foram negados a outras denominações etnicamente codificadas.

Ainda assim, ao contrário da abordagem baseada na língua, de Mintz e Price, segundo a qual essas culturas crioulas se formam rapidamente e assim perderam, a literatura brasilianista dos anos 1980 indica que o prestígio iorubá é um desenvolvimento tardio e não resulta de algo originalmente iorubá. Antes, esse prestígio resultaria da disposição de muitos templos com filiação iorubá a alterarem suas práticas de acordo com as demandas estéticas e os interesses políticos de seus padrinhos brancos. Por exemplo, tiveram de renegar a chamada magia negra e substituíram as estampas coloridas por roupas brancas. Além disso, ao aceitarem a premissa de que pertenciam a uma cultura africana distinta, consentiram com sua marginalização em relação ao Estado e à economia capitalista.

No entanto, tal como Mintz e Price, defensores dessa interpretação da religião afro-brasileira – que incluem Peter Fry, Beatriz Gois Dantas, Jim Wafer, Diana Brown, Collin Henfrey e Roberto Motta – atribuem um papel definidor e estrutural aos contextos local, político e institucional americanos, na formação de culturas crioulas locais que seriam constituídas por unidades distintas e internamente integradas (isto é, a patronagem). Essa integração local de culturas delimitadas e constituídas por unidades distintas é análoga às concepções estruturalistas sobre como as línguas operam – a saber, como sistemas fechados, internamente ordenados e sincrônicos –, daí o papel paradigmático dado às línguas crioulas no modelo de crioulização de Mintz e Prince.

Memória Coletiva

Conto uma história, algo diferente a respeito do surgimento do prestígio e do apadrinhamento às denominações atlântico-iorubás. Mas gostaria de introduzi-la com uma reflexão sobre uma metáfora analítica que regularmente se sobrepõe à metáfora da “crioulização”. Trata-se das concepções de “memória coletiva” e “esquecimento” como o principal mecanismo de reprodução sociocultural e o principal mecanismo da relação das diásporas com as terras natais. Roger Bastide, Joan Dayan, Karen McCarthy Brown, dentre outros, acompanharam Maurice Halbwachs e argumentaram que a preservação de mitos, por exemplo, só pode ocorrer quando permanecem intactos os lugares ou relações sociais a que esses mitos se referem e, do mesmo modo, as instituições em que são relevantes. Bastide ([1960] 1978) argumenta, por exemplo, que a divindade iorubá *Yemojá* continua a ser pensada como uma mãe no Brasil porque as famílias afro-brasileiras de classe baixa tendem a ser o que ele denomina “matriarcal”.

Ainda assim, os malogros de sua metáfora da “memória coletiva” também são instrutivos. Essa metáfora oculta ainda muita coisa. Por exemplo, de diferentes maneiras, a reprodução de uma imagem ou o ensinamento e o aprendizado de uma técnica em sociedade podem não ser formas auto-evidentes de “preservação”. É também possível que sejam formas de apropriação, de citação, de escárnio, de nostalgia propagandística, e assim por diante. Por exemplo, quando uma criança escarnece do pedido dos pais para que “Pendure seu casaco, Janet! Pendure seu casaco!”, ela não está tão e simplesmente “lembrando” o pedido feito pelos pais. Ela expõe sua objeção a esse pedido, ensaia uma futura resistência a ele e dá sinais de que, da próxima vez que chegar em casa, vai se “esquecer” de pendurar o casaco. Da mesma forma, hoje, quase todos os filmes afro-americanos fazem alguma piada visual com um gay extravagante e afeminado. A contínua difusão dessa

imagem parece “lembrar” a presença de gays em nossa comunidade apenas em um nível superficial. Seu objetivo notório é ridicularizar, condenar e marginalizar essa presença, e seu efeito notório não é tanto o de reproduzir aquele papel social ao longo do tempo, mas o de relegá-lo à clandestinidade.

Sem dúvida, poucos teóricos acadêmicos desconhecem os efeitos não literais e, por vezes, deliberadamente deformadores da recordação. O termo *memória*, porém, com sua implicação habitual e de senso comum de ser involuntária e desinteressada, não contribui para esclarecer o caráter sumamente político e não literal da recordação, da celebração e da reprodução de comportamentos em seus contextos sociais efetivos. Na medida em que tem uma realidade ou efeito social, toda memória é uma *celebração* – sempre seletiva, tendenciosa, reconhecida seletivamente, e realizada de acordo com a manutenção dos interesses dos poderosos. “Memória” é uma metáfora muito simples para esse processo.

O próximo exemplo, mais central para minha argumentação, mostra o tipo de “memória” que aliados afro-baianos do candomblé articulavam sobre a África. Cito um afro-baiano que foi entrevistado por Donald Pierson, no fim da década de 1930:

O pessoal aqui na Bahia acha que os africanos são todos bárbaros e incivilizados. Eles não conseguiriam acreditar que escrevemos nossa língua e que há livros impressos nela [...]. Eles não sabem que, em Lagos, há boas escolas, melhores do que as que eles têm na Bahia. Olha isso [disse o informante de Pierson enquanto apontava para uma fotografia de uma escola em Lagos]! Tem alguma escola tão boa como essa na Bahia? (Pierson, 1942: 272).

Não estou questionando a veracidade desta recordação, mas apenas ressalto a natureza seletiva e motivada das recordações em geral e seu poder para contestar posições ideológicas inimigas. Desse modo, a recordação – isto é, o tipo mais literal de memória – e, mais ainda, as *performances*, como desfiles comemorativos, guardam um alcance e um tipo de não literalidade e agência que são ocultadas pela metáfora da “memória” de Bastide.

Ainda que Bastide compreendesse o candomblé como uma “memória” da África que, embora involuntária, é socialmente estruturada, e os etnógrafos do candomblé na década de 1980 considerassem essa “memória” um produto da manipulação branca e burguesa, esses estudiosos sabiam muito bem que as principais figuras do candomblé do século XIX e do início do século XX – como Martiniano do Bonfim, Felisberto Sowzer e Joaquim Devodê Branco – foram viajantes transatlânticos que frequentaram Lagos e Porto Novo (Matory, 2005). Esses viajantes costumavam ser fluentes em inglês ou francês, e, como alguns de

seus pares da religião afro-cubana, muitos estudaram em escolas missionárias anglófonas da África ocidental, onde os professores eram africanos anglófonos.

Nas viagens de volta de Lagos para a Bahia e para Havana, esses viajantes carregaram consigo não apenas memórias de uma África do passado, mas também o nacionalismo cultural da Lagos do fim do século XIX, que era à época uma colônia britânica. Em Lagos, o ascendente racismo britânico das décadas de 1880 e 1890 inspirou um vigoroso movimento literário e cultural denominado Renascimento Cultural Lagosiano, o qual documentou as práticas regionais diversas, que seriam redefinidas pelo movimento como cultura “iorubá”, e proclamou a dignidade singular daquela cultura.

Essa nova identidade étnica “iorubá” amalgamava inúmeras vertentes culturais outrora distintas. Ao que tudo indica, o termo *Yoruba* provém de um termo usado pelos hausa para se referir a Oyo, um reino da região da savana que só posteriormente seria amalgamado na mesma identidade pan-étnica com os egba, os egbado, os ijebu, os ife, os awori, e assim por diante (grupos étnicos que são parte das atuais Nigéria e República Popular do Benin). Essa identidade pan-étnica provavelmente primeiro tomou forma nos fortes de escravos da África ocidental e nos blocos de leilão das Américas. Muitas das identidades étnicas afro-americanas foram nomeadas por traficantes transatlânticos após a embarcação nos portos africanos, onde em geral eram reunidos cativos e cativas de diferentes filiações étnicas.

Como Gerhard Kubik (1979) salienta, inicialmente, os etnônimos que vieram a descrever os africanos no Novo Mundo não eram muito mais do que “marcas registradas”. Os portadores dessas marcas registradas não se tornaram grupos étnicos nas Américas porque sempre tinham sido assim na África. Antes, eles vieram a se entender como grupos étnicos unificados devido a uma série cumulativa de razões. Eles assim o fizeram, primeiro, porque as pessoas que eram reunidas no mesmo porto africano frequentemente eram selecionadas pelos mesmos compradores, nas Américas, por suas habilidades técnicas similares; e, segundo, porque a Igreja Católica costumava realizar missões por intermédio de irmandades que tinham por alvos específicos tais “marcas registradas”.

As similaridades culturais descobertas nas Américas não tinham muita importância consciente no contexto de suas vidas na África, tal como nigerianos e nigerianas que vivem na Nigéria hoje raramente se reconhecem como membros da “raça negra”. Eles só começam a se entender como “negros” e “negras” quando se mudam para o Ocidente, onde sua aparência os aloca em uma minoria visível e os sujeita a uma experiência de discriminação baseada na cor da pele. Da mesma forma, no século XIX, foram poucas as ocasiões em que os habitantes de Oyo, de Ekiti ou de Ijebu, puderam se entender como um só povo. No

século XIX, no contexto pré-colonial do interior do Golfo do Benin, África, as diferenças entre as respectivas variedades linguísticas e as organizações políticas muito provavelmente tinham para eles uma importância sobremaneira maior do que as relativas similaridades que foram descobertas nas Américas, lugar em que chegaram para viver entre falantes do que hoje chamamos de efik, ewe, twi, kikongo, tupi, espanhol, português, e assim por diante. Só então os oyo, os ekiti, os ijebu, e assim por diante, teriam passado a se entender como unidos sob termos como “lucumí”, “nagô”, e, só muito depois, como “iorubá”.

Os lucumí, em Cuba, e os nagô, no Brasil, estavam entre esses grupos de “marcas registradas” que passaram a se enxergar como grupos étnicos primeiramente nas Américas. Só muito posteriormente seus pares na África receberam o nome “iorubá”. Eles receberam esse nome não no que hoje se chama Iorubalândia, mas em Freetown, Serra Leoa. O missionário negro Samuel Ajayi Crowther improvisou um dialeto, novo e híbrido, cujo objetivo era ser igualmente compreensível para os oyo, os egba, os egbado, os awori, os ijebu, e assim por diante, que, novamente, até então nunca haviam se entendido como um único grupo étnico. Crowther e seus colaboradores sistematizaram aquela língua para a escrita – o primeiro livro nessa língua foi a Bíblia – e tornaram-na um emblema para uma nova identidade étnica. Muito de seu vocabulário veio da diáspora, conforme milhares de *lucumis* cubanos e *nagôs* brasileiros, que ou tinham obtido alforria ou tinham sido expulsos das sociedades latino-americanas, “retornaram” para a África e se estabeleceram no protetorado britânico de Lagos. Posteriormente, a eles se juntaram milhares de outros “retornados” de Freetown. Juntos, eles estabeleceram uma próspera sociedade crioula em Lagos, cujo núcleo foi construído no estilo arquitetônico brasileiro. Sua língua híbrida escrita, a que Crowther nomeou “yoruba”, tornou-se o primeiro símbolo compartilhado de uma identidade comum de mesmo nome, e sua capital era Lagos, não Oyo.

E, assim como os retornados ajudaram a criar a identidade iorubá na África ocidental, os produtos do nacionalismo cultural africano ocidental transformaram as culturas da América Latina. Por exemplo, o fundador, no século XIX, dos estudos afro-brasileiros (Raimundo Nina Rodrigues) e o fundador, no século XX, dos estudos afro-cubanos (Fernando Ortiz) leram as publicações do Renascimento Cultural Lagosiano e citaram-nas como prova da superioridade iorubá em relação a outros africanos. No Brasil e em Cuba, eles citaram essa literatura em defesa das denominações com filiação iorubá.

Rodrigues fiou-se nas traduções e interpretações de Martiniano do Bonfim, seu informante, que havia ele próprio introduzido uma série de inovações nas práticas religiosas afro-baianas baseando-se não no que aprendera em Oyo, o

reino do interior cujas divindades são predominantes no candomblé brasileiro e na santería cubana, mas com base em suas elaborações fictícias sobre a história de Oyo. O ensejo das elaborações desse sacerdote afro-brasileiro foi uma estada em Lagos entre 1875 e 1886.

Os pais de Martiniano o enviaram para estudar em uma escola presbiteriana em Lagos, então colônia britânica, e, simultaneamente, ele recebia a formação de *babalawo*, sacerdote dedicado à adivinhação. Quando retornou à Bahia, Martiniano usou de seu prestígio e credibilidade para inventar tradições “africanas” para as quais não havia qualquer precedente africano. Por exemplo, ele criou uma instituição de Oyo que justificaria a fundação de uma instituição afro-brasileira de mesmo nome. No terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, ele fundou um conjunto de cargos chamado os doze ministros de Xangô – patronos seculares advindos em grande parte da burguesia baiana não religiosa. Martiniano, porém, afirmava que estava devolvendo o candomblé à sua forma original. Ele usou essa invenção para conferir distinções e para trazer mais apadrinhamentos da burguesia para sua protegida – Mãe Aninha, cujo templo veio a ser considerado o mais imutável e “puramente africano” das instituições religiosas afro-brasileiras – e, possivelmente, de toda a diáspora africana.

As metáforas de “sobrevivência”, “memória” e “crioulização” são insuficientes para dar conta dos elementos mais importantes dessa história – as auto-invenções quiméricas, estratégicas, seletivas, transfronteiriças e dialéticas, que produzem identidades étnicas não apenas no mundo do Atlântico negro, mas em toda parte. Com efeito, essas metáforas analíticas convenceram estudiosos que provavelmente conheciam muito bem as viagens transatlânticas de candomblecistas para que não as levassem em consideração ou ignorassem seus poderosos efeitos transformadores. A genealogia linear e os espaços delimitados de autonomia cultural – ambos implícitos na família reinante das metáforas analíticas da diáspora africana – são menos mapas de uma história cultural real do que declarações de uma independência futura de estilo nacional.

Dores de Crescimento: Uma Família de Metáforas em Conflito

Como notei anteriormente, os objetos que estão sob uma determinada rubrica condicionam a maneira de se compreender esses mesmos objetos e, em contrapartida, de se compreender outros objetos. A maneira como expressamos conhecimento e compreendemos o intercâmbio de conhecimentos molda o próprio conhecimento: metáforas são importantes. Metáforas sobre o crescimento e a reprodução de uma planta forneceram uma outra família de metáforas sobre a

história cultural. O reino vegetal, porém, fornece um conjunto diverso de formas que podem ser selecionadas, e cada uma dessas formas sugere uma imagem diferente sobre as unidades e fluxos que constituem a reprodução cultural. A seguir, abordo algumas dessas formas e as produtivas controvérsias por elas fertilizadas.

Em primeiro lugar, temos as populares metáforas das “raízes” e da “diáspora”: ambas podem ser vistas como elementos do que Deleuze e Guattari ([1980] 1987) chamam de “metáforas arborescentes”. O termo *raízes* compara (1) a relação entre (1a) uma cultura ancestral ou da terra natal e (1b) seus descendentes ou sua diáspora com (2) a relação entre (2a) as raízes de uma planta e (2b) seu tronco, ramos ou folhas. O termo *raízes* sugere um fluxo ascendente e unidirecional de substâncias que constituem a vida e a integridade da planta. O termo indica a posterioridade [*later-ness*] temporal e a superioridade dos ramos, em conjunto com a rudimentariedade, o primitivismo, a sujeira e a falta de refinamento das raízes.

Também o termo *diáspora* é uma metáfora arborescente na medida em que compara a dispersão de um povo ou de um modo de vida com a disseminação e germinação de sementes. A diáspora inverte, sem subverter, as premissas que também subjazem à metáfora das *raízes*. Pensada em termos de diáspora, a história de uma cultura envolve a mesma propagação unidirecional e desigualdade temporal sugerida em “raízes”. “Diáspora” também implica a autenticidade singular, a natureza imutável e o caráter definidor da terra natal.

Por outro lado, Deleuze e Guattari identificam nos “rizomas” uma morfologia vegetal não arborescente, uma metáfora de história cultural que, para eles, é menos tributária das presunções autoritárias do Estado, e melhor esclarece os fluxos transversais e não ancestrais que moldam qualquer nação ou comunidade. Paul Gilroy (1993) foi o primeiro a chamar atenção para as virtudes dessa metáfora na história cultural da diáspora africana. No entanto, como “rizomas” ainda não é amplamente empregado, seu uso acadêmico não exhibe um padrão claro de pressupostos.

Em comparação com as metáforas arborescentes, o objetivo de “rizoma” é, proveitosamente, solapar a presunção de hierarquia e a centralização da legitimidade. Essa metáfora desafia o monopólio de governantes e de antepassados diretos sobre a definição de autoridade cultural e de associação a um grupo. Ainda assim, sua fonte biológica sugere uma unidade de organismo, e não uma unidade de processo, uma implicação inadequada, a meu ver, para o que realmente se passa na história cultural. A cultura não se manifesta em unidades delimitadas temporal, geográfica ou populacionalmente; são nossas metáforas e metonímias que a fatiam em unidades e mapeiam uma lógica do ser e da ação coletivos.

Tal como entendo, na história dos movimentos circum-atlânticos e das transformações de pessoas e ideias – tais como raças, tribos, classes, nações, denominações religiosas, ou o todo da família circum-atlântica de culturas e nações –, quaisquer unidades sociais comparáveis a organismos se desintegram e se reagrupam diariamente, se não a cada hora. Quer dizer, em determinada hora, uma pessoa pode agir sobretudo em coordenação com sua nação e, na hora seguinte, pode agir em coordenação com sua raça, grupo étnico ou religião. Além disso, o critério de pertencimento em qualquer desses agrupamentos está em constante debate.

A metáfora dos “rizomas” talvez possa se adaptar a esses fatos. Segmentos que foram cortados de um sistema rizomático podem formar organismos novos e distintos; mas, até o ponto que sei, uma vez formado, um organismo filho jamais vai poder se reunir com sua mãe como o mesmo organismo. Agrupamentos humanos podem. Enxertos e estaquias são ações humanas, inevitavelmente distorcidas pela aparente claridade das metáforas de natureza imaculada sobre plantas.

Os “rizomas” inspiraram Paul Gilroy a retomar vários tropos analíticos chave da literatura afro-diaspórica existente – “sincretismo”, “crioulização”, “etno-história”, e o próprio “Atlântico negro”. Em um dos mais irônicos casos de falta de atenção às lições dos estudos da diáspora africana, Gilroy parece desconsiderar que esses termos e conceitos têm origem em um conjunto de obras que ele descarta – algumas vezes, injustamente – como sendo “essencialistas”.

O tropo analítico mais memorável que ele extrai dessa literatura é o “navio”. Gilroy descreve a história cultural da diáspora africana fundamentalmente como um intercâmbio cultural descontínuo – como se fosse transportada por um navio sem âncora – que se move entre as diversas populações da diáspora africana. Navios e outros veículos semelhantes levaram povos africanos e seus descendentes de um lugar a outro, durante e depois do tráfico de escravizados, permitindo que se influenciassem por meio das fronteiras nacionais. Livros, gravações e ideias também foram levados, o que solapa tanto a noção de que o que as populações geograficamente dispersas da diáspora africana têm em comum são principalmente as “sobrevivências” africanas, como a noção de que as culturas da diáspora africana são autossuficientes e separadas umas das outras por fronteiras nacionais.

Extraindo exemplos sobretudo das populações negras anglófonas da Inglaterra, dos Estados Unidos e do Caribe, em *Atlântico negro*, Gilroy sustenta que os componentes culturais compartilhados pelos grupos da diáspora africana resultam não tanto das sobrevivências ou memórias culturais compartilhadas sobre a África, mas das respostas mutuamente influentes que as populações do Atlântico negro deram à também compartilhada exclusão dos benefícios, no Ocidente,

do legado iluminista de cidadania nacional e igualdade política. Ao cartografar a história da cultura anglófona do Atlântico negro, em lugar da “memória” da África, territorialmente divergente, embora ininterrupta, que foi postulada por Bastide e pelos que acompanham Melville J. Herskovits, a metonímia do “navio” usada por Gilroy prioriza o intercâmbio cultural que cruza fronteiras territoriais.

Gilroy, porém, permanece curiosamente confortável com a noção de uma “memória” contínua da escravidão na diáspora africana. Por exemplo, ele acredita que as canções do Atlântico negro sobre o amor perdido rememoram simbolicamente a escravidão. Mas quando gêneros inaugurados por um grupo étnico, nacionalidade, ou raça, são adotados por outros (como o soul na Jamaica, o reggae em Porto Rico, ou a rumba na África Ocidental e no Congo/Zaire), de quem é o passado coletivo que é “lembrado”, e quem o lembra? Os regimes de escravidão em diferentes comunidades, nações e regiões “que se lembram” não eram diferentes? Será que a diversidade nos gêneros musicais nomeados não indica que aqueles que se lembram são distintos e, ao menos parcialmente, constituídos por nacionalidade ou localidade?

No entanto, Gilroy, tal como o teórico do transnacionalismo Arjun Appadurai (1990) representa a nação territorial, assim como as identidades locais por ela produzida, como contradições (e não como agentes ou objetivos opcionais) desses cruzamentos culturais nascidos a bordo. Sim, identidades locais estão em diálogo umas com as outras cruzando fronteiras, mas identidades delimitadas continuam a estruturar boa parte do diálogo. Quer dizer, o intercâmbio de ideias, objetos e pessoas, certamente cruza fronteiras nacionais, étnicas e outras fronteiras sociais. No entanto, inúmeros e poderosos atores sociais mantêm seu interesse direto em definir e policiar essas fronteiras e em falar pelas populações por elas confinadas de modo condicional. O poder de falar em prol de um grupo, para proteger seu monopólio sobre certos recursos ou meios de subsistência, e de determinar o acesso a esses recursos e meios, mantêm as identidades coletivas ardentemente vivas e faz com que seja impossível que interlocutores transculturais as ignorem. Os conteúdos e as fronteiras alteram-se o tempo todo – frequentemente sob a influência dos que as cruzam –, mas os elaborados esboços dos obituários de Estado-Nação, raça e tribo, não estão prontos para publicação.

O fato de um enorme intercâmbio entre locais e populações não deve nos cegar para o fato de que reificações do grupo social delimitado – como as implícitas nas metáforas arborescentes e em outras metáforas orgânicas sobre a sociedade (isto é, as representações da sociedade como um corpo vivo) – desempenham um trabalho efetivo e poderoso em prol dos atores sociais e políticos que a elas recorrem. E nenhum ator pode ignorar esses fatos sociais, mesmo na mais translocal das interações.

E se, para Gilroy, “memória coletiva” tão proveitosamente destaca algo sobre a relação dos afro-atlânticos com seu passado, por que seu modelo reserva a negação para a “memória” da África? A credibilidade dessa representação de história cultural do Atlântico negro fia-se menos na refutação do papel da África do que em um silêncio sobre esse papel. A seguir, apresento um brevíssimo resumo de uma metáfora analítica alternativa na história cultural do Atlântico negro, uma metáfora analítica que não antecipa os tropos e as pedras de toque que as pessoas possam usar para pensar o vir a ser de suas coletividades.

Diálogo

Minha metáfora de um “diálogo” Atlântico negro (Matory [1994] 2005; 1999; 2005) sugere que gullahs e serra-leoneses, iorubás e os que cultuam, no Novo Mundo, divindades que vieram a ser iorubás, afro-americanos, britânicos negros e jamaicanos, e brasileiros de pele clara e escura, não são sistemas ou culturas constituídos por unidades distintas [*discrete systems or cultures*], mas são participantes de um diálogo contínuo e mutuamente transformador. Nenhuma população local lembra-se ou herda coletiva e isoladamente um passado nacional autossuficiente. Antes, a coletivização de recordações e de outras performances são respostas às reivindicações de outras classes autoproclamadas de atores.

Agrupamentos étnicos ou nacionais não articulam as fronteiras que os separam na medida em que foram historicamente insulados e isolados uns dos outros, mas sim na medida em que tomaram parte em diálogos e confrontos entre si. A metáfora do diálogo afro-atlântico coloca as tradições –, ou genealogias de reprodução cultural, estrategicamente construídas – em um contexto transocênico mais amplo que ultrapassa nação e religião. Culturas locais não meramente resultam de heranças ou da inércia local de sistemas que se formam rapidamente e se alteram lentamente. Em vez disso, os atores produzem suas culturas em diálogo.

Ainda assim, esse diálogo não é uma conversa entre iguais. Ele congrega atores mais poderosos e atores menos poderosos. Riqueza relativa, proficiência linguística, nacionalidade e acesso desigual aos meios de comunicação e recompensa, distinguem uma classe de atores da outra. Por outro lado, a metáfora do “diálogo” postula um tipo de igualdade: a igualdade temporal. Essa metáfora postula a coetaneidade radical (cf. Fabian, 1983) entre África, América Latina e Estados Unidos, em um diálogo que, mesmo com o fim do tráfico de escravizados, têm ininterruptamente remodelado todas essas regiões. Em outras palavras, a África não está para sua diáspora como o passado está para

o presente. Antes, a África é um interlocutor contínuo da história cultural que nos forma a todos – na América do Norte tanto quanto na América Latina e no Caribe.

Igualmente evidente é o fato de que as metáforas com as quais pensamos nossa conexão afro-americana com a África molda como vivemos nossas vidas. Para mim, há um provérbio iorubá que resume bem esse fenômeno é: “Ewe ti d’oşę” – “A folha virou sabão”. Embora costume ser usado para se referir ao modo como *outsiders* residentes de longa data tornam-se *insiders* na comunidade, esse provérbio também sugere que a folha que colheu e deu forma a uma quantidade de sabão acaba se desfazendo no próprio pedaço de sabão, e apenas os que têm sabedoria histórica estão cientes de que a forma do pedaço de sabão não se deve ao sabão, mas sim a uma folha agora invisível. Tal é o papel de tropos analíticos na remodelagem [*re-shaping*] das realidades sociais que outrora descreviam apenas poeticamente. É quando a metáfora morre que ela se torna o mapa mais inescapável para uma realidade vivida.

Assim, nos anos 1970 e 1980, as metáforas das “raízes” e “sobrevivências” ofereceram aos afro-americanos um novo modo de imaginar e interagir com a África. Essas metáforas modelaram e mimetizaram nossa maior vontade de vestir, casar, cultivar, fazer turismo religioso e de memória, de maneiras que entendíamos refletir um passado africano atemporal. Uma nova compreensão de nosso “parentesco transmarítimo” nos convenceu – no *Free South Africa Movement* e no movimento para barrar as atrocidades cometidas por árabes sudaneses contra a população negra do país – a intervir no presente africano.

No entanto, as metáforas da “sobrevivência” e das “raízes” também acabam convertendo africanos e africanas reais em figurações afrocêntricas de pessoas de papelão que têm tanta realidade quanto os “ubangis” nos filmes do Tarzan. Africanos e africanas reais deixam-nos surpresos com as complexidades da vida africana moderna, simplórios em nosso desprezo pelas diferenças culturais, e atordoados com o fato de africanos ocidentais não reconhecerem os chamados fortes de escravos da costa africana como nossa Auschwitz – solo sagrado que não deve ser contaminado pelo embelezamento ou pela comercialização. Diferentemente dos afro-americanos que fazem turismo de memória, muitos africanos entendem os fortes de escravos como espaços para toda sorte de comércio lucrativo, passado e futuro.

Agora que muitos e muitas de nós não apenas estudam e viajam para a África, mas também têm imigrantes africanos como vizinhos e cônjuges, peço que você imagine o quão mais produtivo poderia ser o diálogo se reconhecêssemos seus ricos precedentes – precedentes que envolvem tanto comércio, intercâmbio

musical, conversões religiosas e lutas transatlânticas contra a dominação europeia, quanto sobrevivências de um passado de 400 anos.

Africanos brancos

Concluo com mais uma história sobre um processo cultural que é pouco destacado ou apreendido pelas metáforas analíticas existentes sobre a história cultural africana ou afro-americana. No início dos anos 1980, Wande Abimbola⁵, adivinho nigeriano, Marta Vega, *santera* afro-porto-riquenha, e Mãe Stela, sacerdotisa do candomblé afro-brasileiro, tentaram formar uma coalizão internacional baseada no culto dos *oriṣa*, as divindades iorubá, compartilhado por eles e seus seguidores. Esse esforço de unificação baseava-se na premissa de longa data segundo a qual essas tradições tinham “raízes” africanas em comum e, portanto, tinham uma essência africana em comum. Por esse motivo, aos olhos de Mãe Stella e de muitos seguidores desse movimento, já era hora de expelir os santos católicos do candomblé e da santería (ou *ocha*).

As tensões começaram a surgir quando a centralidade da África na definição da raiz da religião dos *oriṣas* parecia recomendar, aos olhos de Abimbola, que a conferência mundial do culto de *oriṣa* deveria ser realizada em anos alternados em Ile-Ife, origem mítica da civilização iorubá. Vega, em contrapartida, defendeu que as conferências deveriam começar em Ife, circular pelas seis capitais americanas do culto de *oriṣa*, e só então retornar para Ife. As principais autoridades de cada local das Américas se opuseram a uma maior vinculação à centralidade da África – segundo a qual Abimbola e outros sacerdotes nigerianos seriam mais autênticos em suas práticas e que, portanto, de modo geral, detinham uma autoridade religiosa maior do que as sacerdotisas e sacerdotes americanos.

Mãe Stella e Marta Vega abandonaram aquele acordo quando as implicações hierárquicas ficaram claras. Elas se redefiniram funcionalmente não como africanas (ou *fac-símiles* americanas inferiores), mas como uma *candomblecista* e uma *santera* (e como exemplares superiores dessas categorias). Os coletivos mais dispostos a aceitarem sua redefinição como “africanos” eram os que tinham menor senioridade e *status* nos sistemas americanos. Por exemplo,

5 Wándé Abímóólá é um importante líder religioso e intelectual nigeriano. Exerceu, entre outras funções acadêmicas, a de vice-chanceler da universidade Ife-Ife. É doutor em filosofia (especialista em língua e literatura iorubá) e babalawo; em 1981, foi empossado como Àwíṣẹ̀ Awo Àgbàyé pelo Ooni de Ife, seguindo uma recomendação de um conclave de babalawos; no mesmo ano foi eleito presidente do Congresso Internacional de Tradição e Cultura dos Orixás (*International Congress of Orisa Tradition and Culture*) [N.T.].

os candomblecistas ítalo-brasileiros de São Paulo, que só recentemente se converteram da mais híbrida umbanda, além de terem aceitado plenamente a autoridade de Abimbola, são, entre os praticantes americanos, os que mais tendem a vestir trajes africanos durante os rituais.

A metáfora das “raízes” sugere que os que cultuam divindades africanas no perímetro do Atlântico pertencem a um único e mesmo organismo ou família. E isso acabaria legitimando a autoridade singular de Abimbola; já a metáfora da “sobrevivência” convida a uma restauração da integridade supostamente perdida da herança compartilhada, o que daria ainda mais apoio à autoridade de Abimbola. A metáfora da “memória coletiva” pouco contribuiria para explicar a conduta centrada na África dos ítalo-brasileiros convertidos ao candomblé, mas poderia fazer um trabalho igualmente potente (1) para justificar o caráter único e distinto de cada tradição local de culto de *oriṣa* ou, ainda, (2) para legitimar a centralidade e autoridade singulares do sacerdócio nigeriano. Já ouvi sacerdotes empregarem essa metáfora de ambos os modos. Por um lado, nos anos 1970 e 1980, Abimbola (1976) e outros estudiosos do iorubá elogiaram sacerdotes da diáspora por se “lembrarem” de uma quantidade extraordinária de elementos da língua e da liturgia iorubá, o que confirmaria a unidade de uma comunidade religiosa transnacional. Nessa comunidade, a presunção era de que Abimbola e outros sacerdotes iorubás possuíam uma vasta memória trans-histórica – e o domínio duradouro da origem religiosa ancestral e compartilhada –, de modo que Abimbola estava qualificado para distribuir os tão generosos elogios. Com efeito, sua generosidade era a prova de sua liderança. Por outro lado, também ouvi o discurso da “memória coletiva” sendo usado para resistir à afirmação da liderança global de Abimbola. Em 1999, Antonio Castañeda Márquez, *babalao* mulato e presidente do Centro Cultural Iorubá de Cuba, contou-me que seus encontros com *babalawos* nigerianos, incluindo Abimbola, comprovavam que a colonização tinha feito com que sacerdotes nigerianos tivessem se esquecido de muito da tradição que os *babalawos* cubanos, por meio de alfabetização e sigilo, conseguiam se “lembrar”. Contrariamente ao que, pela experiência anterior, ele imaginava ser a intenção de Abimbola, os sacerdotes nigerianos não detinham qualquer autoridade sobre os cubanos.

Contrariamente aos pressupostos implícitos nas metáforas das “raízes”, da “sobrevivência” e da “memória coletiva”, a comunidade mundial do culto de *oriṣa* mantém-se unida tanto por um vocabulário meta-histórico de debate – muito do qual foi compartilhado com antropólogos e antropólogas – quanto por uma origem, prática ou recordação do passado objetivamente compartilhada. Esse debate é uma forma de “diálogo”, como também são os momentos em que praticantes

de locais diversos escolhem para destacar a mesmidade de divindades de nomes similares, a autonomia em relação à autoridade cristã, e o merecimento de respeito singular da religião iorubá entre as tradições religiosas do Atlântico.

Aplicada a esse caso, a metáfora da “crioulização” acertadamente captura a importância histórica da interação mutuamente transformadora entre diferentes grupos subordinados no contexto de dominação euro-americana. No entanto, com o pressuposto de que culturas afro-americanas são fenômenos essencialmente locais que exigem uma explicação local, a metáfora da “crioulização” desconsidera inteiramente aquele contexto translocal da criação local de identidades, da autolegitimação coletiva, e da luta por autoridade. Muito mais do que as metáforas de “sobrevivência”, “raízes”, “memória coletiva”, “crioulização”, “navios” e “rizomas”, a metáfora do “diálogo” transforma o irônico em completamente compreensível. Por vezes, os mais brancos entre nós – como Antonio Castañeda Márquez e os candomblecistas de São Paulo – acabam se tornando os mais africanos. Tal é o poder dessa metáfora na autodelagem, e tal é o poder do “diálogo” sobre “raízes”, “sobrevivências” e “memórias coletivas”.

Referências

- ABIMBOLA, Wande. Yoruba Religion in Brazil: Problems and Prospects. In: *Actes du 42e Congrès International des Américanistes*, Paris, Société des Américanistes Musée de l'Homme, v. 6, 1976, pp. 619-39.
- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*, v. 2, n. 2, 1990, pp. 01-24.
- BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil*. Trad. de Helen Sebba. Baltimore, Johns Hopkins University Press, [1960] 1978. [Ed. bras.: *As religiões africanas do Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989].
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. de Brian Massumi. Minneapolis, University of Minnesota Press, [1980] 1987. [Ed. bras.: *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34. 5 v.].
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Objects*. Nova York, Columbia University Press, 1983.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993. [Ed. bras.: *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*. Trad. de Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo, Editora 34, 2001].
- HERSKOVITS, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press, 1958.

- KUBLIK, Gerard. *Angolan Traits in Black Music, Games and Dances of Brazil: A Study of African Cultural Extensions Overseas*. Lisbon, Junta de Investigações Científicas do Ultramar/Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.
- LAKOFF, George; JONHSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. [Ed. bras.: *Metáforas da vida cotidiana*. Coordenação da tradução Mara Sophia Zanotto. Campinas, SP: Mercado de Letras/ São Paulo: Educ, 2002].
- MATORY, J. Lorand. *Sex and the Empire That is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. 2. ed. Nova York, Berghahn Books, [1994] 2005.
- . The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation. *Comparative Studies in Society and History*, v. 41, n. 1, pp. 72-103, 1999.
- . *Black Atlantic Religion: Tradition Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, Princeton University, 2005.
- MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon, [1976] 1992.
- PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*. Chicago, University of Chicago Press, 1942.
- ROSENGARTEN, Dale. *Row upon Row: Sea Grass Baskets of the South Carolina Low Country*. Columbia, McKissick Museum, University of South Carolina, 1986.
- . Social Origins of the African-American Low Country Basket. Tese de doutorado, Harvard University, 1997.
- SUTTON, Felix. *The Illustrated Book about Africa*. Ilustrado por H. B. Vestal. Nova York, Grosset & Dunlap, 1959.
- TURNER, Lorenzo D. *Africanisms in the Gullah Dialect*. Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- YELVINGTON, Kevin A. *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe, School of American Research, 2006.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

MATORY, J. Lorand. O navio de volta para casa: Tropos analíticos como mapas da e para a história cultural da diáspora africana. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 969-993.





A vida *queer* da diáspora: negritude¹ na Europa *colorblind*

Fatima El-Tayeb²

Tradução: Fernanda A. J. Mariano³ e Ianá Marcelle da Silva Tarabole⁴

Revisão técnica: Fernanda Silva e Sousa⁵

Resumo: Respaldando-se em uma crítica à autocompreensão *colorblind* dos europeus, o texto volta-se para concepções paradigmáticas no debate em torno da diáspora africana. Destacando diferenças substanciais entre a Europa e as Américas no que diz respeito aos temas “diáspora” e “negritude” [*blackness*], o texto desenvolve uma proposta analítica e política – a crítica “*queer of color*” – que busca reconhecer as dinâmicas que emergem em torno de múltiplos pertencimentos.

Palavras-chave: negritude; raça; *queer*; diáspora; afro-europeus.

The Queer Life of Diaspora: Blackness in Colorblind Europe

Abstract: *Starting from a criticism of Europeans’ colorblind self-understanding, the text turns to paradigmatic conceptions in the debate around the African diaspora.*

1 No original: *blackness*.

2 Departamento de Estudos Étnicos da Universidade da Califórnia – San Diego – EUA - feltayeb@ucsd.edu

3 Graduada em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) e membro do grupo de pesquisa Transnacionalismo Negro e Diáspora – São Carlos – Brasil - marianofernanda@estudante.ufscar.br

4 Graduada em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) – São Carlos – Brasil - ianatarabole@estudante.ufscar.br

5 Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada na Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil - fernandasilva.esousa@gmail.com

Highlighting substantial differences between Europe and the Americas with regard to the topics of “diaspora” and “blackness”, the text develops an analytical and political proposal - the critique “queer of colour” - which seeks to recognize the dynamics emerging around multiple belonging.

Keywords: *blackness; race; queer; diaspora; Afro-Europeans.*

INTRODUÇÃO

Há poucas dúvidas de que as estratégias afro-diaspóricas que respondem diretamente ao aumento global dos neonacionalismos são urgentemente necessárias: violência, pobreza e deslocamento estão aumentando globalmente. A normalização de disparidades econômicas extremas é justificada culpando os pobres por meio de uma retórica hegemônica em torno do “abuso de direitos” e “direitos especiais”, supostamente exigidos por aqueles amplamente percebidos como não tendo quaisquer direitos. Ao contrário, os grupos acusados desses abusos são enquadrados como *outsiders*, destruindo um sistema funcional, melhor, expulsos ou contidos para permitir que a sociedade retorne ao desejável estado estável e unificado antes de chegarem ou antes de adquirirem direitos que só conseguem utilizar indevidamente.

Esses *outsiders* são criados, principalmente, embora não só, por meio da racialização. A antinegritude [*anti-Blackness*]⁶ é fundamental nesse processo, da Alemanha a Portugal ao Canadá, a região de SWANA⁷ e a Índia⁸. Sejam percebidas como imigrantes ameaçadores ou como minoria perigosa, pessoas negras com frequência enfrentam o peso da opressão nacionalista e da opressão supremacista branca. A antinegritude é parte estrutural da modernidade, espalhada globalmente pelos impérios coloniais europeus e consolidada no capitalismo racial (Robinson, 2000). Isso se reflete na rápida propagação global

6 *Anti-Blackness* e/ou *anti-Black* é a palavra inglesa que define o racismo dirigido à negritude [*blackness*], às pessoas negras, traduzida neste artigo como *antinegritude* e *racismo antinegro*, respectivamente. [N.T.]

7 “S.W.A.N.A. é uma palavra decolonial para a região do Sudoeste Asiático/Norte de África (South West Asian and North African) no lugar de Médio Oriente, Próximo Oriente, Mundo Árabe ou Mundo Islâmico, que têm origens coloniais, eurocêntricas e orientalistas e que foram criadas para confundir, conter e desumanizar nosso povo. Usamos a SWANA para falar à diversidade de nossas comunidades e para orientar os mais vulneráveis em nossa libertação”. Disponível em: <<https://swanaalliance.com/about>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

8 Ver, por exemplo, o relatório de 2016 do Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre o racismo antinegro no sistema de justiça penal canadense; e o seu relatório de 2017 sobre a Alemanha; a luta contínua da comunidade negra de Portugal contra a violência policial desenfreada; estereótipos antinegros persistentes na cultura popular árabe; e a linchamentos contra estudantes africanos em Bangalore (Al Jazeera, 2016; Al-Khamr, 2018; Fletcher, 2015).

do movimento *Black Lives Matter*, assumido por comunidades negras já engajadas na luta contra o racismo e a violência policial. Qualquer resposta efetiva ao movimento global em direção ao etnonacionalismo deve, portanto, não só centralizar as vozes negras, mas também ser transnacional.

Intelectuais dos *black studies*¹⁰ têm argumentado há muito tempo que o pensamento diaspórico, para além do paradigma nacional, é um pré-requisito necessário para uma subjetividade negra inclusiva, que é aquela que não cria os seus próprios outros internos (Patterson e Kelley, 2000; Edwards, 2003; Wright, 2004). Isso não coloca em questão de forma alguma a validade ou a necessidade dos *blacks studies* nacionais ou a utilidade do “negro” como uma categoria política, no entanto, levanta a questão se um número crescente de *blacks studies* nacionais irá meramente coexistir e ocasionalmente interagir sob o escopo da Diáspora Africana, ou se um verdadeiro corpo de estudo transnacional e interdisciplinar da diáspora emergirá. Esse último parece ser a resposta mais adequada para um cenário geopolítico no qual as comunidades cada vez mais interagem e se cruzam, enquanto os velhos binarismos são reavivados com sucesso em cenários de “choque das civilizações” [*clash of civilizations*].

Um afastamento das noções essencialistas de identidade e um movimento para além dos limites nacionais e das fronteiras disciplinares parece, portanto, mais importante do que nunca, e campos como os Estudos da Diáspora Africana não podem evitar enfrentar esses desafios, não só porque são alvos favoritos dos guerreiros da cultura *neocom*¹¹ e privatizadores neoliberais da educação, mas também porque a sua própria existência se deve ao fato de estudiosos e ativistas terem ido além do estabelecido e aceito, questionando as fronteiras supostamente neutras, mas fortemente ideológicas, entre política e erudição, “vida real” e academia, comunidade e intelectual. No que se segue, sugiro que a atenção às comunidades negras “marginais” pode resultar em outra ampliação produtiva de fronteiras, produzindo não só um fortalecimento dos Estudos da Diáspora

9 Em português, “Vidas negras importam” [N.T.].

10 Nomeia-se Black Studies o conjunto dos estudos - protagonizados por intelectuais negros - inicialmente centrados na experiência dos africanos e seus descendentes presentes na sociedade norte-americana que, após as lutas pelo direitos civis e as lutas de libertação nacional no continente africano, nos anos 1960, vieram a institucionalizar-se naquele contexto para além dos Historical Black's Colleges and Universities (HBCU's). A partir dos anos 1980, os chamados Black Studies constituíram-se não somente como uma instância institucional no mundo acadêmico americano, com departamentos e institutos de pesquisa em todo o país, mas, também como uma espécie de marco teórico-metodológico interdisciplinar e transnacional que se preocupa em investigar a presença dos africanos e seus descendentes no mundo Atlântico. Devido a esse status normativo, disciplinar e institucional optamos por manter Black Studies na forma vernácula, sem tradução, ao longo do texto. [N.T.].

11 Abreviação da expressão “neoconservadorismo” [N.T.].

Africana, mas também fortalecendo as relações com outros campos, tais como a crítica *Queer of Color*¹² e comunidades como a Diáspora Muçulmana (e o emergente Estudos Críticos Muçulmanos¹³). Esboçarei muito brevemente alguns campos potenciais de uma investigação contextualizada dentro de uma negritude global [*global Blackness*]: a ideia de uma Europa negra; a ligação entre as diásporas africana e muçulmana, e finalmente o potencial de uma memória diaspórica *queer*, utilizando o exemplo dos afro-alemães.

ÁFRICA, EUROPA E NEGRITUDE

A Europa Continental, apesar de sua posição relativamente marginal dentro dos Estudos da Diáspora Africana, oferece um terreno ideal para explorar e avançar as possibilidades de novas concepções de identidades racializadas, incluindo, mas não necessariamente se limitando, às comunidades negras. A história da Europa na sua totalidade, com as diferenças nacionais admitidas, apresenta importantes pontos comuns enraizados na percepção da Europa como um continente branco, presente nos debates atuais sobre as identidades pós-nacionais. Isso não deve nos surpreender, afinal, o próprio conceito de raça e, com ele, o racismo, foram inventados na Europa e depois utilizados para justificar e facilitar a expansão colonial em territórios cujos habitantes estavam posicionados como racialmente inferiores. Entre as nações europeias, nunca houve um verdadeiro acerto de contas com essa história.

O resultado é a contínua dominância de crenças racistas de longa data, enquanto, ao mesmo tempo, os europeus brancos insistem na sua *colorblindness*¹⁴, na sua absoluta indiferença à diferença racial. Essa reivindicação de *colorblindness* é central para autorrepresentação da União Europeia e, conseqüentemente, as várias populações negras do continente estão cada vez mais sujeitas a condições semelhantes e enfrentam uma imagem cada vez mais homogênea de uma Europa unificadora, uma imagem em que as comunidades de cor continuam a ser deixadas de fora como imigrantes eternos (El-Tayeb, 2008). Uma abordagem comparativa parece, portanto, de importância crucial, se se quiser chegar à raiz das versões nacionais inter-relacionadas da narrativa da “Europa branca”.

12 Preferimos utilizar a expressão inglesa original, *queer of color[u]*, devido à dificuldade de encontrar um correspondente em português para ela. Trata-se do campo teórico-prático das teorias *queer* que aborda, sem separá-los, gênero, sexualidade, racismo, colonialidade, genocídio, escravagismo, pós-escravagismo e exploração de classe [...] (Bacchetta; Falquet e Alarcón, 2011) [N.T.].

13 Em inglês, “Critical Muslim Studies” [N.T.].

14 Preferimos utilizar a palavra inglesa original “*colorblindness*”, devido à dificuldade de encontrar um correspondente em português para ela. Trata-se de um tipo de comportamento negacionista da diferença racial, uma pretensa “cegueira de cor” [N.T.].

Contudo, até agora, os desenvolvimentos europeus continentais estiveram amplamente ausentes dos debates teóricos no âmbito dos Estudos da Diáspora Africana, deixando um vazio metodológico para a análise das migrações coloniais e pós-coloniais, tanto na, como para a Europa. Uma abordagem mais inclusiva poderia não só dar novos impulsos aos estudos comparativos das comunidades racializadas na Europa, como também possivelmente forjar laços políticos entre diferentes grupos que se depararam com estratégias semelhantes de exclusão. Um estudo do impacto histórico do colonialismo na própria Europa, bem como de seus efeitos colaterais transnacionais contínuos, é um pré-requisito para minar o que Stuart Hall (1991: 18) chamou de “narrativa internalista” do continente, uma narrativa que apresenta a cultura europeia como homogênea e inteiramente autogeradora, hermeticamente isolada de quaisquer influências externas (um exterior representado por imigrantes não-europeus, mesmo que tenham chegado há séculos).

Um enfoque renovado no colonialismo para além do “novo mundo” poderia também eficazmente desafiar a marginalização da Europa Negra no âmbito dos *African Studies*¹⁵, o que se deve, em grande parte, ao papel supostamente secundário do continente no tema central da Diáspora Africana: o tráfico transatlântico de escravos. O foco sobre esse último define necessariamente as populações diaspóricas que entraram no Ocidente por meio de diferentes trajetórias, tais como o colonialismo, como menos representativas da “condição negra” no Ocidente. Um estudo dos processos de racialização na Europa pode, por conseguinte, também exigir repensar a nossa noção de negritude: embora uma definição generalizada de “negro” seja tanto metodologicamente justificada como politicamente necessária, o discurso da diáspora produz, em certa medida, o seu próprio sujeito. Esse poder de representação precisa ser examinado: quem é considerado um sujeito negro adequado e por quê?

Uma mudança do enfoque nacional para uma perspectiva diaspórica significa que as condições culturais, históricas e políticas específicas que produziram noções dominantes do sujeito negro dentro dos *blacks studies* precisam ser examinadas – e desafiadas, se necessário. Para dar um exemplo relevante ao contexto europeu: as relações entre diferentes comunidades de cor na Europa continental são em parte moldadas pela experiência comum da colonização europeia, conectando populações originárias da África, Ásia e Oriente Médio.

Comunidades de cor na Europa, portanto, frequentemente compartilham uma história de colonização e migração, e muitas vezes o Islã cria um elo para

15 *African Studies* é uma área interdisciplinar de estudos da diáspora africana e do continente africano. Por não haver uma tradução equivalente em português, mantivemos a expressão em inglês [N.T.].

uma comunidade transnacional que é etnicamente diversa, mas em grande parte não-branca. O foco nas populações africanas nas Américas e no tráfico transatlântico de escravos que os levou para lá necessariamente deixou a relação da diáspora com o mundo não-ocidental do Islã largamente inexplorada e uma série de questões importantes sem respostas: onde estão as semelhanças e diferenças entre os processos de racialização no mundo cristão/ocidental? Como é que negritude/raça é negociada em uma comunidade transnacional que é, em grande parte, não-branca e não-ocidental? Como os discursos raciais são transportados, adaptados e combatidos entre “Ocidente” e “Oriente”, e como a África funciona como um espaço de contato entre os dois?

O Norte de África, vizinho direto da Ásia e da Europa, é um ponto de partida promissor na tentativa de algumas respostas preliminares. Não obstante, foi largamente excluído do *Africana Studies* com base em um consenso que segue um quadro estabelecido, entre outros: a divisão da África, por Hegel, em três partes distintas, das quais o Norte é supostamente a parte “europeia” (Taiwo, 1998). Essa adesão aos limites produzidos por um discurso ocidental racista é um lembrete de que os Estudos da Diáspora Africana são “do Ocidente” de formas produtivas e menos produtivas. O modelo da África subsaariana como a África “real”, a África Negra, trabalhou em grande medida para um projeto de *black studies* focado nas Américas, mas ele não é mais do que isso - um modelo de trabalho, não um reflexo de realidades.. Portanto, não pode ser generalizado; pelo contrário, a questão de saber se ele pode e deve ser aplicado a outros contextos precisa ser respondida para cada conjuntura individual.

Se isso não acontece, os estudiosos da Diáspora Africana, involuntariamente, afirmam fronteiras raciais supostamente claras que, na verdade, são construções ideológicas inventadas para servir a propósitos estratégicos. Dentro dessa ideologia, o fato de que as populações norte-africanas são “racialmente” heterogêneas torna-se prova de que os negros norte-africanos não são realmente negros ou africanos, em vez de provar uma diversidade real que foi discursivamente apagada pela teoria racial. Assim, as formas como “africanidade” [*Africanness*] e “negritude” [*Blackness*] interagem, precisam ser reexaminadas com base em dinâmicas locais, em vez de noções universalistas preconcebidas. Neste caso, as identificações regionais, religiosas, continentais e raciais de africanos (do Norte) afetam tanto as relações internas como externas do grupo, de modo que não podem ser abordadas com uma metodologia baseada no contexto americano.

Isso se torna muito óbvio quando se regressa à Europa Negra e aos seus estreitos laços com a África. Pense, por exemplo, no número significativo de

européus negros de ascendência “supra-saariana” e na sua relação tanto com outros europeus negros, como com os afro-europeus de ascendência norte-africana que não são negros (mas, por vezes, fazem parte das mesmas famílias). Os protestos de 2005 na *banlieue*¹⁶ francesa puseram foco em um grupo que não é nem etnicamente nem racialmente homogêneo. Pelo contrário, a variante francesa de europeização racial produziu uma subclasse econômica homogeneizada e racializada, baseada em certos marcadores de “estrangeirismo”, incluindo raça e religião. Isso é algo que, por muitas razões, pode ser considerado uma condição geral europeia (El-Tayeb, 2011). Em outras palavras, a fim de discutir adequadamente a ideia de uma Europa Negra, é necessário primeiro explorar sistematicamente as condições em que foram criadas não só concepções de raça, mas também comunidades racializadas.

A percepção dessas comunidades no discurso público europeu é tradicionalmente determinada por conceitos pseudobiológicos e implicitamente racializados de identidade nacional, e, por extensão, de identidade europeia que, invariavelmente, as posiciona como Outros¹⁷. E ainda há pouca consciência da verdadeira diversidade étnica que representa não só a Europa contemporânea, mas também a Europa histórica – não obstante, abordagens mais sofisticadas; na hora da verdade, “branco e cristão” parece ser o menor denominador comum a que os debates sobre a identidade europeia são reduzidos¹⁸. Para explicar essa negação persistente, é preciso olhar para as suas raízes históricas, nomeadamente o legado colonial e a sua repressão nas histórias nacionais e europeias. Ausente da reescrita orquestrada da história europeia no século XX, após o fim da Guerra Fria, que combinou narrativas pós-fascistas e pós-socialistas em um relato ocidental de sucesso capitalista, a recusa em se envolver com esse passado

16 Palavra francesa para subúrbio. No caso, trata-se dos protestos ocorridos durante três semanas nos subúrbios de Paris e de outras cidades da França em 2005, liderado predominantemente por africanos e árabes, após os jovens Bouna Traore e Zyed Benna, de 17 anos, terem sido eletrocutados e assassinados em uma delegacia, provocando discussões sobre desemprego, discriminação e abuso policial nos bairros pobres do país [N.T.]

17 A história dos ciganos na Europa é caracterizada pela exclusão, escravização e perseguição. As comunidades ciganas, atualmente com cerca de 10 milhões de habitantes, vivem no continente desde o século XV. Contudo, não há praticamente nenhum reconhecimento dos ciganos como europeus nativos (embora racializados). Essa negação, por sua vez, permite a crença contínua de que os europeus de cor são um fenômeno recente, pós Segunda Grande Guerra Mundial (Hancock, 1987). Ver, também: Commission Directorate-General for Employment and Social Affairs, *The Situation of Roma in an Enlarged European Union* (Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 2004).

18 A referência cada vez mais popular à identidade judaico-cristã da Europa, evocada principalmente em resposta à perturbação representada pela presença muçulmana contemporânea, trabalha para apagar discursivamente a exclusão e a perseguição da comunidade judaica racializada pela maioria cristã, que caracterizou grande parte da história “judaico-cristã” da Europa.

como interno à história da Europa também moldou a visão de futuro do continente, expressa em um crescimento constante da população pós-colonial que permanece “não europeia” e em tentativas fúteis de definir e fortalecer de uma vez por todas as fronteiras físicas, políticas e identitárias da Europa.

Na Europa, as histórias entrelaçadas do colonialismo, racismo e migração criaram intersecções e sobreposições, particularmente, entre as comunidades negras, muçulmanas e ciganas. Esse fato resulta em espaços compartilhados, como frequentemente prisões, centros de detenção e cidades externas; culturas (como o Hip Hop) e posicionalidades compartilhadas. Essas conexões são, em grande medida, suprimidas em discursos políticos e midiáticos hegemônicos que atribuem a cada grupo uma função representativa distinta: os muçulmanos aparecem como a ameaça interna representada pela migração, o Outro que já está aqui, mas permanece eternamente estrangeiro, muito diferente para ser assimilado (como o Islã, e com ele a comunidade muçulmana europeia é construída como antitética não só para a Europa, mas também para a própria modernidade) (Asad, 2003). Os ciganos, a minoria de cor europeia quintessencial, cuja história de 500 anos no continente inclui escravatura e genocídio, continuam a enfrentar violência extrema, pobreza e exclusão. Eles são enquadrados não só como vindos de outro espaço, não europeu, mas também de outro tempo, nomeadamente um passado Europeu idealizado, cheio de perigosos, mas românticos “ciganos” [“*gypsies*”], enquanto estão quase completamente ausentes como uma presença reconhecida na Europa contemporânea. Os “africanos”, por outro lado (incluindo os europeus negros), representam as massas ainda não presentes, impulsionando as fronteiras, o Golias demográfico e racial ameaçando passar por cima do Davi europeu. A predominância de metáforas nesse sentido ajuda a normalizar o número extremamente elevado de mortes que o regime migratório da União Europeia produz nas suas fronteiras externas – milhares de homens, mulheres e crianças afogam-se todos os anos na tentativa de atravessar o Mediterrâneo da África para a Europa, complementado por um regime de encarceramento em massa, em rápido crescimento (e cada vez mais privatizado), de imigrantes não-documentados.

Estudos mais tradicionais da diáspora, centrados nos EUA, não explicam essas complicações – isso certamente não os torna inutilizáveis, mas também não devem ser consideradas definições finais da experiência negra. De uma perspectiva marginal, em que a condição dos EUA aparece como central em muitos aspectos, mas não como paradigmática, a Diáspora Africana pode ser vista como o resultado de várias globalizações, não só a violenta globalização da *Middle Passage*, mas também a da rápida ascensão do império muçulmano no

Norte de África e no Oriente Médio, na Europa e Ásia Oriental, trazendo consigo enormes movimentos populacionais.

Do mesmo modo, um estudo da longa história das interações afro-asiáticas colocaria os desenvolvimentos dentro do Ocidente em uma perspectiva mais ampla (Jayasuriya e Pankhurst, 2003; Prashad, 2002). Uma perspectiva negra do Mediterrâneo levaria em conta que, pelo menos até a ascensão dos Impérios Franconiano e Muçulmano, o Mediterrâneo como espaço de intercâmbio cultural, político e econômico era muito mais importante e significativo para as culturas circundantes do que a «Europa» ou a «África». E uma compreensão contemporânea de um Mediterrâneo negro põe em evidência o fato de as comunidades negras europeias estarem ligadas à migração de uma forma muito diferente das comunidades negras americanas. Para esse último, a imigração é o fator que os separa da maioria das outras comunidades de cor. Especialmente no contexto dos EUA, a “negritude” era algo de que os grupos de imigrantes não-brancos tinham que se distanciar para entrar no *mainstream* americano. De fato, pode-se argumentar que é a existência da comunidade afro-americana como subclasse nativa que permitiu e continua a permitir essa assimilativa “mobilidade ascendente” para a branquitude [*whiteness*]. Na Europa, por outro lado, a imigração é frequentemente codificada como negra, embora o número real de imigrantes africanos seja menor em comparação com o de outros grupos e, sobretudo, a migração interna de Leste para Oeste¹⁹.

Contudo, a “maré negra”,²⁰ que atravessa o Mediterrâneo, da África à Europa, tem sido um tropo europeu consistentemente popular. Antes mesmo, em 2004, fotos de milhares de jovens rapazes da África Ocidental tentando escalar as cercas de arame farpado que separam o Marrocos africano dos enclaves espanhóis de Melilla e Ceuta trouxeram isso para o centro dos discursos sobre migração “irregular”. Desde então, os africanos “ilegais” que chegam de barco na Espanha, Itália ou Grécia têm permanecido nessa posição central²¹. Apesar do reduzido número de africanos que conseguem chegar à Europa e, em quase todos os casos, apenas para serem enviados de volta – poucas dezenas de milhares

19 Para os números atuais, ver: Instituto de Política de migração. Disponível em: <<https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/immigrant-and-emigrantpopulations-country-origin-and-destination?width=1000&height=850&iframe=true>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

20 Em inglês, “*Black tide*”. Trata-se do movimento migratório contínuo que sempre ocorreu nas fronteiras marítimas do Mediterrâneo central [N.T.]

21 Enquanto as imagens de pequenos barcos cheios, até o ponto de destruição, de corpos negros simbolizam as ameaças da migração ilegal para a Europa, quase nunca há contextualização das raízes desse movimento, muito menos do papel do neocolonialismo europeu, a exemplo, sob a forma de exploração ilegal das zonas de pesca da África Ocidental, minando a subsistência de milhares de pessoas (Cumplings, 2011).

se compararmos com a população europeia de 742 milhões (ou 513 milhões da União Europeia) – e da enorme taxa de mortalidade entre os potenciais imigrantes (o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados estima em 2.000 o número anual de mortes nas passagens do Mediterrâneo)²², a Europa tende a ver-se como vítima neste processo, como se estivesse apenas se defendendo de uma ameaça, em vez de contribuir voluntariamente para a morte em massa nas suas fronteiras.

O grande valor simbólico que a migração africana representa para a Europa reflete o papel-chave da África nos discursos europeus sobre raça, reforçada pela proximidade geográfica dos continentes e a história do colonialismo, mas também pela maneira como a sexualidade e o gênero são usados em discursos racistas: é relevante, neste contexto, que a migração da África para a Europa seja, em grande parte, de homens jovens (e no imaginário coletivo quase que exclusivamente dessa forma), ativando tropos antigos de uma masculinidade negra patológica e perigosa (Fanon, 1991). Desde os anos 1980, esses tropos alimentavam as imagens públicas da migração na Europa, que também estavam claramente divididas por gênero: o jovem africano (muitas vezes pintado como um criminoso, geralmente um traficante de drogas) representava uma migração não documentada, enquanto a migração laboral e a diferença cultural foram representadas pela mulher muçulmana de véu (El-Tayeb, 2012)²³.

À luz da contínua marginalização e silenciamento das populações negras pelos discursos hegemônicos europeus tanto acadêmicos como políticos e culturais, é de extrema importância notar que o Outro negro é um tema fundamental nos debates sobre migração europeia que, muitas vezes, são principalmente destinados a justificar o policiamento racial interno. Essa posição tem consequências muito concretas, entre elas o número desproporcionalmente elevado de vítimas negras do racismo institucional e “informal” – algo que, perturbadoramente, continua a ser negado no discurso público europeu (European Union Military Commission, 2006). Não é por acaso que o movimento *Black Lives*

22 Para números detalhados e atualizados, consultar: *Missing Migrants Project*. Disponível em: <<https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

23 Em contraste com isso, e apesar da ocasional atenção de curto prazo (e geralmente pré-guerra) dada à opressão da mulher muçulmana, a face do Islã nos Estados Unidos é masculina, mais associada ao “terrorismo” do que à cultura ou à imigração. Isso implica diferenças significativas nos discursos de medo dos EUA e da Europa que, ao mesmo tempo, partilham tropos de “choque de civilizações” e “Guerra ao Terror”, diferenças que apontam para o papel significativo do gênero em todos os discursos raciais. Enquanto a mulher muçulmana continua a ser a manifestação simbólica da migração muçulmana, o jovem raivoso (violento, sexista, homofóbico, antissemita) muçulmano adentrou cada vez mais o discurso público após o 11 de Setembro [de 2001] (*ibidem*).

Matter ressoou fortemente entre os europeus negros (e europeus de cor): homens e mulheres negros são assassinados pela polícia europeia na Alemanha, França, Portugal ou Suécia. Seja em Cova da Moura, um bairro de Lisboa, onde a maioria dos moradores negros têm raízes nas antigas colônias portuguesas como Angola, Moçambique ou Cabo Verde e enfrentam a constante perseguição policial, ou ainda, em cidades suburbanas parisienses como Aulnay-sous-Bois, onde em 2018 um policial estuprou um homem negro de 22 anos com seu cassete (Fletcher, 2015; Chrisafis, 2017; Sousa, 2019). Estes não são incidentes isolados. Em vez disso, são parte de um padrão mais abrangente de racismo antinegro fundamental para o continente e refletido em inúmeros exemplos: do personagem popular de blackface, *Zwarte Piet*²⁴, dos Países Baixos, até os tribunais na Alemanha repetidamente afirmando que a filtragem racial é um meio legal e razoável para a polícia identificar potenciais criminosos.

Embora tudo isso soe familiar partindo de um contexto norte-americano, as especificidades da configuração racial europeia também se desenvolvem aqui. Na Europa Ocidental, essas formas de racismo estrutural, muitas vezes, também miram os norte-africanos, tanto negros como não-negros, estigmatizados por sua alteridade racial e religiosa. Ou seja, a racialização como “negro” e a racialização como “africano”, às vezes, divergem, separando “árabes” norte-africanos e africanos subsaarianos, e às vezes esses processos se sobrepõem, atribuindo as mesmas características raciais a todos os africanos. Nos Estados Unidos, a relação de qualquer grupo migrante com a branquitude depende diretamente de sua relação com a negritude: afastar-se de um, se aproximando do outro, é o que significa assimilação.

Na Europa, por outro lado, a branquitude é exclusiva: enquanto a negritude é a expressão mais poderosa da alteridade racial, a não-branquitude e o estrangeirismo são considerados sinônimos. Essa definição mais restrita de branquitude conflui com o já observado deslocamento dos racismos biológicos para os racismos culturais, este último por sua vez está cada vez mais ligado a uma longa tradição de disputa religiosa, o que em parte explica o papel central que os muçulmanos adquiriram quando o tema é migração e discursos de choque de civilizações na Europa (Balibar, 2004; Casanova; 2004). O que na prática isso significa para a relação entre as populações negras e as populações

24 Traduzível como “Pedro, o Negro”, é um personagem da festa holandesa de São Nicolau (*Sinterklaas*), comumente interpretado por uma pessoa branca com o rosto pintado de preto. Sua origem é extremamente racista: em princípio, inspira-se em um demônio que se dedicava a sequestrar meninos, derrotado por São Nicolau e convertido em seu “assistente”. Por essa razão, ameaça-se os meninos que se portam mal dizendo que *Zwarte Piet* os levará num saco rumo à Espanha [N.T.].

muçulmanas na Europa (e para os europeus negros muçulmanos) depende de uma série de fatores, mas é claro que essa interação é um aspecto das relações afro-diaspóricas que permanece sendo pouco estudado, assim como o papel do (neo)colonialismo de ligar a Europa e a África. Na Europa, bem como nas Américas, as narrativas racistas e islamofóbicas se separam engenhosamente entre populações negras e muçulmanas, muçulmanas e africanas, norte-africanas e subsaarianas. Isso é inadequado em ambos os contextos, mas especialmente na Europa, onde um grande número de europeus negros é muçulmano e um grande número de muçulmanos é de ascendência africana, tornando-os alvo das formas interseccionais do racismo. Na Alemanha, em 2015, por exemplo, a chegada de quase um milhão de refugiados (em uma nação de 80 milhões), principalmente da Síria, Iraque e Afeganistão, foi direcionada à disseminação do racismo contra os chamados “Nafris”²⁵, que significa “agressores intensivos do Norte da África”, uma categoria que, por meio de filtragem racial, foi aplicada a todos os homens jovens que se parecessem norte-africanos (Lyuken, 2017).

Como a maior “minorias visível”, os muçulmanos continuam a ser os principais alvos do racismo violento e letal na Alemanha, por exemplo, como visto no ataque em 2019 na cidade de Hanau, no sul da Alemanha, que custou a vida de oito homens e mulheres muçulmanos e ciganos. No entanto, apesar do número pouco expressivo, os migrantes negros africanos têm sido, desde há muito, alvos significativos tanto da violência policial quanto de linchamentos. A Organização Não-Governamental (ONG) antirracista de maior destaque no país é a Fundação Antonio Amadeu, nomeada em homenagem a um homem negro que foi espancado até a morte por supremacistas brancos em 1990²⁶. O foco da mobilização contra a violência policial racista tem sido em torno do caso conhecido de Oury Jhallo, um refugiado de Serra Leoa que foi queimado até a morte, sob custódia da polícia, em 2005. Apesar de ter sido encontrado com as mãos e os pés amarrados à cama da cela e do alarme de incêndio ter disparado, mas sido ignorado pelos policiais presentes, uma investigação concluiu que ele tinha ateado fogo a si mesmo. A família de Jhallo e os ativistas negros têm lutado para anular o veredito de suicídio desde então, e depois de anos de incansável ativismo, as contradições mais do que óbvias na narrativa policial têm obtido amplo apoio público e um novo inquérito, mas ainda nenhum novo veredito²⁷. Mas,

25 Do alemão: *NordAFRikanische Intensivtäter* – Infratores Crônicos do Norte de África [N.T.].

26 Mais informações sobre a ONG. Disponível em: <<https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

27 Ver Iniciativa Oury Jhallo (na Alemanha). Disponível em: <<https://initiativeouryjhallo.wordpress.com>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

se olharmos para a questão das vidas e das mortes negras na Europa, temos de mencionar pelo menos 20.000 homens, mulheres e crianças que se afogaram no Mediterrâneo na última década, tornando esta a fronteira mais letal do mundo²⁸. Essas mortes não só não foram evitadas pelas potências europeias, como os esforços para salvar vidas são brutalmente reprimidos.

Constantemente infringindo a lei internacional, a União Europeia negligencia o dever de resgatar barcos de refugiados em perigo, criminaliza ONGs como o SeaWatch²⁹, que assumiu este trabalho de resgate, e ainda forçam os refugiados, ainda em águas internacionais, a voltar para o território líbio, onde são sistematicamente escravizados, torturados e estuprados e, dessa forma, contribui para a morte de milhares a cada ano. A maioria das vítimas são da África Subsaariana, e o segundo maior grupo é do Norte Africano. A capacidade da Europa de se considerar um paraíso civilizado dos direitos humanos que não vê cor, ao mesmo tempo que permite a morte em massa em suas fronteiras de pessoas que fogem da violência, incluindo a violência econômica, em grande parte causada pela Europa, reflete o quão pouco as vidas negras importam, ou o quão pouco podem importar no sistema global do capitalismo racial. O desafio pungente nas Américas, na Europa e em outros lugares é atacar esse sistema, de forma que tanto afirmem as vidas negras como honrem as mortes negras. Isso me leva à última seção deste texto: a *memória diaspórica queer*.

A VIDA QUEER DA DIÁSPORA

A memória coletiva não é apenas a chave para preservar o passado de uma comunidade, como também é a chave para o seu futuro. O que supostamente sempre tem sido, muitas vezes, modela a nossa compreensão do que será possível. Quem está incluído nesses processos públicos e coletivos de comemorações ou quem está excluído é uma questão altamente política. As comunidades diaspóricas colocam essa questão em primeiro plano, tanto no que diz respeito aos seus países de origem como às suas nações de destino. A Europa é um local especialmente interessante nesse contexto, uma vez que, para várias comunidades diaspóricas, tornar-se europeu significa ser convocado a internalizar uma narrativa histórica que apaga completamente a memória viva da colonização de uma perspectiva do colonizado.

28 Dados do Projeto *Missing Migrants*. Disponível em: <<https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

29 Mais informações sobre o resgate de refugiados. Disponível em: <<https://sea-watch.org/en/>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

Ter sido colonizado por potências europeias é uma memória trazida para o continente por meio da migração por diversas populações. Essas experiências e suas narrativas, porém, colidem com a memória europeia reprimida do colonialismo, que se expressa em uma narrativa hegemônica de que o domínio colonial foi largamente benevolente, secundário para a Europa e, mais importante ainda, sem repercussões negativas para o presente³⁰. Essa realidade de ser excluído ou descaracterizado em histórias hegemônicas, é, portanto, muitas vezes mais relevante para as comunidades diaspóricas na Europa do que o suposto desejo de se apegar a uma “pátria” idealizada – especialmente quando se começa a ver o colonialismo como parte das histórias europeias internas. Os Estudos da Diáspora Africana estão idealmente situados para quebrar o foco disciplinar dominante nas histórias nacionais, que facilitou a exclusão das comunidades europeias de cor por meio da marginalização dos laços coloniais e pós-coloniais entre a Europa e o resto do mundo. Eles também poderiam ajudar a compreender formas de organização e identificação que são translocais por natureza, ligando comunidades diaspóricas em redes rizomáticas que extrapolam fronteiras, em vez de centrarem-se na dicotomia nação anfitriã/pátria. Parte da razão pela qual esse potencial metodológico tem permanecido até agora em grande parte inexplorado dentro dos estudos de migração europeia, é uma compreensão da diáspora que se baseia em sua encarnação mais essencialista, amplificando, em vez de superando os enviesamentos nacionalistas, heteronormativos e essencialistas que frequentemente caracterizam as histórias baseadas na nação. Isso levou vários estudiosos da migração a negar categoricamente a utilidade dos estudos diaspóricos para o contexto europeu, concluindo que “as culturas hifenizadas e migratórias de hoje desenvolvem diferentes estruturas de experiência que podem tornar a compreensão tradicional da diáspora como ligada às raízes, território e parentesco, de fato, altamente questionável” (Huyssen³¹, 2003: 151).

Em contraste com essa caracterização, defendo que a diáspora é um conceito útil na forma de abordar as comunidades negras europeias. No entanto, isso se baseia em uma compreensão drasticamente diferente do termo, longe de descrever um deslocamento temporal e espacial centrado no passado, mas em direção a um deslocamento permanente e produtivo focado no futuro. A

30 Ver a declaração da União Europeia sobre o colonialismo na esteira da Conferência da ONU em Durban, em 2001, sobre racismo, ou a lei francesa, aprovada em fevereiro de 2015, que obrigava os professores do ensino secundário a enfatizar os efeitos “positivos” do colonialismo francês (revogada um ano depois, após protestos maciços (Liauzu, 2005).

31 Andreas Huyssen. *Diaspora and Nation: Migration into Other Pasts*. *New German Critique*, n. 88, 2003, pp. 147-164.

Diáspora Africana nas Américas oferece uma perspectiva diferente sobre a contextualização da diáspora dentro da nação que a citada pelos críticos europeus de estudos sobre a diáspora, na qual o “lar” perdido é um termo simbólico, se não metafórico, e não necessariamente central na criação de uma identidade da comunidade. Isso permite, para usar os termos de Edouard Glissant, substituir “identidade de raiz”, centrada nas origens e na perda, por “relação de identidade”, deixando para trás a ideia de “territórios sagrados” e movendo-se para a possibilidade de aceitar a desordem das “comunidades situacionais”, que estão ligadas por condições partilhadas em vez de sangue (Glissant, 1997).

Aqui, a comunidade diaspórica está intimamente entrelaçada com o passado e o presente das sociedades “anfitriãs”, mas é confrontada não só com a destruição sistemática de memórias coletivas anteriores à diáspora, mas também com uma memória coletiva que está explicitamente em desacordo com as comemorações oficiais do passado, levando a perspectivas radicalmente diferentes sobre a história nacional. Consequentemente, os negros americanos tiveram de encontrar formas alternativas de criar, manter e transmitir uma memória coletiva fora dos discursos nacionais oficiais que os silenciavam – esse processo e as suas teorizações são de óbvia relevância não só para as comunidades negras europeias, mas também para os europeus de cor em geral³².

Os debates contemporâneos em torno da construção de uma “memória europeia”, com o seu enquadramento necessariamente transnacional, poderiam propiciar uma oportunidade ideal de superar a frequente e deplorável segregação estrutural dos migrantes e das comunidades racializadas. No entanto, apesar do desejo declarado de integrar “estrangeiros” resistentes, até agora parece muito mais provável que o foco internalista das histórias nacionais seja, em vez disso, reinscrito em discursos pós-nacionalistas do século XXI apegados a noções naturalizadas de pureza racial europeia e do colonialismo como coisa do passado (Balibar, 2004)³³. As populações pós-coloniais na Europa desafiam

32 Ver, por exemplo: Elizabeth Alexander, “Can you be Black and look at this?”; *Black Male: Representations of Masculinity in Contemporary American Art*, ed. Thelma Golden (New York: Whitney Museum of American Art, 1994); Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America* (University of Oxford Press 1997); Gordon, Avery, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

33 Para além das contestações mais óbvias dos efeitos do colonialismo sobre os colonizados, isso inclui também episódios de políticas intraeuropeias, tais como o reassentamento massivo forçado de vários milhões de pessoas no Sudeste da Europa após a Primeira Guerra Mundial, repetido em uma escala ainda maior após a Segunda Guerra Mundial (Aly, 2003). Essas intervenções massivas podiam ser vistas como sinais da “persistência de métodos e hábitos administrativos adquiridos durante o contato com populações ‘indígenas’, que, depois de terem sido ‘projetadas’ no espaço colonial durante o período decisivo da formação do aparelho estatal republicano, foram reintroduzidas e ‘naturalizadas’ na metrópole” (Balibar, 2004: 39).

fundamentalmente essas narrativas dominantes – incluir a sua perspectiva e dar-lhes voz no debate sobre a identidade e o futuro do continente exigiria não só uma reconceitualização de uma Europa futura, mas também uma profunda revisão do seu passado.

Tal reexame da influência do Islã na Europa medieval, da longa história continental dos ciganos, do impacto do contínuo e profundo do colonialismo no “progresso” da Europa, entre outras coisas, tornaria impossível a afirmação de que as “culturas migrantes” e as culturas europeias não tiveram contato antes do período pós Segunda Guerra Mundial. Porém, até que isso aconteça, os chamados migrantes da segunda e terceira gerações (uma categoria aplicada principalmente às “minorias visíveis”, ou seja, europeus negros e europeus de cor) são constantemente confrontados com discursos que lhes negam qualquer forma de pertencimento, para além do estado absurdamente permanente de “migração”, fixando a sua identidade eternamente ao momento de chegada dos seus antepassados, criando, assim, um limbo de hibridismo puramente discursivo, em que as comunidades parecem para sempre suspensas entre “aqui” e “ali”³⁴. Esse posicionamento poderia ser descrito como *queered*, no sentido de (des)locamento, em oposição às perspectivas normativas de identidade coletiva. Europeus de cores. Uma perspectiva diaspórica *queer* [*queer diasporic perspective*] construiria, então, uma identidade coletiva que acolhesse esse deslocamento em vez de tentar apagá-lo. Como Gayatri Gopinath escreveu no seu trabalho fundacional sobre a diáspora indiana *queer*:

Suturar “queer” à “diáspora”... recupera os desejos, práticas e subjetividades que se tornam impossíveis e inimagináveis dentro de imaginários diaspóricos e nacionalistas convencionais. Uma consideração da *queerness*, em outras palavras, torna-se uma forma de desafiar ideologias nacionalistas restaurando o potencial impuro, inautêntico e não reprodutivo da noção de diáspora (2005: 11).

Isso pode ser ilustrado utilizando o exemplo dos alemães negros. Uma das histórias apagadas nas histórias nacionais e europeias é a das comunidades

34 As histórias das comunidades negras da Europa não fazem parte de nenhum currículo escolar nacional, e os Estudos Negros não existem em nenhuma universidade europeia. E mesmo onde essa história é reconhecida, como na fundação do Instituto Nacional de Estudo da Escravatura Holandesa e seu Legado (*Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis- NiNsee*) em 2003 após anos de pressão dos ativistas afro-europeus, ainda não existe um compromisso a longo prazo: desde 2011, o NiNsee enfrenta a ameaça de encerramento após perder o seu financiamento governamental. Disponível em: <<https://www.ninsee.nl/>>. Acesso em: 02 fev. 2021 (site em holandês apenas).

negras do continente, entre elas os alemães negros. A posição desses últimos ilustra o vazio das declarações de “diferença cultural” como o principal entrave à integração das comunidades, expressa, por exemplo, em programas especiais de naturalização para muçulmanos, testando suas capacidades de aderir aos “valores ocidentais” e, ao mesmo tempo, negando a relevância de outros fatores explicitamente racistas³⁵. Frequentemente, com um dos pais sendo alemão branco e um negro não-alemão e, geralmente, crescendo em comunidades majoritariamente brancas, os afro-alemães são possivelmente a comunidade alemã de cor mais bem assimilada de acordo com os padrões oficiais, isto é, no que diz respeito à “cultura”, à língua, à educação e, por último, mas não menos importante, à cidadania³⁶. No entanto, são também a comunidade geralmente percebida como a mais “não-alemã” – ao longo das décadas e por meio da divisão Ocidente-Oriente persiste a convicção obstinada de que os afro-alemães devem “realmente” vir de África ou das Américas (Gelbin; Konuk e Piesche, 1999; Kantara, 2000; Popoola e Sezen, 1999; Oguntoye; Opitz e Schultz, 1986). Enquanto a racialização implícita da germanidade como “branca” e, portanto, dos negros como um outro racial e, portanto, nacional seria uma explicação óbvia para esse aparente paradoxo, o discurso público rejeita essa análise como não tendo sentido dentro de um enquadramento discursivo moldado por um universalismo iluminista que durante séculos conseguiu declarar a raça como irrelevante, ao mesmo tempo que a tratava como de suma importância.

O caso dos afro-alemães, cuja presença aparece como oximorônica dentro da nação e igualmente dissonante dentro da narrativa diaspórica africana, também ilustra, no entanto, como conceitos alternativos de identidade diaspórica podem ser acionados com sucesso para contestar múltiplas formas de exclusão. Há muitas maneiras pelas quais uma base histórica de uma comunidade contemporânea em construção pode ser alcançada. O desejo de criar uma história e identidade “real”, autêntica e tangível é, sem dúvidas, uma reação relevante

35 Por exemplo, como observamos as discussões alemãs em torno do “teste de naturalização”, destinado especificamente aos muçulmanos candidatos à cidadania que são suspeitos de não partilharem “valores ocidentais”, como a tolerância em relação à homossexualidade e o compromisso com a igualdade das mulheres – a aceitação desses valores é supostamente “testada” no processo. Embora esse discurso tivesse muitas das características de uma farsa – claramente muitos, se não a maioria, dos alemães não passariam no teste –, as discussões públicas em torno dele tiveram consequências muito sérias para a maior minoria religiosa da Alemanha, estigmatizando-a ainda mais como antidemocrática e pré-moderna. Disponível em: <<https://www.csmonitor.com/2006/0410/p01s04-woeu.html>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

36 Enquanto “Afro-Alemão” e “Alemão Negro” “foram utilizados, em grande parte, intercambiavelmente por militantes, é importante notar que na prática a definição de “Negro” era mais inclusiva, como evidenciado no importante papel dos militantes alemães sul-asiáticos, como Sheila Mysorekar.

ao duplo deslocamento dos afro-alemães, mas também é evidente um afastamento dos conceitos essencialistas de lar em direção a um acolhimento desses deslocamentos (El-Tayeb, 2011). Isso não impede a procura pelas raízes, por um senso de história em que as posicionalidades no presente possam ser baseadas. No entanto, essa história é construída mediante o que poderia se chamar uma “memória queer”, que se relaciona diretamente com o papel central dos posicionamentos feministas negros e transnacionais no interior da comunidade afro-alemã, salientando mais uma vez o papel chave do gênero e da sexualidade nos discursos de raça e nação. Terminarei esboçando brevemente como a mobilização dos discursos feministas transnacionais e diaspóricos de ativistas negras e alemães pode ser útilmente analisada por meio da abordagem interseccional da crítica *queer of color*. Creio que esta abordagem pode oferecer novos impulsos aos estudos sobre os europeus de cor e sobre a Diáspora Africana para além do exemplo alemão.

Em meados da década de 1980, surgiu um movimento afro-alemão que reivindicava uma identidade como negro e alemão (um exemplo perfeito de um oxímoro para os alemães brancos) e como parte de uma Diáspora Africana maior. A forma particular que o movimento negro na Alemanha tomou foi possível graças às intervenções do Feminismo Terceiro-Mundista dos Estados Unidos nos discursos nacionalistas revolucionários dos anos 1960 e 1970, desconstruindo efetivamente a identidade pura, autêntica e masculina do sujeito diaspórico³⁷. Esse discurso espalhou-se para além das fronteiras dos Estados Unidos, inspirando organizações feministas negras em outras partes da diáspora e especialmente na Alemanha, onde as primeiras expressões coletivas de uma consciência negra alemã aconteceram num contexto explicitamente feminista³⁸. O movimento afro-alemão tentou criar um sentido de um passado compartilhado e uma memória comunitária dentro da nação, mas ao mesmo tempo para além dela. Esse processo envolveu a criação de uma genealogia que se afasta o

37 Ver, por exemplo: Audre Lorde, *Sister Outsider* (New York: Crossing Press 1984); Combahee River Collective, “A Black Feminist Statement,” *All the Women Are White, All the Blacks Are Men But Some Of Us Are Brave: Black Women’s Studies*, eds. Gloria T. Hull; Patricia Bell Scott; Barbara Smith. (Old Westbury, NY: The Feminist Press, 1982); *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, eds. Gloria Anzaldúa/Cherrie Moraga (Watertown, MA: Persephone Press, 1981) 210-218.

Para uma teorização dessas intervenções: DWight A. McBride 2007 e Roderick F. Ferguson, *Aberrations in Black. Toward a Queer of Color Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press 2004)

38 Para mais informações: Anne Adams, “The Souls of Black Volk”; *Not So Plain as Black and White: Afro-German Culture and History, 1890-2000*, eds. Patricia Mazon/Reinhild Steingroever (Rochester: Rochester University Press, 2005, pp. 209-228; Fatima El-Tayeb, “If You Cannot Pronounce My Name, You Can Just Call Me Pride”. Afro-German Activism, Gender, and Hip Hop”, *Gender & History*, v. 15, n. 3, nov. 2003, pp. 460- 486.

máximo possível das noções essencialistas de “raízes, território e parentesco”: enquanto as relações de sangue, as histórias criadas por meio das linhagens familiares dos pais, são de importância variada para os alemães negros como indivíduos, um senso de uma comunidade e história afro-alemães foi, em grande parte, baseada na experiência partilhada na nação anfitriã.

O sentido de uma presença africana diaspórica contínua na Alemanha, e a existência de antepassados é construir em torno de um grupo de pessoas que raramente partilhavam laços familiares ou mesmo culturas a priori, mas que são, se não uma comunidade de escolha, uma comunidade de identificação escolhida. Esse tipo de construção de comunidade poderia ser chamado de *queer*, em parte porque um sentido de comunidade e família para além dos laços de sangue é mais pronunciado na comunidade *queer* e teorizado mais detalhadamente dentro da teoria *queer*. O valor desta última como estratégia política é contestado, especialmente, entre as comunidades de cor, que têm investimentos muito diferentes em questões de identidade e subjetividade do que os autores frequentemente brancos e de classe média que dominam a teoria *queer*. No entanto, comunidades étnicas e sexuais partilham o empenho em potencial de desnaturalizar e tensionar categorias identitárias essencialistas.

Essa inquietação partilhada encontra a sua expressão mais explícita na crítica *queer of color*, uma escola de pensamento e prática situada expressamente na tradição feminista das mulheres de cor que moldou de forma tão decisiva a comunidade afro-alemã. Suposições normativas e desafiadoras presentes na teoria *queer* e nos *black studies* são o alvo da crítica *queer of color*, que almeja “elaborar os termos de uma potencial libertação” (Walcott³⁹, 2005: 91), fundamentando uma crítica *queer* à heteronormatividade, incluindo a presente nos estudos negros e diaspóricos, para uma compreensão do papel central da raça e da classe nesses sistemas:

[A] mobilização da diferença pelas mulheres do feminismo de cor e da crítica *queer of color* [pretende] não apagar os diferenciais de poder, valor e morte social dentro e entre grupos, como num modelo multiculturalista, mas destacar tais diferenciais e tentar fazer o trabalho problemático de forjar uma política de coalizão através dessas diferenças (Ferguson e Hong, 2011: 09).⁴⁰

39 Rinaldo Walcott. Outside in Black Studies: Reading from a Queer Place in the Diaspora. In: E. Patrick Johnson; Mae G. Henderson (Orgs.). *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, Duke University Press, 2005.

40 Ver também: Muñoz, José Estaban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press; Ferguson 2004; Gopinath 2005; E. Patrick Johnson/Mae G. Henderson, *Black Queer Studies. A Critical Anthology* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

Acredito que a crítica *queer of color* pode oferecer ferramentas metodológicas úteis para a exploração da Europa negra, em parte, devido às condições particulares da Diáspora Africana lá, que esbocei anteriormente, mas também porque ativistas da comunidade europeia, sem necessariamente refletir teoricamente sobre isso, utilizam estratégias *queer* para rearranjar continuamente os componentes das identidades supostamente estáveis atribuídas a eles (El-Tayeb, 2011). A percepção de que a identidade não é natural, mas sim altamente performativa (tanto no sentido da performance quanto da performatividade) é uma consequência da luta diária por sobrevivência em um sistema que não deixa espaço para comunidades racializadas. Esse ativismo mostra que a investigação crítica de identidades como a “negra” não implica necessariamente um recuo em relação a noções de identidade politicamente carregadas, mas, pelo contrário, pode ser uma estratégia para criá-las. Em vez disso, como Judith Butler argumentou, enquanto:

A noção de sujeito...já não é um dado certo, já não é presumida, isso não significa que não tem significado para nós, que não deve ser pronunciado. Pelo contrário, significa apenas que o termo não é simplesmente um bloco de concreto no qual nos apoiamos, uma premissa incontestável como argumento político. Pelo contrário, o termo tornou-se um objeto de atenção teórica, algo pelo qual somos obrigados a prestar contas (Butler, 2001: 419).

Essa, penso eu, deveria ser a nossa posição em relação ao “sujeito negro”, uma constante investigação crítica, tendo em vista a *des-* e reconstrução do sujeito e não a sua abolição. Experiências diaspóricas “marginais” podem irritantemente desordenar os conceitos de identidade negra consolidados, mas creio que o fazem de forma produtiva no fim das contas. Certamente existem mais perguntas do que respostas e é provável que sempre seja assim, mas se é o processo de investigação criativa que constitui uma identidade da Diáspora Africana, fazer essas perguntas só pode trazer benefícios ao invés de ameaças à unidade da comunidade negra.

Idealmente, o questionamento sobre os limites da negritude ajudará a manter os estudos da diáspora um campo dinâmico de trocas e, nesse processo, a experiência negra na Europa pode ter muito a contribuir.

Referências

- AL JAZEERA. *Shock in India over mob attack on Tanzanian student*. A Jazeera English, 23 fev. 2016. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/news/2016/02/anger-india-mob-attack-tanzanian-student-160205141006483.html>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

- AL-KHAMR, Hana. *The outrageous racism that 'graced' Arab TV screens in Ramadan*. 1 jul. 2018, Al Jazeera English. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/outrageous-racism-graced-arab-tv-ramadan-180616134620046.html>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- ALVES, José Augusto Lindgren. A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 45, ed. 2, jul./dez. 2002, pp. 198-223. DOI: <<https://doi.org/10.1590/S0034-73292002000200009>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- ALY, Götz. *Rasse und Klasse. Nachforschungen zum deutschen Wesen*. Frankfurt, Fischer, 2003.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA, Stanford University Press, 2003.
- BACCHETTA, Paola; FALQUET, Jules e ALARCÓN, Norma. Introduction au “Théories féministes et queers décoloniales: interventions chicanas e latinas états-uniennes”. *Les Cahiers du CEDREF*, Paris, n. 18, 2011, pp. 07-40.
- BALIBAR, Etienne. *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004. ISBN 9780691089904.
- BUTLER, Judith. “The Ende of Sexual Difference?” In: BRONFEN, Elizabeth e KAVDA, Misha (orgs.). *Feminist Consequences: Theory for the New Century*. New York: Columbia University Press, 2001.
- CANADA: *UN expert panel warns of systemic anti-Black racism in the criminal justice system*. [S. l.], 2016. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=20736&LangID=E>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- CASANOVA, José. Religion, European secular identities, and European integration. *Eurozine*, Viena, 29 jul. 2004, pp. 01-14. Disponível em: <<https://www.eurozine.com/religion-european-secular-identities-and-european-integration/?pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- CHRISAFIS, Angélique. French police brutality in spotlight again after officer charged with rape. *The Guardian*, Paris, 6 fev. 2017, pp. 01-01. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2017/feb/06/french-police-brutality-in-spotlight-again-after-officer-charged-with1>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- CUMMINS, Christian. West Africa Sees Ever More Fishing Boats From Europe: ‘Partnership Agreements’ allow the EU to pay for access to fisheries. *The Vienna Review*, [S. l.], 11 jun. 2011, pp. 01-01. Disponível em: <<https://www.theviennareview.at/archives/2011/west-africa-sees-ever-more-fishing-boats-from-europe>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- EDWARDS, Brent H. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- EL-TAYEB, Fatima. *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

- _____. Gays who cannot properly be gay: Queer Muslims in the neoliberal European city. *European Journal of Women's Studies*, [S. l.], 27 fev. 2012, pp. 79-95. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1350506811426388>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- _____. The Birth of a European Public: Migration, Postnationality, e Race in the Uniting of Europe. *American Quarterly*, v. 60, n. 3, set. 2008, pp. 649-670.
- EUROPEAN UNION MILITARY COMMISSION. Office for Official Publications of the European Communities. *Annual Report 2005 – Part 1*. Luxembourg, 2006. Report. European Communities.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Weidenfeld, 1991.
- FERGUSON, Roderick A. e HONG, Grace K. *Strange Affinities. The Gender and Sexual Politics of Comparative Racialization*. Durham, NC, Duke University Press, 2011.
- FLETCHER, James. They hate black people. *BBC News*, 23 abr. 2015. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/magazine-32419952>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- GELBIN, Cathy; KONUK, Kader e PIESCHE, Peggy (eds.). *Aufbrüche: Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland, Königstein*, Ulrike Helmer Verlag, 1999.
- GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997. Disponível em: <<http://sideroom.org/o/wp-content/uploads/edouard-glissant-poetics-of-relation-1.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- GOPINATH, Gayatri. *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham, NC, Duke University Press, 2005, p. 247. Disponível em: <https://www.academia.edu/3599522/Impossible_Desires_Queer_Diasporas_and_South_Asian_Public_Cultures_by_Gayatri_Gopinath>. Acesso em: 13 set. 2020.
- HALL, Stuart. Europe's Other Self'. *Marxism Today*, v. 42, n. 8, August 1991, pp. 18-19.
- HANCOCK, Ian. *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Slavery and Persecution*. Ann Arbor, Karoma Press, 1987.
- HUYSEN, Andreas. Diaspora e Nation: Migration into Other Pasts. *New German Critique*, n. 88, 2003, pp. 147-164. *JSTOR*. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3211163>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- JAYASURIYA, Shihan De S. e PANKHURST, Richard. (eds), *The African Diaspora in the Indian Ocean*, Trenton, NJ, Africa World Press, 2003.
- KANTARA, Jeanine. Schwarz. Und deutsch: Kein Widerspruch? Für viele meiner weißen Mitbürger schon. *Die Zeit*, July 9, 2000, [s. p.].
- LIAUZU, Claude. "Colonialisme: une loi contre l'histoire". In: *Le Monde Diplomatique*, April 2005, p. 28.
- LYUKEN, Jörg. The word 'Nafri' and why it is causing such a stir in Germany. *The Local*, Germany, jan.2017, pp. 01-01. Disponível em: <<https://www.thelocal.de/20170102/the-word-nafri-and-why-it-is-causing-such-a-stir-in-germany>>. Acesso em: 02 fev. 2021.

- OGUNTOYE, Katharina; OPITZ, May e SCHULTZ, Dagmar (eds.). *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin, Orlanda, 1986.
- PATTERSON, Tiffany Ruby e KELLEY, Robin D.G. *Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World*. *African Studies Review*, v. 43, n. 1, Abril de 2000, pp. 11-45.
- PRASHAD, Vijay. *Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity*, Boston, Beacon Press, 2002.
- POPOOLA, Olumide e SEZEN, Beldan. *Talking Home: Heimat aus unserer eigenen Feder*. Amsterdam, Blue Moon Press, 1999.
- ROBINSON, Cedric. *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.
- SOUSA, Ana Naomi. *Portugal police officers sentenced in unprecedented trial*. *Al Jazeera*, Portugal, p. 1-1, 3 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/news/2019/05/portugal-police-officers-sentenced-unprecedented-trial-190521121012100.html>>. Acesso em: 13 fev. 2021.
- SOYSAL, Yasemin Nuhoglu. *Citizenship and identity: living in diasporas in post-war Europe?*. *Ethnic and Racial Studies*, [s. l.], v. 23, 2010, pp. 01-15. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/014198700329105>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- SWANA ALLIANCE (EUA). *What is SWANA?*. In: *SWANA ALLIANCE (EUA)*. About. [S. l.], 2020. Disponível em: <<https://swanaalliance.com/about>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- TAIWO, Olufemi. *Exorcising Hegel's Ghost: Africa's Challenge to Philosophy*. *African Studies Quarterly*, v. 1, n. 4, 1998. Disponível em: <<http://asq.africa.ufl.edu/files/Vol-1-Issue-4-Taiwo.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2021.
- WALCOTT, Rinaldo. *Outside in Black Studies: Reading from a Queer Place in the Diaspora*. In: E. Patrick Johnson; Mae G. Henderson (Orgs.). *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, Duke University Press, 2005.
- WRIGHT, Michelle. *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*, Durham, Duke University Press, 2004.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

EL-TAYEB, Fatima. A vida *queer* da diáspora: negritude na Europa *colorblind*. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 995-1017.

Seção Especial: Diásporas africanas:
enfoques e perspectivas



A pesquisa em Ciências Sociais e Humanas na/sobre África: buscando por alternativas

Augustin F. C. Holl¹

Tradução: Carolina Nascimento de Melo²

Revisão da tradução: João Paulo Ferreira³

Resumo: Quais as condições para uma contribuição genuína dos africanos para o conhecimento na África e sua diáspora nas pesquisas em ciências sociais e humanidades? Como são implementadas as agendas de pesquisas e como os cânones são escolhidos? Este artigo retoma essas difíceis e intrincadas questões, baseando-se em uma abordagem de estudos científicos e experiência pessoal. A estrutura da investigação acadêmica varia consideravelmente entre os países, porém, não deixa de ser um dispositivo resistente, tornando as tentativas de genuína cooperação científica e acadêmica extremamente difíceis. Na maioria dos casos, essas tentativas se inscrevem em relações entre dominantes/dominados. Aqueles que possuem os recursos definem as agendas de pesquisa e os cânones válidos, e controlam o campo de conhecimento – particularmente, a respeito do financiamento para as pesquisas e meios de publicação. As estratégias por parcerias mais equilibradas e agendas alternativas sempre fizeram parte do cenário de pesquisa, porém, foram e ainda são sistematicamente marginalizadas nos

-
- 1 Departamento de Antropologia e Etnologia, Escola de Sociologia e Antropologia, Centro de Pesquisa de África, *Belt and Road Research Institute*, da Xiamen University – Fujian – China – gaochang@xmu.edu.cn
 - 2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil – melo.n.carolina@gmail.com
 - 3 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Paulo – Brasil – joapauloferreira@outlook.com

círculos acadêmicos ocidentais. Novas parcerias com potências mundiais emergentes e não-coloniais – China, Brasil e Índia – são sugeridas, a fim de apresentar possibilidades relativas a formas de colaboração mais justas e equitativas.

Palavras-chave: África; ciências sociais; arqueologia; alternativa; parceria; China.

Social Science and Humanities Research in and on Africa: Searching for Alternatives

Abstract: *What are the conditions for genuine contribution of Africans to knowledge in Africa and its diaspora social science and humanities research? How are research agendas set and how are their canons implemented? This paper addresses these two difficult and intricate questions relying on a science-studies approach and personal experience. The structure of academic research varies considerably between countries but is nonetheless a very resilient apparatus, making attempts at genuine scientific and academic cooperation between Euro-Americans and Africans, extremely difficult, turning them in most of the cases into a dominant/dominated relationship. Those controlling the resources set the research agenda and validation canons, and control the knowledge field – funding for research and publications outlets –. Searches for more balanced partnerships and alternative agendas have always been part of the research landscape but they have been, and still are systematically marginalized in Western Academic circles. New partnership with the new emerging world non-colonial tainted world powers, – China, Brazil, India – is suggested to offer possibilities for fairer and more equitable collaborative research.*

Keywords: Africa; social sciences; Archaeology; Alternative; partnership; China.

Introdução

O domínio de pesquisa que abrange as ciências sociais e humanas na África é muito amplo. O movimento contínuo e crescente em direção à interdisciplinaridade torna o delineamento das linhas e a demarcação destas ainda mais difícil. Terá então que depender de uma definição operacional minimalista. Consequentemente, as ciências humanas e sociais incluem todas as formas de pesquisa científica e filosófica voltadas para a compreensão e explicação da condição humana. Algumas – aqui chamadas de ciências históricas – como paleoantropologia, pré-história, arqueologia e história, tratam das dimensões do tempo.

Outras, como é o caso da geografia, pesquisas de habitat, arquitetura, focam na dimensão espacial. Ainda outras, como antropologia, linguística, psicologia, demografia, sociologia e ciência política etc., exploram os padrões dinâmicos sincrônicos das sociedades humanas.

Antes de prosseguir e para fins de esclarecimento, é importante dissociar o lado criativo das humanidades – pintura, escultura, música, literatura, teatro, cinema etc. – dos esforços acadêmicos desenvolvidos para observar, estudar e analisar essas produções da mente humana. Esses são campos de pesquisa importantes nos quais o escritor não tem competência. Treinado inicialmente em história e antropologia, ele mais tarde mudou para a arqueologia antropológica e hoje é uma mente errante e curiosa.

Como sugerido no título por “África” – em vez de africano –, o artigo focaliza na genealogia da produção de conhecimento acadêmico sobre a África e seu povo (Nietzsche, 2005; Mudimbe, 1988), bem como suas mudanças ao longo do tempo. Essa produção de conhecimento remonta ao Egito faraônico, ao período greco-romano (Bernal, 1987; 1991; 2006; Mveng, 2005), ao período clássico árabo-moslem e também à China dinástica. A alteridade cultural – striking differences – está na base dos encontros entre mentes moldadas por diferentes práticas cognitivas e perceptivas. Diferenças percebidas em padrões de comportamento, hábitos alimentares, códigos de vestimenta, estilos de habitação etc., poderiam ter sido elogiadas – bondade, simplicidade, simpatia, generosidade – ou condenadas – canibais, selvagens, bárbaros etc. As narrativas de viagens e relatórios de exploradores e aventureiros europeus moldaram a percepção dos “outros” das elites das sociedades donatárias e influenciaram suas atitudes. A combinação de todos esses gêneros levou à formação da “biblioteca colonial”⁴.

1 – Biblioteca Colonial e hegemonia euro-americana

No que concerne à África, a *intelligentsia colonial* realizou pesquisas fundamentais e aplicadas em quase todos os campos das ciências sociais e humanas. A maioria desses homens e dessas mulheres eram administradores, soldados, oficiais militares, médicos, enfermeiros, missionários etc., do aparato colonial. Alguns tornaram-se estudiosos renomados em seus respectivos campos e contribuíram para a fundação de programas de Estudos Africanos em universidades e instituições de pesquisa europeias e norte-americanas.

4 “Colonial Library” é um conceito desenvolvido pelo filósofo V. Y. Mudimbe e se refere aos textos e epistemologias criados por viajantes europeus que construíam África como um símbolo de alteridade e inferioridade (Mudimbe, 1988) [N/T].

Diferentes escolas, museus, instituições de pesquisa e tradições acadêmicas surgiram na Europa – Berlim, Londres, Paris, Roma, Viena – e América do Norte – Harvard e Columbia.

O difusionismo estava no auge (Hegel, 1837; Ratzel, 1881-1891). Com algumas variações entre os autores, a África era vista como um continente que recebia todas as inovações das populações vizinhas – essencialmente, do Oriente Próximo – por meio de migrações diretas e/ou influência tecnológica.

Os principais temas da Biblioteca Colonial – hierarquia de raças, civilizações e culturas – foram contestados e combatidos inicialmente por intelectuais da diáspora do Caribe e da América do Norte (Antenor Firmin, W. E. B. Du Bois, Sylvester Williams), e posteriormente da África (Cheikh Anta Diop).

As instituições modernas de ensino superior criadas na África foram primeiramente extensões de universidades europeias e de missões cristãs. Achimota College na Gold Coast, Makerere em Uganda, Ibadan na Nigéria, foram as primeiras a funcionar na África subsaariana durante o período colonial. Algiers University, Dakar University, e a University of Cameroon – French Foundation of Higher Education in Cameroon, extensão da Academia de Bordéus –, criadas mais tarde, foram todas instituições francesas nas suas ex-colônias.

A pesquisa arqueológica é, sem dúvida, um desdobramento da colonização europeia. Comunidades nativas africanas desenvolveram diferentes formas e canais para acessar e reviver o passado. Essas diferentes abordagens do passado podem ser sintetizadas para gerar uma compreensão mais ampla e rica das vidas dos africanos no passado?

Este é, precisamente, um dos elementos centrais do desafio das perspectivas pós-coloniais sobre a arqueologia da África e, por extensão, a pesquisa em ciências sociais. O desenvolvimento inicial da pesquisa arqueológica na África foi resultado de conflitos, tensões e negociações dentro da tecnoestrutura colonial. Entre o final do século XIX e início do século XX, não havia currículo arqueológico coerente e bem articulado em parte alguma. No entanto, a pesquisa arqueológica foi conduzida por mentes ousadas e brilhantes, na Europa e na África. Sem uma metodologia padrão e objetivos precisos, a arqueologia “pré-histórica” foi alimentada por grandes controvérsias. O desenvolvimento de uma visão mais secular da história humana, a teoria da “seleção natural”, a validade das narrativas bíblicas, o surgimento de nacionalismos europeus e a bem assentada “divisão primitivo/civilizado” foram suas forças motrizes.

Essas visões de mundo ajudaram a moldar as mentes de praticamente todos os arqueólogos que trabalharam na África Ocidental até a Segunda Guerra Mundial. Uma mudança radical para os dados de campo ocorreu no início dos

anos 1950 com a criação de instituições de pesquisa e o treinamento de arqueólogos profissionais. Paradoxalmente, e por razões compreensíveis, a arqueologia da África Ocidental não foi afetada pela ascensão dos nacionalismos africanos e pelo movimento em direção à independência. A entrada de maior número de africanos no campo teve resultados mistos: comunicação deficiente entre acadêmicos africanos; uma tendência de confiar em ex-potências coloniais que mantinham o controle rígido do campo e praticamente nenhum apoio africano interno significativo para a pesquisa arqueológica.

As agendas de pesquisa eram exatamente as mesmas. Por exemplo, o programa de arqueologia de campo do famoso local de Awdaghost em Gana Antiga – Missão Tegdaoust – liderado por Jean Devisse e Serge Robert, do departamento de História da Dakar University, estava interessado em rastrear a influência árabe e norte-africana no surgimento da urbanização em África Ocidental (Holl, 2006a). Louças vítreas de origens mediterrâneas e do norte da África foram analisadas minuciosamente (Chaleix, 1985), enquanto a cerâmica feita localmente foi negligenciada e permaneceu intocada. As mesmas restrições podem ser aplicadas a um antigo enclave colonial, o Instituto Britânico na África Oriental, cuja agenda inicial de pesquisa arqueológica defendeu as origens do Oriente Médio da civilização Swahili na África Oriental (Holl, 1995, 2006; Schmidt e Patterson, 1995). A estrutura da pesquisa arqueológica europeia na África é claramente de base nacional e uma extensão do alcance europeu, com subtítulos recorrentes como: “Contribuições britânicas para...”; “50 anos de arqueologia francesa na África...”; “Contribuições polonesas para...”; “Contribuições suíças para...”; “Contribuições belgas para...”; “Contribuições alemãs para...”, entre outros (Holl, 2006b). Cada uma dessas entidades, com razão, promove suas realizações. No entanto, tais compreensíveis atitudes geralmente causam mal-estar intelectual, conforme veiculado em uma revisão de *Researching Africa's Past: New Contributions from British Archaeologists*, editado por Peter Mitchell, Anna Haour e John Hobart:

O subtítulo imediatamente chamou minha atenção. É verdade que na arqueologia africana (como em outros campos de conhecimento) geralmente estamos cientes das nacionalidades e filiações de nossos colegas, mas idealmente não permitimos que isso influencie nossa avaliação de seu trabalho ou a forma como debatemos, compartilhamos conhecimento e avançamos o assunto, seja por meio de colaboração formal no campo ou laboratório ou por meio de troca informal. É igualmente verdade que a prática às vezes fica aquém do ideal, como quando se ouve falar de rivalidade imprópria

entre instituições ou seus órgãos de financiamento sobre concessões de sítio, ou ciúme sobre «propriedade» dos resultados e publicidade. Talvez as agências científicas nacionais e os burocratas e políticos que controlam seus fundos tenham direito a uma medida de autocongratulação ocasionalmente. Mas entre nós, verdadeiros pesquisadores comprometidos com a busca do conhecimento, agitar bandeiras não é considerado uma boa forma (Sutton, 2005: 55).

Os ideais de debates abertos e sem preconceitos, avaliação livre e responsável dos resultados da pesquisa e promoção coletiva do conhecimento são atraentes, nobres, mas um mito útil. Pesquisa genuína, debates vigorosos, preconceitos, antagonismo, bem como destruição acontecem nas instituições acadêmicas. A negação da estrutura *demic* das comunidades acadêmicas, com suas redes embutidas de poder e privilégio acadêmico, é uma estratégia pobre para naturalizar uma ordem social existente (Bourdieu, 1984; Bude, 1973). A realidade é bem diferente (Holl, 2009; Schmidt, 2009; Stahl, 2010; Karega e Schmidt, 2010). Qualquer tentativa de trazer à tona as práticas ocultas e não ditas que ainda atormentam a pesquisa em ciências sociais na África é recebida por uma enxurrada de negações. Com a tarefa de escrever uma resenha de *Postcolonial Archaeologies in Africa*, editado por P. Schmidt (2009), Stahl (2010) divulga o conteúdo do livro em precisamente 111 palavras, como segue:

As contribuições para o volume incluem testemunhos pessoais de carreira (capítulos de Chami; Kusimba; Holl; Ndlovu); «descrições densas» de trabalho de campo e negociações comunitárias (capítulos de Bugarin; Denbow e Mosothwane; Walz); estudos de caso focados no Estado-nação ou instituições regionais frente ao treinamento disciplinar e/ou práticas de herança cultural (Karega-Munene no Quênia; Holl e separadamente McIntosh na África Ocidental francófona; Rowlands nas pradarias de Camarões; Schmidt na Eritréia; Segoby na África do Sul), e um ensaio de conclusão de Faye Harrison, uma antropóloga sociocultural (Stahl, 2010: 167).

A resenha do livro deveria avaliar os pontos fortes e fracos dos artigos dos colaboradores. Eles têm diferentes trajetórias de formação, vêm de diferentes áreas geográficas e culturais, com diversas pesquisas e origens institucionais, e estão compartilhando suas experiências pessoais de pesquisa e vida em instituições acadêmicas. Em vez disso, Stahl (2010) usou sua análise para lançar uma introdução de P. Schmidt de ataque frontal. Para ela, os capítulos do livro “variam de envolventes e reflexivos a mal focados e tortuosos. Alguns lidam de

forma robusta com as dimensões estruturais e institucionais de poder/conhecimento, enquanto outros reduzem sua dinâmica complexa a uma narrativa de heróis e vilões” (Stahl, 2010: 167).

Não é nenhuma surpresa que os contribuintes de *Postcolonial Archaeologies in Africa* tenham ficado chocados com a atitude enganosa, paternalista e desdenhosa da professora Ann Stahl. Todos os contribuintes do volume escreveram uma breve declaração intitulada *Silencing Voices in Africa Archeology: Statement by Contributors* e solicitaram que Karega Munene e Peter Schmidt (2020) fornecessem uma maior elaboração. Essa resposta descreve as principais facetas das mentalidades em jogo. O silenciamento de acadêmicos africanos com diferentes perspectivas opera por meio de não citações, revisões tendenciosas por pares e críticas abrasivas de livros.

O silenciamento de estudiosos africanos que não fazem parte da corrente dominante ocidental é uma condição que ainda persiste durante a era pós-colonial. O silenciamento ocorre quando os estudiosos oferecem pontos de vista diferentes daqueles familiares aos acadêmicos ocidentais e quando a revisão por pares se torna um disfarce para desfavorecer esses pontos de vista não ortodoxos. Muito mais preocupantes são as tentativas conscientes de silenciar aqueles que desafiam os paradigmas bem estabelecidos que se enraizaram especificamente durante a era colonial e que se mantiveram desde então (Karega-Munene e Schmidt, 2010: 327).

2 – A busca por alternativas

A promoção de alternativas às perspectivas eurocêntricas nas ciências humanas e sociais na África não é um fenômeno novo (Boddy-Evans, 2020; Holl, 1995; Schmidt e Patterson, 1995). Essas ideias se fundiram sob o conceito de pan-africanismo em meados do século XIX para combater a desumanização dos africanos, lutar contra a escravidão e promover a libertação do continente do colonialismo. Edward Blyden, Marcus Garvey, W. E. B. Du Bois, Frederick Douglass, J. A. Beale Horton, J. E. Caselary Hayford, M. Robinson Delany, H. Sylvester Williams, G. Padmore, A. Césaire, L. S. Senghor, Walter Rodney, Cheikh Anta Diop, entre outros, foram algumas das figuras conhecidas que promoveram visões alternativas das contribuições do povo negro para a história mundial e o patrimônio cultural. A pesquisa ao longo da vida de Cheikh Anta Diop e seu ativismo político foram dedicados a desmascarar as construções coloniais no passado da África (Diop, 1954). Outra iniciativa acadêmica sem envolvimento

do pan-africanismo apoiou visões alternativas sobre a história do Egito faraônico (Bernal, 1987). Muitos estudiosos africanos e especialistas em pesquisa em ciências sociais na África carregam suas próprias agendas alternativas em seus respectivos campos de especialização, contando com uma ampla gama de conceitos de mobilização: libertação, anti-imperialismo, anti-neo-colonial, pós-colonial ou decolonial. Uma adesão a uma determinada escola de pensamento ou postura ideológica, por mais importante que pareça nos círculos acadêmicos, é de fato irrelevante. Fundamentalmente, o que importa é definir uma agenda de pesquisa pragmática que faça a diferença.

Cerca de 60 anos após a onda de independências africanas, é preciso fazer uma pausa e refletir. As instituições de Bretton-Woods – o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e, mais recentemente, a Organização Mundial do Comércio – estabeleceram as regras e impuseram o capitalismo liberal como norma. A desregulamentação e o *laissez-faire* provaram ser processos ambivalentes. Qual é o lugar dos Estados africanos independentes em tal sistema internacional? Alguns, como é o caso dos países francófonos da África Ocidental e Central, estão presos na rede neocolonial de seus ex-colonizadores. Sua moeda nacional, o franco CFA, controlado pelo governo da França, é um caso emblemático de dominação neocolonial. Sem necessariamente ter que cortar laços com as antigas potências coloniais, é hora de explorar novas parcerias com a Ásia e a América do Sul.

Defendemos veementemente o fim das *huis-clos*⁵ com nossos colegas euro-americanos. O mundo está aberto a todos, e eles têm direito às suas próprias visões e cosmovisões. A dominação colonial do passado, a riqueza e o desequilíbrio institucional que presidiram à atual satelização e dependência dos pesquisadores africanos não colocam *ipso-facto*⁶ os colegas euro-americanos na posição de guardiões da pesquisa em ciências sociais na África. Infelizmente, os países africanos não estão dispostos a apoiar a pesquisa em ciências sociais na África e preferem contar com equipes de pesquisa estrangeiras. Muitos temem uma radicalização ideológica de jovens e estudantes a qual eles consideram que pode ser desencadeada por pesquisas críticas em ciências sociais. Outros afirmam haver prioridades diferentes, excluindo pesquisas em ciências sociais fundamentais e aplicadas. A maioria se sente confortável com equipes de pesquisa estrangeiras recrutando um ou dois pesquisadores locais, no que os colegas camaroneses chamam de “política de coleta de migalhas”.

5 Do francês, significa “de portas fechadas” [N/T].

6 Do latim, significa “pelo próprio fato”, ou seja, certo efeito que é consequência direta de uma ação [N/T].

A História Geral da África

Depois de um confronto longo e, em alguns casos, violento, a África começou a se libertar da dominação colonial. A onda de independências atingiu o pico no início dos anos 1960. Os currículos das escolas precisavam ser atualizados com urgência e é nesse contexto que o projeto de redação da História Geral da África foi desenhado e lançado como alternativa à *biblioteca colonial*. A História Geral da África, da UNESCO, é uma coleção de oito volumes, publicada entre 1981 e 1995. Os volumes são organizados em uma sequência cronológica, cada um coordenado por um ou dois editores. Em seu prefácio, A. M. M'Bow, então Diretor Geral da UNESCO, resume o que está em jogo na redação dos oito volumes. Sua apresentação é articulada em uma série de questões-chave, incluindo “a negação” da história, o continente “balcanizado”, a gênese do projeto, suas ambições científicas, o imperativo de uma ampla circulação e distribuição da obra publicada. Esses pontos principais são explorados a seguir.

A negação da história

Séculos de escravidão, seguidos de conquistas destrutivas e dominação colonial geraram concepções peculiares dos africanos, seu passado, sua posição no mundo, seu futuro etc. Apesar das contribuições importantes de um pequeno número de estudiosos – Leo Frobenius, Maurice Delafosse, Arturo Labriola – mencionados em seu texto, M'Bow aponta para um tema comum que surgiu durante o século XIX e se espalhou durante o período colonial. De acordo com esse tema derivado da concepção hegeliana da história mundial, as sociedades africanas “eram sociedades improváveis de ter uma história”. O cerne da questão era a natureza das fontes necessárias para escrever a história. A falta de fontes escritas na maioria das sociedades africanas passadas foi erroneamente equiparada à ausência de história. Fontes orais foram paradoxalmente menosprezadas. M'Bow ironicamente aponta para este duplo padrão. A *Ilíada* e a *Odisseia*, as grandes epopeias gregas escritas por Homero, foram obras orais que sempre foram consideradas fontes importantes da história da Grécia Antiga. Por que isso não se aplica às tradições orais africanas? A maior parte da história africana ainda foi escrita em uma perspectiva de fora, baseada em fontes externas e contando com o enquadramento europeu como modelo. A história africana foi filtrada por uma série de preconceitos. Portanto, parece crucial para os historiadores reorganizar suas ferramentas metodológicas e abandonar os preconceitos enganosos.

O modelo de um continente fragmentado

A percepção dominante da África era a de um continente com subconjuntos justapostos. A África do Norte, conhecida como “branca” e a África Subsaariana, conhecida como “negra”, teriam vivido separadamente por conta de um obstáculo intransponível: o deserto do Saara. Também se pensava que o Egito antigo e a Núbia haviam evoluído independentemente do resto do continente. Consequentemente, a África não foi considerada uma entidade histórica.

Embora cada uma das regiões da África possua sua própria originalidade, essas regiões, no entanto, mantiveram intercâmbios ininterruptos entre si. O norte da África, por exemplo, foi a ponte principal entre o mundo mediterrâneo e a África subsaariana; e quanto às margens do Saara, elas sempre foram flutuantes. Egito e Núbia têm uma história entrelaçada e compartilham muitos aspectos culturais com a África Subsaariana.

Os condenados da Terra

Os estereótipos raciais ligados ao comércio de escravos e à dominação colonial distorceram as próprias bases da historiografia africana. O uso de categorias discriminatórias, por exemplo, o estabelecimento da superioridade branca e uma “essencialização do negro” distorceram essa historiografia. Na verdade, a África teve que lutar contra uma dupla escravidão: econômica e psicológica.

A hierarquia estabelecida entre as raças, caracterizada pela historiografia colonial, servia para justificar a dominação colonial e “a missão civilizadora”. As mudanças ocorridas após a Segunda Guerra Mundial, em particular a entrada de Estados africanos no cenário internacional, contribuíram para que esta situação evoluísse.

Neste contexto particular, “os próprios africanos sentiram a necessidade profunda de restabelecer a historicidade das suas sociedades sobre bases sólidas”. Esta foi uma das principais apostas envolvidas no projeto da História Geral da África. A inovação metodológica exigida deu grande importância às fontes africanas, particularmente à tradição oral (que requer uma abordagem crítica sistemática para uma exploração satisfatória).

A concepção e produção da História Geral da África

O objetivo do projeto era lançar as bases teóricas e metodológicas para uma História da África que permitisse compreender o “desenvolvimento dos vários povos na sua especificidade sociocultural”, o qual foi implementado em várias etapas:

1 – De 1965 a 1969, a UNESCO lançou um programa ambicioso para a coleção de tradições e manuscritos não publicados e o inventário de arquivos. Isso levou à publicação de um *“guia para as fontes da história africana”* em nove volumes;

2 – De 1969 a 1971, uma série de reuniões de grupos de especialistas aconteceram em Paris e Addis Abeba para planejar a publicação. Foram escolhidos os idiomas inglês, francês e árabe para as publicações iniciais, com posterior tradução para Hawsa, Yoruba, Fulani e Lingala, no que diz respeito às línguas africanas, e alemão, espanhol, sueco, português e russo, para as línguas europeias;

3 – A terceira fase foi a da efetiva produção do projeto de redação sob a responsabilidade de um comitê científico internacional de 32 membros, dois terços compostos por africanos e um terço composto pelo resto do mundo.

A abordagem adotada foi fundamentalmente interdisciplinar e respeitosa acerca das diferenças de pontos de vista entre os especialistas. Entre as inúmeras questões que os autores desta obra enfatizaram, M’Bow menciona a unidade histórica da África e as relações entre o continente e outros continentes, as Américas e o Caribe; as resistências dos escravos deportados para as Américas; as várias lutas pela libertação nacional; as relações entre a África e a Ásia via Oceano Índico; e a “contribuição africana para outras civilizações através de intercâmbios mútuos”.

M’Bow concluiu seu prefácio desejando que a História Geral da África fosse amplamente divulgada e traduzida em muitas línguas e “[servisse] de base para a elaboração de livros infantis, livros escolares e programas de rádio e televisão. Os africanos poderiam conhecer o passado de seu continente e obter uma melhor compreensão de sua herança cultural e contribuição para a humanidade”. A História Geral da África contribuiria assim “para fomentar a cooperação internacional, fortalecer a solidariedade entre os povos na aspiração de justiça, progresso e paz”.

Resumo condensado dos volumes

A História Geral da África, da UNESCO, inclui os seguintes volumes:

Volume I: Metodologia e Pré-história da África (J. Ki-Zerbo, 1981) tem 28 capítulos organizados em três partes: Metodologia, Arqueologia e suas técnicas e, finalmente, Mudanças ambientais e sequências regionais;

Volume II: Civilizações Antigas da África (G. Mokhtar, 1981) é dividido em quatro partes com um total de 29 capítulos. Ele lida com a evolução e o surgimento dos primeiros estados do continente até 500 E.C. – Era Comum –, com o Egito e a Núbia;

Volume III: África do século VII ao XI (M. Elfasi & I. Hrbek, 1988) enfoca a expansão do Islã e suas conseqüências para os povos e culturas do continente africano. É composto por 28 capítulos organizados em cinco partes;

Volume IV: África do século VII ao XVI (D.T. Niane, 1984) parcialmente se sobrepõe cronologicamente com o anterior. É composto por 27 capítulos organizados em quatro partes, lidando com a diversidade das organizações políticas, sociais e econômicas da África, bem como a “africanização” do Islã;

Volume V: África do século XVI ao XVIII (B.A. Ogot, 1992) enfoca a expansão otomana no norte da África e o desenvolvimento do comércio de escravizados pelo Atlântico e suas conseqüências nas sociedades africanas. Tem 29 capítulos organizados em subconjuntos temáticos: processos globais, por um lado, e sínteses regionais e locais, por outro;

Volume VI: África no século XIX até 1880 (J.F. Ade Ajayi 1989) consiste em 29 capítulos organizados em quatro partes que tratam dos assentamentos europeus no norte e no sul da África, a formação de novos estados, movimentos revivalistas do Islã na África Ocidental e o estado geral do continente às vésperas da colonização europeia;

Volume VII: África sob Dominação Colonial 1880-1935 (Adu Boahen, 1985) prossegue em 30 capítulos para a análise comparativa dos sistemas coloniais europeus e a resposta multifacetada das sociedades africanas, incluindo o surgimento e desenvolvimento de movimentos nacionalistas;

Volume VIII: África desde 1935 (Ali A. Mazrui & C. Wondji, 1995) com 30 capítulos, organizados em sete partes, exploram os impactos das principais crises mundiais e, conseqüentemente, seus impactos no surgimento e desenvolvimento de nacionalismos africanos, panafricanismo, a luta pela libertação, e o lugar dos países africanos independentes na cena mundial.

Infelizmente, a impressionante realização do projeto História Geral da África não foi amplamente disseminada na África. Seu impacto nos currículos de história era virtualmente inexistente na maioria dos países africanos. Uma nova iniciativa era necessária. A oportunidade para lançar uma nova iniciativa foi encontrada em 9 de setembro de 1999 [9/9/1999], com a Declaração de Sirte, o ato fundador da União Africana.

O Uso Pedagógico da História Geral da África

O projeto sobre o uso pedagógico da História Geral da África é apenas a segunda fase de um longo processo. Um processo que visa mudar o ímpeto de volta para os africanos e pessoas de ascendência africana. Com base na dinâmica

política desencadeada pela Declaração de Sirte e a construção da União Africana, o governo líbio forneceu recursos para um projeto ambicioso voltado para apoiar o movimento em direção a um continente unificado. Atendendo a um pedido da África, a UNESCO lançou o projeto Uso Pedagógico da História Geral da África, primeiro por meio de uma extensa revisão dos volumes publicados e um encontro internacional em Trípoli, que ocorreu entre os dias 10 e 17 de junho de 2010. Assim que o programa foi lançado, reuniões de especialistas foram organizadas sucessivamente em Harare, no Zimbábue, em Accra, em Gana, e em Cartum, no Sudão. A ideia fundamental é gerar um estado de espírito, uma espécie de destino manifesto, baseado na história comum e no futuro compartilhado, que propicie a construção de um continente pacífico, unido e próspero.

O material denso e rico reunido nos 8 volumes da História Geral da África deve ser inserido no currículo de História em todos os sistemas escolares do continente, do ensino fundamental ao superior. Os africanos e afrodescendentes precisam aprender uma história escrita a partir de sua própria perspectiva, longe das estreitas “histórias nacionais” herdadas da *biblioteca colonial*. Apesar das transformações significativas e mudanças curriculares sustentadas em quase todos os países africanos, o legado do período colonial ainda está presente e resiliente. O uso de línguas africanas em todos os níveis das instituições de ensino será fundamental para o sucesso deste projeto. A destruição da Líbia deixou o projeto sem financiamento. Fontes alternativas de financiamento estão sendo exploradas, com o projeto avançando lentamente.

Volumes IX-XI da História Geral da África — África Global

Os volumes IX, X, e XI da História Geral da África compõem a terceira fase lançada em 2013, em Adis-Abeba. O ímpeto veio do Brasil. O parlamento aprovou uma lei sobre o ensino obrigatório da história africana em todos os níveis de ensino público do país, e o governo ofereceu financiamento para um volume adicional da série História Geral da África que integrará a história das diásporas africanas em todo o mundo. O novo projeto, ancorado no conceito-chave de “África global”, incentiva abordagens literárias e artísticas para melhor compreender certos aspectos das experiências africanas e dos afrodescendentes, preconiza o uso de conceitos ou noções em línguas africanas que permitem “pensar africanamente”, realiza estudos comparativos em relação à América Latina e Ásia e oferece uma história equilibrada e positiva da África e suas diásporas.

Os colaboradores têm que pensar sobre a história de forma diferente e inventar outra maneira de fazer história, particularmente levando em consideração

as produções literárias e artísticas sobre experiências africanas históricas como materiais essenciais na escrita da história endógena da África e dos africanos. Os contextos e sua implementação específica do conceito de raça seriam centrais para compreender como os africanos e os afrodescendentes se referem a si próprios. Também envolveria a observação crítica da dinâmica da relação entre a África e suas diásporas, a globalidade africana, os movimentos de ida e volta e as formas pelas quais a África poderia se conectar ao resto do mundo.

O Volume IX foi inicialmente planejado para ser um livro de três tomos, com três objetivos principais: 1) atualização da História Geral da África e das teorias sobre as origens da humanidade e as primeiras civilizações humanas; 2) explorar “África Global” e a sua expansão para o resto do mundo por meio de suas diásporas; 3) observar as oportunidades e os novos desafios da “África Global”. Cada um dos objetivos citados foi finalmente atribuído a volumes distintos – IX, X e XI. Os principais temas a serem tratados em cada um dos volumes foram amplamente debatidos. Um consenso foi alcançado nas seguintes subdivisões:

O Volume IX é composto por quatro seções: (i) fórum epistemológico; (ii) revisão do conteúdo dos volumes da HGA; (iii) “Atualização da História Inicial da África” e (iv) “Atualização da História Antiga e Moderna da África” com as teorias contemporâneas sobre as origens da humanidade e o surgimento das primeiras civilizações à luz dos desenvolvimentos recentes em pesquisas paleontológicas e arqueológicas. As linhas principais do Livro I do Volume IX incluiriam: – origens da humanidade – arqueologia e antropologia dos povos africanos – povoamento do continente – dimensão ambiental – desenvolvimento e transferência de tecnologias – sistemas de conhecimento de origem africana; – contribuições bioantropológicas – surgimento e evolução de antigas culturas africanas.

O Volume X inclui três seções: (i) fórum epistemológico; (ii) formação da África Global, mapeamento das diásporas africanas, e contribuições das diásporas, para a construção do mundo moderno; e, finalmente, (iii) narrativas de liberdade. É desenvolvida uma abordagem cronológica e geográfica (mapa do mundo africano) sobre questões temáticas relativas à África Global. Também seria necessário traçar uma cronologia dos principais momentos da diáspora e adotar uma abordagem comparativa das interações entre a África e suas várias diásporas. As linhas principais do Volume X incluem: a relação com grupos indígenas de outros continentes, as várias ondas de saída de África e “diasporização”; controvérsias sobre a possível presença africana pré-colombiana e presença de afrodescendentes na Oceania, mapeando a presença da África em todo o mundo; os vários movimentos de “volta à África”, a África no imaginário das

diásporas (a África como referência), o conceito de gênero e o papel da mulher, as contribuições africanas para a construção da modernidade, a resistência e suas implicações, a Revolução Haitiana e seu impacto global, problemas de discriminação e racismo, as artes, línguas, oralidade e escrita, sincretismo religioso e instituições de origem africana, juventude e inovações etc.

O Volume XI com (i) fórum epistemológico; (ii) o lugar da África no mundo contemporâneo; (iii) novos desafios da “África Global”, lidando com o período contemporâneo seria o mais difícil de compilar. Portanto, deve-se exercer o máximo rigor científico para produzir um trabalho objetivo e não cair na armadilha do jornalismo e de comentarismos modernos. As linhas principais do Volume XI incluiriam: novas relações internacionais e o lugar da África; nova solidariedade entre a África, América do Sul, Caribe e os países do Oceano Índico; patrimônio: mudança e continuidade na cultura, novas estratégias para o controle de recursos da África (terra, minerais estratégicos etc.); abordagens pós-raciais e a redefinição da resistência; questões de reconciliação e reparação; criações artísticas contemporâneas da África Global e os desafios do mercado; pan-africanismo do século XXI e seus desafios; questão da liberdade de expressão e espaço para as opiniões da África Global, fundamentalismo religioso na África e espaço para as religiões africanas; valorização do conhecimento africano, *know-how* e visões de mundo, construção de novos modelos de desenvolvimento baseados nos valores africanos e visões, construção de novos modelos de governança e exercício de poder baseados nas experiências africanas, filosofias e cosmogonias africanas e suas contribuições para a construção de alternativas na África e no mundo, urbanização da África e seus desafios e futuros africanos.

O projeto é extraordinariamente ambicioso; competências e habilidades estão disponíveis para se mover em novas direções, em um mundo multipolar, e longe das *huis-clos* com o Ocidente.

3 – O Imperativo da Libertação e novas parcerias

Sem ter que cortar laços com as antigas potências coloniais, é hora de explorar novas parcerias com a América do Sul e a Ásia. Apesar da atual crise política, o Brasil, com a maior população afrodescendente fora da África, é e será crucial – parceiro natural nos próximos anos. A China já é o primeiro parceiro econômico da África e a segunda economia do mundo. A parceria com a China pode ser uma forma eficaz de construir modelos alternativos de cooperação e intercâmbio acadêmico e científico. Na cerimônia de lançamento do novo Institute of African Studies da Zhejiang Normal University, em 2007, o professor Mei Xinlin,

presidente da universidade e chefe do novo centro de pesquisa, relatou que a China tem menos de dez centros de estudos africanos nas universidades. Ele também afirmou que a criação do Instituto foi motivada pela necessidade crescente do povo chinês de saber mais sobre a África, visto que nos últimos anos houve um rápido desenvolvimento das relações sino-africanas. É meu entendimento e sugestão que a pesquisa das universidades chinesas na África deve se tornar global, incluindo todos os tópicos e campos para bolsas de estudos, e se tornar mais orientada para o campo.

Não sou um especialista em nenhum dos campos em que vou me aventurar, mas simplesmente um pesquisador empolgado com o próprio desafio de abrir novos caminhos de pesquisa com novos parceiros. Sou antropólogo, com formação básica em história social, que posteriormente se especializou em arqueologia antropológica. Tenho conduzido pesquisas na África – Mauritânia, Camarões, Burkina Faso, Senegal –, e no Levante – deserto do Negev em Israel –, e nas Américas – New York African Burial Ground Project –, estudando a evolução de longo prazo das sociedades humanas durante os últimos 10.000 anos.

Consideradas de uma perspectiva de longo prazo, as interações sino-africanas têm uma história bastante longa e surpreendente. Do meu ponto de vista, essa longa história muito especial justifica a necessidade de se criar programas de treinamento especiais e bem financiados nas principais instituições de ensino superior na China, algumas das quais estão totalmente operacionais como é o caso do Institute of African Studies de Zhejiang Normal University, a School of International Studies da Beijing University e o Institute of African Studies da Nanjing University. Este artigo apresenta algumas das evidências sobre a interação anterior entre a China e a África. Em seguida, analisa o desenvolvimento dos estudos africanos na China, considerando o New Chinese Studies Program, sugerindo uma nova parceria acadêmica global, mas pragmática, entre instituições de pesquisa chinesas e africanas, com o estudo de caso do Museum of Black Civilizations – projeto da Anthropological Archaeology, da Xiamen University, sobre os montículos de conchas do delta de Saloum no Senegal.

Presença anterior chinesa na África

É evidente que não se sabe quando as mercadorias chinesas chegaram à África pela primeira vez no passado. A pesquisa arqueológica, sempre em andamento com resultados às vezes desafiadores, fornece uma série de pistas. Uma expedição austríaca de escavação em Tebas, em Deir el Medina, encontrou restos de seda no cabelo de uma múmia feminina de 30 a 50 anos descoberta no

cemitério dos trabalhadores dos reis. O sepultamento é datado do período Hyksos, pertencente à 21ª Dinastia, ou seja, 1075-945 a.C. (Anshan, 2005; Lubec, *et al.*, 1993; Ribao, 1993). A indústria da seda certamente se originou na China, onde os arqueólogos “encontraram tecidos em uma tumba misteriosa que data de quase 2.500 anos no leste da província de Jiangxi, a mais antiga a ser descoberta na história da China” (*People’s Daily Online*, 26 de agosto de 2007).

A indústria da seda, o comércio e, conseqüentemente, a rota da seda são, portanto, muito mais antigos do que se pensava e provavelmente chegaram ao Egito pela Pérsia. A seda encontrada no túmulo de Tebas pode ter sido introduzida pelos hicsos⁷. O comércio e o intercâmbio cultural entre a China e o Egito foram bem estabelecidos durante a Dinastia Han [206 AC – 220 DC] (Sun Tang 1979 *apud* Anshan, 2005).

De acordo com Anshan (2005), Du Huan, um chinês da Dinastia Tang [618 – 907 DC] e prisioneiro de guerra em Bagdá, onde passou vários anos, visitou a África no século 8, por volta de 762. O livro que ele escreveu quando voltou à Guangzhou, *Jingxiang* (经行记), ou seja, *Record of My Travels*, foi perdido e agora é conhecido apenas por citações em outros livros. Portanto, não se sabe que parte da África ele pode ter visitado, mesmo que o Egito e o Nordeste da África pareçam ser as mais acessíveis.

Na primeira metade do século 15, a dinastia Ming decidiu projetar o poder naval chinês em todo o Oceano Índico. O imperador Yongle (1403 – 1424) nomeou Zheng He como o almirante-chefe de uma grande frota – a *Treasure Fleet*. Este último organizou uma série de expedições, sete no total, de 1405 a 1433, geralmente denominadas *Zheng Ho travels* (Deng, 2005; Dreyer, 2006; Ferrand, 1919; 1922; Filesi, 1970; Levanthes, 1997; Viviano, 2005). A *Treasure Fleet* navegou para a costa da África Oriental na quarta (1413 – 1415), quinta (1416 – 1419) e sexta viagem (1421 – 1422), atracando em Mogadíscio, hoje na Somália, Malindi e Mombaça, no atual Quênia. Houve uma troca de produtos chineses por africanos, incluindo animais vivos como zebras e girafas. O celadon⁸ chinês, do tipo Longquan encontrado no vale do Limpopo na colina Mapungubwe, na década de 1930, é agora firmemente datado do final do Yuan (1279 – 1368) e do início da dinastia Ming (1368 – 1644) (Prinsloo *et al.*, 2005). Essas evidências são distribuídas em uma grande zona geográfica na África Oriental, incluindo o Grande Zimbábue, Swahili, Camarões e Madagascar (Beaujard, 2007). Além disso, alguns

7 Os hicsos foram um povo semita asiático que governou o Egito desde 1638 a.C. até 1530 a.C., iniciando o Segundo Período Intermediário da história do Antigo Egito [N/T].

8 Tipo de cerâmica vitrificada na cor verde jade [N/T].

dos descendentes de marinheiros chineses da frota do almirante Zheng Ho que viviam na pequena ilha de Pate foram entrevistados por Kristof (1999) para o New York Times.

Em síntese, há evidências difusas, mas significativas, da presença de produtos e pessoas chinesas no passado africano. Essa interação atingiu o pico no século XV e foi interrompida pela proibição imperial da dinastia seguinte ao comércio exterior e expedições navais.

2 – Presença anterior africana na China

Além da presença de animais surpreendentes como a zebra e a girafa (Ju-Kua, 1911; Ferrand, 1919; 1922; Filesi, 1970; Wheatley, 1961; Talib e Samir, 1988), vários africanos, por meio de diferentes canais indiretos, acabaram vivendo na China já no primeiro quarto do século VIII. De acordo com a *Chronicle of the T'ang Dynasty*, o rei de Sriwijaya de Palembang, em Sumatra, ofereceu uma garota Zandj [negra], entre outras coisas, como tributo ao imperador em 724 (Talib e Samir, 1988; Ferrand, 1922). Essa prática foi repetida várias vezes durante os séculos seguintes, em 813, 818 e 976. Em 813 e 818, os governantes de Kalinga, um reino indonésio, ofereceram vários meninos e meninas Zandj em três missões sucessivas ao imperador T'ang Hsien Tsung. Em 976, sob a dinastia Sung, a corte imperial recebeu “um escravo K'un Lun negro com olhos fundos e corpo negro” (Ju-Kua, 1911) de um comerciante árabe (Talib e Samir, 1988: 732).

Embora indiretamente e por meio de intermediários árabes e indonésios, o tráfico de escravos envolveu a China, principalmente pelo porto de entrada e centro de distribuição de Guangzhou [Cantão]. Os escravos africanos eram “empregados a bordo de navios para calafetar vazamentos abaixo da linha de água do lado de fora, pois eram nadadores experientes que não fechavam os olhos debaixo d'água” (Ju-Kua, 1911: 31; Talib e Samir, 1988: 732; Wheatley, 1961: 55). Outros eram guardas de portão e empregados domésticos de famílias ricas nas áreas metropolitanas. De acordo com Chao Ju-Kua (1911): “muitas famílias compram negros para fazer de guardiões; eles são chamados de *kui-nu*, ou “escravos do diabo” ou *hei siau ssi* (escravos ou servos negros)” (Ju-Kua, 1911: 32). Claramente, há muito mais pesquisas a serem feitas nessa direção, se histórias orais e arquivos familiares puderem ser coletados sistematicamente.

O grande viajante e explorador marroquino do mundo, Abu Abdullah Muhammad ibn Abdullah Al Lawat Al Tanji Ibn Battuta – abreviadamente Ibn Battuta – visitou a China em meados do século XIV. Ele nasceu em 24 de fevereiro de 1304, em Tânger, e morreu em Marrakech, em 1377. Ele viajou por todo o

mundo antigo, percorreu cerca de 120.000 quilômetros em 29 anos. Ibn Battuta chegou a Guangzhou [Cantão] na China, em 1345 (Battuta, 1982). Ele estava particularmente interessado no artesanato local, construção de barcos, fabricação de porcelana e visitou vários lugares e cidades. Ele viajou do norte para Hangzhou, a maior das cidades que já tinha visto. Ibn Battuta não conseguiu chegar a Pequim e voltou a Guangzhou em 1346 para navegar até Sumatra.

Também é alegado que o almirante Zheng Ho, *Treasure Fleet*, levou alguns dignitários estrangeiros de volta à China para prestar homenagem aos imperadores Ming. Não está claro se alguns africanos das cidades-estado swahili de Mogadíscio, Malindi ou Mombassa estiveram envolvidos nessas visitas. Em resumo, desde o século VIII, os africanos estavam presentes nas cortes imperiais chinesas e em algumas famílias ricas do sul da China.

O desenvolvimento dos Estudos Africanos na China

Em seu influente artigo *African studies in China in the twentieth Century: A Historiographical Survey*, publicado em 2005 na *African Studies Review*, o professor Li Anshan da Escola de Estudos Internacionais da Beijing University dividiu o desenvolvimento deste campo de pesquisa em quatro fases principais (Anshan, 2005).

A primeira fase, *Sensing Africa* (1900-1949), que pode ter começado com as mais remotas interações entre a África e a China, tomou forma e se consolidou no final da dinastia Qing, no início do século XX. Estudiosos chineses como Lin Zexu, que liderou a queima do ópio em Cantão, a qual deu início à Guerra do Ópio, em 1840, compilou informações sobre o Ocidente, a geografia e etnologia da África em seu *Gazetteer of the Four Continent* – Si Zhou Zhi. O destino da África sob o governo colonial foi usado por líderes revolucionários e intelectuais como Chen Tiancha, Liang Qichao, Sun Yat-sen para mobilizar o povo chinês (Anshan, 2005).

Após a fundação da República Popular da China, em 1949, a pesquisa se concentrou nos movimentos de libertação africanos. Essa fase batizada de *Supporting Africa* (1949 – 1965) durou até 1965, na “década da independência”. O primeiro instituto de *Asian-African Studies* foi fundado durante este período, em 1961, sob o Ministério das Relações Exteriores do partido e a Academia Chinesa de Ciências.

O período de 1966 a 1976, denominado por Li Anshan de *Understanding Africa*, foi paradoxal de várias maneiras. É dominado pela “revolução cultural” e, a partir de 1971, o retorno da República Popular da China ao cenário mundial.

Os estudos africanos foram paradoxalmente acelerados durante esse período por meio de instituição especializada do partido. Vários livros de história regional e até mesmo livros específicos de países foram traduzidos para o chinês durante o período. Li Anshan (2005) indica que 117 livros sobre a África, dos quais 111 traduções, foram publicados nesse período: “Embora sua qualidade variasse, os estudantes chineses pelo menos começaram a adquirir algum conhecimento sobre um continente distante da China e a se deparar com os nomes de alguns dos principais estudiosos da área” (Anshan, 2005: 66). As bases para o desenvolvimento posterior dos estudos africanos após a Revolução Cultural foram lançadas durante esse período.

Centros de pesquisa universitários e sociedades científicas com foco na África foram estabelecidos após o retorno da República Popular da China ao cenário mundial. O período, denominado *Studying Africa* (1977-2000) por Li-Anshan, testemunhou um crescimento significativo da área de estudos africanos na China, em diversos campos de pesquisa, incluindo história, direito, política e economia. Diferentes universidades importantes criaram centros de Estudos Africanos com funcionários qualificados, como foi o caso da University of Beijing and Zhejiang Normal University.

Sucintamente, as relações sino-africanas cresceram muito rapidamente no final do século XX e início do século XXI. O imperativo para o desenvolvimento de pesquisas sólidas e sustentáveis e de cooperação e colaboração acadêmica não pode ser exagerado. Há a necessidade de mudar para uma perspectiva global, abrangendo todos os campos de bolsas de estudos.

A iniciativa do Programa de Estudos da China

No contexto do *European Confucius Institutes/Classrooms Working Symposium* de 2012, em 8 de junho de 2012, na Biblioteca Playfair da University of Edinburgh Old College, o professor Ji Baocheng, então presidente da *Renmin University of China*, revelou o *Neo-Sinology International Research Plan* em sua apresentação do projeto-chave da sede do *Confucius Institute* (programa da conferência 2012). Esse ambicioso plano foi debatido em sessão plenária, com participantes de diferentes instituições europeias de ensino superior encorajados a apresentar ideias e sugestões. Um rascunho do projeto, intitulado *An Explanation on implementing the Pilot program of Fellowships for PhD Program of China Study Plan (A Tentative version for Discussion)* foi distribuída aos participantes do simpósio. Alguns participantes sugeriram usar “estudos chineses” em vez de “sinologia”. Os principais objetivos da proposta são atrair jovens acadêmicos

internacionais promissoras para escolas de pós-graduação selecionadas de universidades chinesas – todos os campos acadêmicos incluídos – por meio de um programa competitivo e bem financiado. A esperança é que “esses acadêmicos possam promover o desenvolvimento e a prosperidade da educação internacional e da pesquisa em estudos sobre a China, contribuindo para aumentar a amizade entre a China e outros países” (Minuta do projeto: 01-02). Dez universidades chinesas bem classificadas – incluindo a Xiamen University – foram selecionadas para lançar o programa e todas começaram a anunciar a iniciativa.

Esse foi claramente um marco muito emocionante. A projeção no futuro é estimulante e a perspectiva muito excitante intelectualmente. O programa merece total apoio. Para que liberte todo o seu potencial, ele precisa ser complementado por uma iniciativa igualmente bem financiada, dirigida aos estudantes chineses de pós-graduação de instituições chinesas de ensino superior interessados em estudar outros países, sociedades e culturas.

Estou desenvolvendo a iniciativa do presidente Hu Jintao, tornada pública no Fórum Econômico Sino-Africano (verão de 2012); e o professor Mei Xinlin, presidente da *Zhejiang Normal University*, afirmou que a China tinha menos de dez centros de African Studies nas universidades, em 2007. Provavelmente há um pouco mais hoje. Nesse mesmo discurso, o Pr. Mei Xinlin também afirmou que o estabelecimento de African Studies na *Zhejiang Normal University* foi motivado pela necessidade crescente dos chineses de saber mais sobre a África, visto que nos últimos anos houve um rápido desenvolvimento das relações sino-africanas. É minha sugestão que a necessidade de um conhecimento melhor e fundamentado da África seja levada em consideração paralelamente ou dentro do novo e ambicioso *International Chinese Studies Research Plan*.

Tal plano, para operar dentro de instituições chinesas de ensino superior, pode incluir financiamento importante e incentivos de pesquisa para professores e alunos de pós-graduação que pretendem conduzir pesquisas de mestrado e doutorado sobre qualquer tópico dentro do campo de estudos africanos. Esta nova mudança na pesquisa sobre África deve incluir um componente de campo, permitindo um envolvimento mais forte do corpo docente e dos alunos chineses no conhecimento gerado no campo. O objetivo de tal movimento ousado é triplo: primeiro, treinar um número maior de alunos em estudos africanos e preparar novas gerações de acadêmicos para ocupar cargos futuros no corpo docente do sistema de ensino superior chinês que está em crescimento acelerado. Em segundo lugar, para aumentar a excelência no campo dos estudos africanos por meio de bolsas de estudos destinadas a atrair alunos notáveis em

todo o mundo. E, terceiro, lançar a cooperação internacional e a colaboração em pesquisa envolvendo professores e alunos chineses e estrangeiros.

Agenda de pesquisa sobre África na Xiamen University

A Xiamen University-Museum of Black Civilization aderiu ao projeto de Arqueologia Antropológica sobre os montículos do delta de Saloum, lançado em 2017, e faz parte da implementação da nova agenda acadêmica que sempre defendi. Esse desenvolvimento está ancorado em dois pilares: respeito mútuo e confiança. Além do ensino e da supervisão de alunos de mestrado e doutorado de chineses e senegaleses, três projetos complementares estão sendo realizados na Escola de Sociologia e Antropologia e no Belt and Road Research Institute da universidade.

O primeiro é a criação de um laboratório de arqueologia antropológica com coleções de pesquisas de meus projetos de campo anteriores na África. O material a ser usado para pesquisa e treinamento de estudantes – graduandos e graduados – inclui cerâmica, pedras e artefatos de metal, faunística e restos humanos. Será o primeiro e único laboratório parcialmente dedicado à Arqueologia Africana.

O segundo, claramente conectado com o primeiro, é iniciar um programa de campo, com escolas de campo, uma na África – sobre megálitos senegambianos e camadas de conchas no Delta do Saloum, no Senegal – e o outro na China – sobre sarcófagos do Província de Fujian. Equipes de pesquisa multidisciplinares serão colocadas em prática para conduzir investigações comparativas de ponta a respeito da adaptação cultural das sociedades africanas e asiáticas anteriores às mudanças climáticas.

Finalmente, o terceiro projeto para criar um centro de pesquisa multidisciplinar – *Africa Research Center* – parte do *Belt and Road Research Institute* da Xiamen University, composto por 6 membros do corpo docente, para começar, predominantemente jovens pesquisadores. Em geral, a escolha das disciplinas a serem apresentadas será decidida pelos melhores perfis de futuros candidatos. Algumas disciplinas como antropologia e patrimônio cultural, economia e gestão, assim como epidemiologia e ciências da saúde, terão certa precedência. A ideia principal é melhorar a pesquisa colaborativa entre especialistas em ciências sociais e naturais, com o requisito crucial de que todos os novos professores do African Research Center planejem o treinamento dos estudantes em contextos de campo.

Por meio dos projetos centrais descritos anteriormente, existem possibilidades adicionais de desenvolvimento de intercâmbio e pesquisa colaborativa com algumas universidades e instituições de pesquisa africanas, brasileiras e europeias (Chang, no prelo).

Conclusão

Depois de quase 40 anos de ensino e pesquisa que me levaram da University of Paris X-Nanterre, para a University of California, San Diego, à University of Michigan, Ann Arbor, ao Field Museum of Natural History, Chicago, de volta à University of Paris-X Nanterre, ao Institute of Humanities and Social science do French National Center, vivendo uma carreira acadêmica muito emocionante com colegas fantásticos e extraordinários, também experimentei os preconceitos e os limites ocultos do intercâmbio científico e acadêmico com instituições ocidentais (Holl, 2006b). É uma mentalidade muito resistente – dominante/dominada – que torna rara ou extremamente difícil a colaboração genuína entre pesquisadores africanos e euro-americanos. É uma conjuntura – *zeitgeist* –, não exatamente uma atitude individual explícita, mas, ainda assim, uma postura em que um espera que o outro seja subserviente. A nova parceria com antigas potências coloniais abre novas oportunidades para uma colaboração científica e acadêmica mais equilibrada e respeitosa.

Referências

- ANSHAN, Li. African Studies in China in the twentieth century: A historical survey. *African Studies Review*, v. 48, n. 1, pp. 59-87, 2005.
- BATTUTA, Ibn. *Voyages III. Inde, Extrême-Orient, Espagne & Soudan* (Collection FM/ La Découverte). Paris, Librairie François Maspero, 1982.
- BAZZANA, André e BOCOUM, Hamady. *Du Nord au sud du Sahara: Cinquante ans d'archéologie française en Afrique de l'Ouest et au Maghreb*. Paris, Editions SEPIA, 2004.
- BEAUJARD, Philippe. East Africa, the Comoros Islands and Madagascar before the sixteenth century. *Azania, Archaeological Research in Africa*, v. 42, n. 1, pp. 15-35. 2007.
- BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (The Fabrication of Ancient Greece 1985-1985, Volume 1). Morristown, Rutgers University Press, 1987.
- _____. *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to his Critics*. Durham, NC, and London: Duke University Press, 2001.

- _____. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Linguistic Evidence*. London: Free Association Books, 2006.
- BODDY-EVANS, Alistair. The Origins, Purpose and Proliferation of Pan-Africanism. In: *ThoughtCo*. 11 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.thoughtco.com/what-is-pan-africanism-44450>>. Acesso em:
- BOURDIEU, Pierre. *Homus Academicus*. Paris, Les Editions de Minuit, 1984.
- BUDE, Jacques. *L'Obscurantisme liberal et l'investigation sociologique*. Paris, Editions, 1973.
- CHALEIX, Denise Robert. *L'Afrique: une production millénaire*, 1985.
- CHANG, G. Editor In press. *Studying Africa and Africans Today*. Xiamen, Xiamen University Press.
- JU-KUA, Chao. *Chu-fan-chi*. St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, 1911.
- DENG, Gang. *Chinese Maritime Activities and Socioeconomic Development, c. 2100 BC 1900 AD*. Londres, Greenwood Press, 2005.
- DIOP, Cheikh Anta. *Nations Negres et Culture*. Présence Africaine, Paris, 1954.
- DREYER, E. L. *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming, 1405-1433*. Londres, Longman, 2006.
- FELD, B.; HOLAUBEK, C.; FELT, B.; LUBEC, G.; LUBEK, E. e STROUHAL. Use of Silk in Ancient Egypt. *People's Daily*. Nature 362 (6415), 2 April, 1997.
- FERRAND, Gabriel. Les K'ouen-Louen et les anciennes navigations inter-océaniques dans les mers du sud. In: *Journal Asiatique*, n. 13, pp. 239-333, 1919.
- _____. L'Empire Sumatranais de Srivijaya. *Journal Asiatique*, n. 20, pp. 01-104, 1922.
- FILESI, Teobaldo. *China and Africa in the Middle Ages*. London, F. Cass, 1970.
- HEGEL, G. W. F. [1953] *Reason in History: A General introduction to the philosophy of history*. Indianapolis; Bobbs Merrill and Co, 1837.
- HOLL, A. F. C. African History: Past, Present and Future? The Unending Quest for Alternatives. In: SCHMIDT, P. e PATTERSON, T. *Making Alternatives Histories: The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*, Santa Fé, School of American Research Press, 1995, pp. 183-211.
- _____. *West African Early Towns: Archeology of Households in Urban Landscapes*. Ann Arbor: The University of Michigan Museum of Anthropology, 2006a.
- _____. The Difficult Path of France/Africa Scientific Cooperation. Review Article of "Du Nord au Sud du Sahara: Cinquante Ans d'Archéologie Française en Afrique de l'Ouest et au Maghreb". *Journal of African Archaeology*, v. 4, n. 1, pp. 153-198, 2006b.
- _____. Worldviews, mind-sets, and trajectories in West African Archaeology. In: SCHMIDT, P. R. *Postcolonial archaeologies in Africa*. Santa Fé, School of Advanced Research, 2009, pp. 129-148.

- KAREGA-MUNENE; SCHMIDT, P. Postcolonial Archaeologies in Africa: Breaking the Silence. *African Archaeological Review*, n. 27, pp. 323-337, 2010.
- KRISTOF, Nicholas D. The Prequel. *New York Times Magazine*, June 6, 1999.
- LEVANTHES, Louise. *When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne, 1405-1433*. Oxford, Oxford University Press, 1997.
- LUBEC, G., HOLAUBEK, J., FELDL, C. et al. Use of silk in ancient Egypt. *Nature* 362, 25, 1993.
- MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- MVENG, Engelbert. *Greek Sources of African History: From Homer to Strabo*. London: Karnak House, 2005
- NIETZSCHE, F. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- PRINSLOO, L. C.; WOOD, M.; LOUBSER, S. M. C.; VERRYIN, S.; TILEY, S. Re-dating of celadon shards excavated on Mapungubwe Hill, a 13th century Iron Age site in South Africa, using Raman spectroscopy, XRF and XRD. *Journal of Raman Spectroscopy*, v. 36, n. 8, aug., 2005, pp. 806-816.
- RATZEL, F. *Anthropogeographie*. (3 vols.). Stuttgart, J. Engelhorn. 1882-1891
- RIBAO, Renmin. [*China Newspaper*]. April, 1993.
- SCHMIDT, Peter R. (ed). *Postcolonial archaeologies in Africa*. Santa Fe, School of Advanced Research, 2009a.
- . What is postcolonial about archaeologies in Africa? In: ———. *Postcolonial archaeologies in Africa*. Santa Fe, School of Advanced Advanced Research, 2009b.
- SCHMIDT, Peter R.; PATTERSON, Thomas. C. *Making alternative histories: The practice of archaeology and history in non-western settings*. Santa Fe: School of Advanced Research, 1995.
- STAHL, A. Review of Postcolonial Archaeologies in Africa. *African Archaeological Review*, n. 27, pp. 165-168, 2010.
- SUTTON, J. E. G. Book Review (Researching Africa's Past: New Contributions from British). *The African Archaeological Review*. Vol. 22, No. 1 Mar., 2005, pp. 55-59.
- TALIB, Y. e SAMIR, F. The African Diaspora in Asia. In: FASI, M. e HRBEK, I. *General History of Africa III: Africa from the Seventh to the Eleventh Century*. Oxford, Berkeley, Paris; Heinemann, California University Press, and UNESCO, pp. 704-733, 1988.
- VIVIANO, Frank. China Great Armada. *National Geographic*, v. 208, n. 1, jul. 2005, pp. 28-53.
- WHEATLEY, P. Geographical Notes on some commodities involved in the Sung Maritime. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, v. 32, n. 2, 1961.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

HOLL, Augustin F. C. Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas na/ sobre a África: Buscando por alternativas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1019-1044.



Descolonizar a história: epistemologia disruptiva

Martial Ze Bebinga¹

Tradução: Luana Ribeiro da Trindade²

Resumo: As estruturas discursivas que se encarregam da reconstituição da experiência antiga e contemporânea dos africanos e dos descendentes de africanos no mundo permanecem marcadas pelas convenções da escrita colonial. Esta singular gramática, suas sintaxes, seu léxico, sua perspectiva e seus padrões de pensamentos prendem, encerram a historiografia africana e a diaspórica nas categorias, nos conceitos e imaginários próprios da Europa ou desenvolvidas por ela em “Outros” lugares. Uma epistemologia disruptiva, baseada numa subversão axiomática criativa, pode tornar possível uma indispensável renovação narrativa, em benefício de esquemas de pensamento propícios a uma ampliação do futuro.

Palavras-chave: Descolonização da história; epistemologia; colonialidade; eurocentrismo; desconstrução criativa.

Decolonising History: Disruptive Epistemology

1 Comité Científico Internacional da General History of Africa (GHA) – França- zebelinga@hotmail.com

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil - luana.rt@hotmail.com

Colaborou com a revisão geral deste texto: Érica Kawakami - Instituto de Humanidades e Letras – campus dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB – São Francisco do Conde/ BA – Brasil - erikawmi@unilab.edu.br

Abstract: *The discursive structures which support the restitution of the ancient and contemporary experience of Africans and African Descendants in the world, remain marked by the conventions of colonial writing. This singular grammar, its syntaxes, its lexicon, its perspectives and thought patterns enclose African and diasporic historiography in the categories, concepts and imaginaries specific to Europe or developed by it for the benefit of the relegated «Others». A disruptive epistemology, based on a creative axiomatic subversion, will perhaps make possible an indispensable narrative renewal, in favor of thought patterns conducive to a broadening of futures.*

Keywords: *decolonization of history; epistemology; coloniality; eurocentrism; creative destruction.*

Introdução

Não é fácil determinar um marco zero iniciando o longo e sinuoso percurso de questionamento dos discursos históricos sobre os africanos e seus descendentes no mundo. Percorrendo o tempo, com base em testemunhos orais ou escritos documentados, podemos supor que os processos de revisão dos postulados autoritários e tendenciosos da Europa sobre a África emergiram da interação dos africanos, dos negros, dos mouros com os europeus principalmente, mas igualmente com as culturas árabes (Botte, 2010). Povos, culturas, civilizações, do mesmo modo que outros, os africanos tinham desenvolvido sem ajuda externa com visões do mundo, conhecimentos científicos, teológicos, cosmológicos que estariam em antagonismo com as «ciências coloniais» do humano (UNESCO, 1999).

Um exemplo notável do fim do século XVII, a profetisa congoleza, Kimpa Vita Nsimba (1684-1706), provavelmente inaugurou uma forma de “ante-história” arquivada da descolonização dos conhecimentos europeus na África (Mboukou, 2010). Jovem iniciada, cristianizada, de sangue real, pregava um catolicismo enraizado nas tradições locais encarnadas pelos santos negros do Congo, o que a levou a ser condenada à morte durante o reinado do rei D. Pedro IV³. Opondo-se aos dogmas sacrossantos dos missionários, ela se reportava tanto a uma descolonização de conhecimentos teológicos quanto a uma resistência política, antecipando as teologias cristãs de libertação em África. De modo geral, é evidentemente das primeiras figuras negras “europeizadas”, cristianizadas, libertadas das colônias, que emergiram as premissas iniciais das reflexões descoloniais documentadas, o que não significa que não tivessem existido outras. No século

3 Pedro IV Nusamu a Mvemba. Rei do Congo, governou de 1695 a 1718, embora o seu reinado efetivo tenha sido apenas a partir de 1709. N. T.

XIX, podemos citar as figuras pioneiras, como Edward Blyden, Africanus Horton (Horton, 1868), Martin Delany (Delany, 1879), Anténor Firmin (Firmin, 1885), Casely Hayford (Hayford, 1911), entre outros. Ancestrais de uma tradição de rejeição dos discursos de desigualdade das raças, eles fornecem os temas agora clássicos do pan-africanismo, da afirmação “negra” e do antirracismo negro-africano (Egito africano, Etiópia, revolução haitiana etc...). Algumas narrativas de vida dos libertos africanos nas antigas colônias (Olaudah, Baquaqua, Sa’id, entre outras) participaram desta rejeição dos preconceitos racistas e supremacistas.

Em 1965, na efervescência de uma das ondas das independências africanas e seguindo o impulso reformador de uma historiografia renovada do continente, o historiador argelino Mohamed Sahli (Sahli, 1965) publicou *Décoloniser l’histoire*. Anteriormente às escolas descoloniais sul-americanas dos anos de 1990, ele colocava em questão, nos seus termos, o conjunto *de absurdos e o eterno recomeço de acontecimentos ininteligíveis* característicos, de acordo consigo, do olhar colonial sobre a história argelina, africana. A solução concisa e, no entanto, monumental proposta pelo historiador traiu uma ambição quase escatológica:

Revisar ferramentas intelectuais, enriquecer, ampliar ou renovar postulados, conceitos, definições, teorias e valores, a fim de exprimir com igual “simpatia”, a humanidade em sua totalidade e sua diversidade. Esta revisão passa, em particular, pela descolonização da história e da sociologia (Sahli, 1965: 135).

O autor do livro *Le Conscientisme*, Kwame Nkrumah, então presidente emblemático de Gana, tinha acabado de preceder o argelino nesta demanda descolonial em 1964. O sociólogo camaronês Jean-Marc Ela, em sua publicação de 1971 intitulada *La plume et la pioche*, identificou, por sua vez, uma contradição no cerne da historiografia africana:

Talvez devemos assinalar a contradição de uma história da África que afirma ser «africana», enquanto permanece submetida ao modelo historiográfico que divide a realidade temporal segundo os referenciais cronológicos que, de fato, correspondem aos principais eixos da história geral do Ocidente (Ela, 1971: 19).

O tema de uma descolonização das humanidades, de uma insurreição intelectual face à autoridade de preconceitos invasivos e onipotentes, logo chamou a atenção dos interessados negros-africanos, afrodescendentes, intelectuais, militantes, resistentes, dentre outros. O objetivo desta reflexão é desvelar as características epistemológicas da matriz colonial dos discursos sobre os africanos e seus descendentes, existentes no interior de estruturas sociais que incorporam

e fomentam reproduções e representações essencialistas. O desafio é contribuir para uma renovação do modo de dizer sobre os subjugados de ontem, sobre o mundo, levando em consideração perspectivas africanas e diaspóricas. Esta abordagem também visa prevenir os produtores de conteúdo cognitivo e cultural das falhas epistemológicas ancoradas nas ideologias dominantes e alternativas em relação às principais representações da África e de grupos humanos originários da África.

O princípio subjacente a esta reflexão é que, com as categorias de pensamento e escrita inalteradas, a história dos africanos e seus descendentes se limitaria a narrar as aventuras triunfalistas europeias em África e nas colônias. Isto é, no máximo, ela se limitaria a narrar um europeu imperfeito, o colonizado como sociedade-mundo, para restituir um sistema enredado de discurso, de arquivos forjados para as necessidades de subjugação. A proposta de ruptura epistemológica nas humanidades decorre, portanto, da rejeição dessa negação de si e do desejo de um enriquecimento pluriversal do que é dito sobre os humanos.

A expressão «descolonização da história», portanto, alinha os discursos relativos ao passado da África com a experiência colonial. Descolonizar a história dos africanos e dos seus descendentes seria o projeto para sanar suas estruturas discursivas do contágio dos imaginários patogênicos da dominação colonial. Um empreendimento, às vezes, dado como impossível inclusive por pesquisadores africanos (Tonda, 2012). O passado dos africanos a nível global, sua escrita, sua disseminação e sua pedagogia são, desse modo, objeto da descolonização da história. Entretanto, a rejeição bem sucedida de idéias de superioridade racial não será suficiente para resolver a questão. Faria sentido que a história portuguesa fosse exclusivamente contada por historiadores japoneses por meio da sua escrita, esquemas linguísticos e cognitivos por exemplo, ou que a história da Espanha fosse ensinada sob o prisma exclusivo da cultura bamoun e do shomum de Camarões⁴?

A descolonização da história pode, desta forma, ser entendida como o repúdio a uma visão externa do passado africano. Também busca inovações semânticas e categóricas baseada nas lógicas de ação dos africanos, sujeitos nas escalas plurais e temporalidades de sua práxis. Ela convida a um reexame crítico das intenções, inconscientes, categorias e problemáticas globais de afirmações previstas aos africanos e seus descendentes. As representações pejorativas árabes e muçulmanas, construídas nas interações dos tratados orientais com as sociedades africanas,

4 O shomum é uma escrita criada pelo soberano do povo Bamoun, o rei Ndjoya, no fim do século XIX, e que foi proibida pela colonização francesa.

pertencem naturalmente ao campo das desconstruções epistemológicas⁵. No que diz respeito ao presente trabalho, limitamo-nos às representações europeias, a priori, relativamente mais proeminentes na historiografia africana.

Como parte desta introdução, não haverá dúvida, essencialmente, da dimensão epistemológica da descolonização da história, embora a produção e a difusão dos conhecimentos remetam para um campo político-institucional e econômico mundial interligados. Consideramos ultrapassados, ainda que fortemente persistentes, as idades antigas da história dos africanos e seus descendentes, aquelas cujas características eram falsificações, mitos e preconceitos, os silêncios (Depelchin, 2005), amnésia sobre os massacres coloniais (Benot, 2001), o “branqueamento” de episódios históricos ou civilizações etc. Esse grande gesto colonial viu seus efeitos se reproduzirem nas sociedades ditas pós-coloniais e mesmo naquelas, como a Etiópia (Yirga, 2017), que não conheceram a colonização formal (declínio dos sábios conhecimentos tradicionais). Esclareçamos que a colonialidade dos enunciados, por mais hegemônica que ela é e que ela foi, não exclui, com notáveis exceções, os pensamentos rebeldes no cerne dos imaginários da Europa das épocas coloniais. No primeiro quarto do século XX, o administrador colonial francês Delafosse, que surpreende pela sua paixão pelas culturas africanas e seu olhar que poderíamos qualificar como *afrocêntrico*, *avant la lettre*, testemunha nesse sentido (Delafosse, 1927).

Procederemos em três partes. A primeira colocará esta questão no contexto mais amplo da crescente rejeição teórica dos discursos eurocêntricos nas ciências humanas, depois a reflexão considerará as insubordinações epistemológicas adquiridas pela pesquisa histórica africana, com referência à História Geral da África, da UNESCO. Finalmente, apresentaremos uma abordagem mais explosiva favorecendo o prolongamento da ruptura iniciada pelos historiadores africanos nos anos de 1960, recorrendo a materiais cada vez mais endógenos, capazes de produzir uma *destruição criativa* nas narrativas da experiência dos africanos e dos descendentes de africanos. As contribuições de não-africanos para este movimento não foram negligenciáveis (Davidson, Goody, Benot, entre outros), embora historicamente marginais e minimizadas pelas correntes africanistas dominantes.

Por fim, esclarecemos que abordaremos a necessidade de uma descolonização da história do ponto de vista das perspectivas, categorias e paradigmas da historiografia africana, ampliando cuidadosamente, representações a respeito

5 Podemos citar, como exemplo, Ibn Khaldoun: “Os únicos povos que aceitam a escravidão são os negros, devido a um grau de humanidade inferior, sendo seu lugar mais próximo do estado animal” (Cf. Ibn Khadoun, Al-Muqaddima, 1377).

dos descendentes de africanos no mundo. Este é um limite objetivo de nossa reflexão, pois poderíamos reforçar que uma descolonização do discurso teria tudo a ganhar com base na especificidade de cada geografia e de cada história, apesar das comunidades de origens e da relativa semelhança das formas de violência e racismo. Além disso, a história está no centro da nossa reflexão, mas o desafio é mais amplo, no que diz respeito às ciências humanas e sociais, aos discursos dominantes sobre as populações negras, os africanos e as origens africanas. A escrita do passado pode vir a ser tomada, em consequência, como uma variável *proxy* dos discursos dominantes sobre a experiência e as sociabilidades dos africanos no mundo.

O fim teorizado do eurocentrismo e a procura de novos paradigmas

A contestação acadêmica da dinâmica eurocêntrica dos escritos da modernidade está agora em um limiar crítico, se quisermos acreditar nas publicações e iniciativas de descentramento epistêmico, provincialização, desobediência que se multiplicam nos campos disciplinares. Seríamos tentados a prever, expandindo o artigo seminal intitulado *Les trois générations des universitaires africains*, de Mkandawire (Mkandawire, 1995), que *a próxima geração de pesquisadores africanos e afro-descendentes será ou não epistemológica*. Isto quer dizer que os saltos qualitativos na compreensão e na escrita sobre o mundo serão gerados pela capacidade de mudar, de dismantlar a ordem cognitiva global, dos fundamentos do ato de pensar sobre os viventes. Os atores desta tarefa pretendem transformar definitivamente os argumentos da produção geral do conhecimento acerca do humano. Este efervescente contexto global cria condições que permitem livrar a escrita da história de seus viesamentos perceptivos, conceituais e categoriais por meio de um processo de *destruição criativa* (Schumpeter, 1942).

Muitas das iniciativas críticas, novas ou atualizadas, que emanam das ciências humanas e sociais estão ocupando um espaço crescente dentro delas. Na ausência de um levantamento, poderíamos reter desses choques epistemológicos três pontos de referência não exaustivos:

- A ascensão e a influência global da escola sul-americana da colonialidade/decolonialidade desde os anos de 1990, culminando com a invenção pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano do fecundo conceito de «colonialidade do poder» (Quijano, 1991). Essa escola e seu paradigma de pesquisa do tipo lakatosiano (Escobar, 2007) vincula inextricavelmente a modernidade contemporânea a um jogo de colonialidades sociais sobrepostas: epistêmica, linguística (Veronelli, 2015), existencial (Maldonado-Torres, 2007),

de gênero (Lugones, 2008) etc.⁶ Ela destaca fortemente os epistemicídios que acompanharam a expansão europeia no mundo (Grosfoguel, 2013) e as múltiplas maneiras como a ordem colonial continua a moldar as existências contemporâneas. Walter Dignolo, um dos pensadores dessa tendência, defende a “desobediência epistêmica” para responder ao que ele chama de racismo epistêmico (Dignolo, 2009).

- A identificação, por renomados pesquisadores ocidentais, de uma crise das humanidades apela a uma revisão radical dos paradigmas dominantes: fim das tradicionais divisões disciplinares; adoção do universalismo plural; indo além da busca por leis rígidas do positivismo em favor da complexidade e da incerteza (Wallerstein, 1996).
- O sociólogo britânico Burawoy (Burawoy, 2005) convida a uma profunda reflexão sobre a relação das humanidades com a produção de uma ordem social desigual e uma provincialização do eurocentrismo das humanidades. As reflexões de Pierre Bourdieu igualmente suspeitam dos universalismos que estão conduzindo formas de hegemonias ideológicas como as crenças neoliberais (Bourdieu, 1988). Um questionamento minucioso das verdades performativas admitidas dentro das humanidades é agora abertamente colocado (OCDE, 2004; UNESCO, 2010)⁷.

A descolonização da história dos africanos e seus descendentes agora pertence a este massivo questionamento de ordem cognitiva global. As contestações das lógicas de monopólio e o apelo a um maior pluralismo originam-se da América do Sul, Índia, Europa e América do Norte. Os pesquisadores africanos não foram deixados de fora nesta acentuada bifurcação, notadamente, em torno do centro de pesquisa continental denominado *CODESRIA*⁸ (Sall, 2015). Seria desejável que as abordagens decoloniais investissem mais no desenvolvimento de ferramentas que permitissem transformar uma sábia contestação em um campo heurístico sistematizando nas narrativas do passado africano, o distanciamento dos eurocentrismos e seus deslocamentos criativos. Para isso, seria simplesmente necessário expressar o essencial das convenções da escrita em situação colonial, associando-o aos obstáculos epistemológicos (Bachelard, 1934)

6 Irme Lakatos (1922-1974) é um epistemólogo húngaro que define um “programa de pesquisa” como base da atividade científica, o qual consiste em um núcleo duro teórico e uma atividade científica nele centrada.

7 Essa crítica das humanidades está presente na África por meio de uma literatura que se avoluma com Mudimbe, Kwasi Wiredu, Ngũgĩ Wa Thiongo, Claude Ake, Helen Lauer, Kofi Anyidoho, Sabelo Ndlovu-Gatsheni etc.

8 Council for the Development of Social Science Research in África/Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique.

gerados, e reduzindo o problema dos preconceitos e da colonialidade a uma formulação conceitual operacional.

De fato, podemos aproximar os principais vieses da colonialidade e do eurocentrismo a três esquemas da escrita colonial do mundo: essencialismo (inferioridade/superioridade, escravo por natureza...); a perspectiva difusionista (exterioridade/teleologia); determinismos (geográficos, sociológicos, mesológicos). Esses esquemas correspondem a três tipos de obstáculos epistemológicos: o problema da historicidade dos mundos colonizados; o problema da subjetivação (o torna-se sujeito/endogeneidade/agentividade), o problema do movimento interno (rupturas, continuidades, adaptações, inovações).

Na nossa tentativa de reformular a colonialidade da escrita da história, consideramos que, em geral, os enunciados em questão são compreensíveis por meio *de uma perspectiva narrativa, esquemas de pensamento reproduzíveis, conceitos e definições (PSC)*. A perspectiva seria caracterizada geralmente por um postulado principal, explícito ou não, e uma orientação principal. Ela pode estar ligada à intenção/localização do historiador ou do cronista às suas condições objetivas de produção (colono, administrador colonial, cientista, viajante, missionário, estudante etc.). Os esquemas de pensamento são categorias; quando elas são transversais, chamamo-las de *metacategorias*. Podemos distinguir como categorias disciplinares a história ou a arqueologia, por exemplo. Os silêncios são metacategorias da ocultação, eles têm uma importância essencial nas narrativas acerca dos dominados, notadamente, os africanos e seus descendentes. Sistemas de escrita, cartografias, linguagens também são categorias associadas a todas as narrativas. O Tempo (periodização), espaço (geografias, topografias, entre outras) e as classificações dos humanos são categorias essenciais para o historiador. A *metodologia* integra-se aos esquemas de produção dos enunciados enquanto uma economia de categorias. Conceitos, definições, terminologias colocam termos sobre uma perspectiva geral, em ideias, abstrações, práticas. Este esquema é muito relativo, uma vez que outras abordagens são sempre possíveis. Poderíamos considerar que uma perspectiva, em geral, convoca categorias e conceitos que lhe são compatíveis. Em contrapartida, os esquemas de pensamento e os conceitos tendem a reforçar uma perspectiva narrativa a fim de produzir afinidades discursivas, coerência geral, embora os atritos locais sejam inevitáveis (tensões entre conceitos, contradições, defasagens de tempo etc.).

Um paradigma se assemelha aqui a uma proposição geral admitida por uma comunidade científica ou discursiva, frequentemente contendo perspectiva, esquemas, conceitos específicos e fatos empíricos (Kuhn, 1983)⁹. *O Egito Faraônico*

9 Nossa definição retoma e adapta aquela dada por Thomas Kuhn (Kuhn, 1983: 46-63).

co Branco é um paradigma com uma perspectiva, categorias, metacategorias de silêncio que permite ignorar (europeus) os testemunhos dos Antigos e, se necessário, negações arqueológicas e genéticas. Outro exemplo do paradigma da África sem história ou a-histórico. Ele se desenvolve por meio de uma perspectiva baseada no postulado de uma humanidade discutível dos africanos, e sobre uma concepção *escritocêntrica* da história. A *descoberta e construção das Américas* pelo gênio europeu é também um paradigma que nega a história anti-colonial das Américas, a humanidade e as civilizações ditas «pré-colombianas» ou «*first nations*», e a contribuição dos conhecimentos africanos no desenvolvimento das Américas. Este paradigma, baseado em um conjunto de definições categóricas fundadas no pressuposto essencialista racista, faz de toda modernidade, toda realização, uma obra necessariamente europeia.

Diante do fato de que o eurocentrismo está sendo debatido nas ciências sociais, embora de forma sucinta e parcial, o desvio por uma análise das subversões que afetam mais diretamente a história eurocêntrica do mundo abrirá mais efetivamente possíveis saltos qualitativos.

Subversões e disciplinas na historiografia africana

Os historiadores africanos contemporâneos que iniciaram o trabalho decolonial, criticaram a perspectiva difusionista (Ki-Zerbo, 1972), rejeitaram categorias concêntricas de tempo (pré-colonial, colonial, pós-colonial), relativizaram as divisões etno-espaciais (África branca, negra etc.), e mostraram uma cautela crescente na retomada de conceitos dados como universais (Estado, feudalismo, escravidão etc.). Após Ki-Zerbo, M'Bokolo (M'Bokolo, 1995) insiste na dinâmica da história africana, rupturas, continuidades e adaptações, manifestando interesse por fontes internas não necessariamente escritas, e uma desconfiança no que diz respeito à etnia hipostasiada, ou à tradição eterna e imóvel¹⁰. A História Geral da África da UNESCO já havia empreendido essa desconstrução epistemológica, não hesitando em valorizar um onomástico africano (Konate, 2009). Descolonizar a história consistirá, então, em prolongar este meritório esforço de historicização da África até o limiar de uma *destruição criativa*, uma renovação das formas de ver, dizer e escrever as presenças africanas no mundo.

O que entendemos por *destruição criativa*, tomando emprestada a expressão do economista Joseph Schumpeter, é o duplo movimento de recusar antigas perspectivas, esquemas e conceitos (superioridade, imobilidade, teleologia) e de formular, novas ou reavaliadas, hipóteses e interações, entre as categorias do que é vivo.

10 Cf. M'Bokolo, 1995, op. cit. pp. 2; 13; 22-23; 26-27; 203; 260-264.

As perspectivas da narrativa histórica suscitam importantes discussões entre os especialistas. Pelo menos desde Blyden (Blyden, 1872; 1887) e Du Bois (1915), historiadores e pensadores elaboraram, gradualmente, a perspectiva de uma África global – *global Africa* – para além de geografias, temporalidades fixas, fazendo falar as ausências de uma história europeia dos *Inferiores*. Os termos de “descentralização/globalização”, de “desnacionalização” da história africana se aplicam aqui, com uma série de revisões programáticas: provincialização da Europa, neutralização do atlântico-centrismo da história escravista, abertura sobre as diásporas do chamado Oceano Índico, da Europa (Afro-Turcos). Mais genericamente, a perspectiva de uma única modernidade, intocada pelas culturas extra-europeias, é apagada sensivelmente pela interpretação da história como um recurso de modernidades plurais, híbridas e múltiplas (Appadurai, 1981, 1996). Em seu trabalho sobre o impensado da modernidade e sociologias conectadas, a socióloga de origem indiana Gurminder Bhambra (Bhambra, 2007, 2014) contesta veementemente a pretensão europeia no monopólio da modernidade por meio da suposta tríade fundadora, renascimento, revolução francesa e revolução industrial/econômica. A autora reinsere a modernidade num conjunto de interações entre a Europa e outras partes do mundo que são também produtoras dos códigos culturais, políticos e científicos do mundo contemporâneo, certamente, dominado pela Europa, que produziu uma síntese dos mesmos.

A história cede lugar a uma exotopia de prumo para a conquista da primazia de uma leitura interna. Ela convoca necessariamente a agência, o conhecimento endógeno, as línguas, idiomas e expressões crioulas que oferecem ou restauram espaços improváveis de produção de si.

Todos os significantes culturais disponíveis ou reinventados contribuem para outra produção da história pelos dominados, os subalternos (Spivak, 1988). O conceito de interseccionalidade decorrente da afro-feminista Kimberlé Crenshaw (Crenshaw, 2005)¹¹ ganha relevância neste contexto. Ele descreve a condição das mulheres negras estadunidenses na intersecção do racismo e da dominação patriarcal; intersecção é um verdadeiro ponto cego epistemológico e político. Este conceito é congruente com o ponto de vista decolonial, com a experiência social das pessoas em questão e com a rejeição do racismo epistemológico.

As “categorias de localização” que são tempo e espaço, para retomar Kagame (Kagame, 1976), são incontornáveis para uma inversão da perspectiva histórica. O conceito de pré-história atinge pelo seu *escritacentrismo* seus limites epistemológicos; as ferramentas do historiador podem agora utilizar,

11 Para uma abordagem mais geral da questão, ler Bell Hooks (Hooks, 1981).

complementarmente, de outras fontes e técnicas para acessar a verdade histórica. Além disso, as muitas inovações realizadas nos ditos períodos pré-históricos fazem recuar a história humana aos tempos mais antigos. A questão da revisão das cartografias é particularmente sensível na emergência de novas narrativas. Uma cartografia que testemunha as formas de continuidades entre os antigos territórios coloniais e as fronteiras dos Estados independentes contribui para a desconstrução de romances nacionais sobre a independência africana, por exemplo (Craib, 2017). Possibilita também reler as rotas da *marronagem*, os caminhos de libertação dos africanos nas Américas, enriquecendo a história de resistência e resiliência dos descendentes de africanos.

Na intersecção da questão linguística com a do espaço encontram-se os topônimos, “etnônimos”, “antropônimos” (UNESCO, 1984). A exterioridade árabe e europeia principalmente, e a corrupção local dos nomes de lugares e de povos, constituem um conjunto de obstáculos epistemológicos que Anta Diop, Pathé Diagne, Mohamed El Fasi, Olabiyi Yai, Pierre Alexandre não deixaram de notar e para os quais propuseram revisão. As denominações indígenas dos lugares da história que, por meio de seus significados, permitem uma conexão crítica com todas as fontes contraditórias das narrativas, favorecem narrativas enraizadas nas práticas indígenas dos sujeitos atores. Nos processos de redução da colonialidade da história, as categorias espaciais passam das designações metropolitanas e raciais (África britânica, francesa, belga, portuguesa) para a busca de topônimos endógenos tanto no continente africano como nos locais de recepção das populações africanas no mundo (Congo, Zimbábue, Palmares, Quilombo etc.).

Línguas indígenas, enciclopédias vivas e memórias institucionais, inscrições epigráficas (De Moraes Farias, 2004) e escritos locais (ajami, osmania, nsibidi etc.), cultura material em uma abordagem êmica, induzem a uma conceitualização descolonial. Uma problematização da conceitualização e das definições é indispensável à história. Cissoko e Verdier (UNESCO, 1985a,b) insistem nos conceitos indígenas das instituições políticas, jurídicas e sociais africanas, mas também sobre a inovação conceitual. A esse respeito, salientamos a abordagem muito fecunda de Cheikh Anta Diop (Diop, 1954), seguida por Théophile Obenga (Obenga, 1990), que consistia no acesso às fontes diretas do Egito antigo, propondo a leitura desta história a partir dos significados e intenções próprios aos africanos faraônicos, na esperança de escapar da ubiquidade dos eurocentrismos.

Uma desconstrução conceitual será sempre necessária para garantir a inteligibilidade das abstrações importadas concernentes aos conceitos de Estado, mercado, família, escravidão, diásporas etc. Ela se completará com uma reconceitualização com base nos imaginários dos atores, e tornará confiável

a dimensão interpretativa das narrativas. O conceito *mansaya* de realeza no antigo Manden (Tata e Kamissoko, 2009), o código *xeer* de ética dos pastores somalis (Moussa-Iyé, 2014), o *sanankuya* da África Ocidental traduzido por *parentesco por (ou de) brincadeira* ou seu homólogo *avuso* do Fang-Beti, da África Central, encontra um lugar central nas narrativas decoloniais. Podemos aqui pensar nos termos brasileiros como *Quilombo* ou *Mocambo*, de origem Kimbundu, que foram utilizados para designar os esconderijos e refúgios dos escravos fugitivos. Esses termos tornaram-se conceitos inteligíveis na compreensão da dinâmica de emancipação e resistência dos originários da África no Brasil colonial. Esquema essencial, a metodologia reúne os protocolos formais de produção da história, suas normas internas e também seus silêncios. Como diz Trouillot (Trouillot, 1995), a propósito, é um daqueles momentos em que o poder (o equilíbrio de força entre os produtores da história) se insere na escrita da história. Escritas internas, externas ou reabilitadas oralmente (Vansina, 1965[1961]), as fontes descentradas incluem mais arqueologia, linguística e a interdisciplinaridade que as reúne. Para o historiador nigeriano Toyin Falola (Falola e Jennings, 2003), a arqueologia é chamada a não se limitar a um papel de verificação, mas também propor hipóteses de trabalho. As fontes econômicas poderiam permitir libertar a narrativa a respeito do tráfico de escravos (Eric Williams e Joseph Inikori...), a história do *subdesenvolvimento* da África pela Europa (Rodney, 1972), a história social etc. É importante revelar com Edmondson (UNESCO, 1985c) a contribuição de intelectuais e pensadores não universitários em relação ao Caribe (Padmore, C.L.R James...), uma observação prudentemente generalizável e que reavalia a qualidade das fontes não acadêmicas. De fato, produzir enunciados do ponto de vista dos dominados pode, muitas vezes, estar em desacordo com as narrativas institucionais e seus efeitos reprodutivos, poderíamos mencionar aqui Aimé Césaire (Césaire, 1955) ou Frantz Fanon (Fanon, 1961) entre outros. É, portanto, à margem de produções de forte consagração simbólica no momento de sua publicação, ou mesmo em oposição aos reconhecimentos acadêmicos oficiais, que é grande a probabilidade de se elaborar narrativas alternativas. Finalmente, a evolução da ciência e da tecnologia, paleoambiente, paleogenética, oferece possibilidades heurísticas ilustradas pela nova síntese sobre a expansão Bantu, de Holl (Holl, 2017).

A descolonização da história pode ser entendida de outra forma, como a dinamização de entidades de raciocínio fixadas pelo preconceito histórico, pela colonialidade e pela ubiquidade do eurocentrismo. Ela reinventa o agir histórico dos africanos e seus descendentes como sujeitos de sua experiência. A partir

dela, outras narrativas de uma outra globalidade de outra África podem emergir, se baseando na imaginação africana e na dos povos afrodescendentes. Estas indisciplinas e subversões incluem as fontes plurais e endógenas a serem chamadas, e a evolução das ciências.

A liberação de novas perspectivas narrativas, fundadas nos atores e não mais na tutela abusiva, na modificação dos padrões de pensamento (estatuto dos direitos humanos, tempo, espaço, línguas), as insurreições semânticas e conceituais, estão prestes a fazer nascer diferentes tipos de narrativas. Uma regeneração se extrai das cinzas dos essencialismos, dos determinismos, da Europa como centralidade e finalidade cognitiva e empírica do mundo. Diante dos episódios anteriores de medidas neoliberais na África e nos chamados países do sul, torna-se provável prever os efeitos das políticas de austeridade no Ocidente atuando com base em uma teoria oriunda do Sul (Comaroff e Comaroff, 2012).

História, endogeneidade e libertação dos futuros

A rejeição do que é pejorativo e a transformação do aparato conceitual do historiador reacendem a esperança de pensar de maneira diferente sobre uma outra África, global, diversa e solidária. O desafio de libertar o pensamento histórico não se limita a descolonizá-lo apagando erros, mas se estende à ruptura de princípios com epistemes hegemônicas (ocidentocentrismos, neoliberalismo...). Este projeto inclui os preconceitos discursivos internos aos africanos e afro-descendentes. Assim, obter-se-iam as condições de uma ampliação dos que carregadores endogeneidade nas narrativas históricas do passado africano. A descolonização da história, como libertação de um quadro de inteligibilidade dos discursos, é necessariamente solidária de uma descolonização mais global do pensamento e de uma entrada na legitimidade das imaginações indígenas. Não poderia haver giro decolonial, fundamentalmente, sem giro linguístico, sem revivificação das epistemes desenvolvidas ao nível dos grupos humanos situados, ancorados na geografia na sua própria história. Se *o tornar-se livre ou o tornar-se você mesmo* do filósofo Fabien Eboussi Boulaga (Eboussi, 1977) fosse o horizonte comum aos antigos colonizados, com base no *recurso da tradição* como *utopia crítica*, as missões da história, então, consistiriam em fazer do passado um recurso. O interesse pelo conhecimento endógeno (Houtondji, 1994) e a luta contra os epistemicídios (Santos, 2014) subiriam na escala das preocupações históricas. Ciências e técnicas antigas, artesanato, o conhecimento dos viventes, o saber-ser¹² ...,

12 No original "savoir-être".

seriam objetos recorrentes de pesquisa para esta história. A circulação de conhecimentos e objetos locais/globais (*ayo/a-i-u*, *wore*, percussões, instrumentos musicais, amuletos etc.), as chamadas arquiteturas e medicamentos ditos tradicionais, a elaboração de vínculos sociais e linhagens, poderiam ser alguns dos centros de interesse desta história descolonizada.

O *ubuntu*, o *sanankuya*, o *xeer issa*, o *mansaya*, as antigas instituições judiciais da palavra [palabre] (Bidima, 1997) integrariam os programas históricos chamados para enriquecer os debates do presente sobre o seu futuro. A arte das tranças, técnicas culinárias e agrárias, sistemas socioestéticos, cultos antigos e sincréticos, por exemplo, carregariam alto a chama dessas bifurcações historiográficas, libertando o futuro da prisão das narrativas consensuais de povos pobres, passivos, sem gênio. Nesse mesmo sentido, mencionemos as associações rotativas de poupança e crédito conhecidas sob diversos nomes na África e nas diásporas, incluindo *Esusu* ou *Susu*, seguindo o trabalho de Bouman (Bouman, 1977) ou Bonnet (Bonnet, 1980), entre outros. Eles contam histórias femininas, muitas vezes de vitórias econômicas e sociais em face da segregação financeira, de gênero, classe e raça.

Os desenvolvimentos fortemente discutidos em torno do campo da reflexão das “diásporas africanas” traduzem mudanças no interesse científico e modificações de preferências das comunidades de pesquisadores e de empresas. Apesar da utilização generalizada junto a grupos políticos e militantes, nas ciências humanas, sociais e instituições internacionais, o conceito de diáspora não está isento de críticas. O importante trabalho de Patrick Manning (Manning, 2009) sobre as diásporas africanas tentou captar, num ensaio de história global, as circulações de africanos através dos continentes sobre longo período, dando um importante lugar às influências culturais. Essa perspectiva aberta academicamente por George Shepperson (Shepperson, 1966) e Joseph Harris (Harris, 1982), na década de 1960, permitiu identificar gradativamente a incidência dos deslocamentos de populações africanas na história e em todo o mundo. Apesar de suas contribuições, essa primeira abordagem das “diásporas” tem sido contestada por seu atlantocentrismo ou mesmo por seu viés norte-americano. O Brasil ou o Oceano Índico têm, muitas vezes, sido esquecidos ou negligenciados, tratados como parênteses dentro do modelo afro-americano. O caráter subconceituado e tendencioso do termo diáspora tem sido interrogado por pesquisadores como Paul Zeleza (Zeleza, 2005b) ou Colin Palmer (Palmer, 2000), estimando que a presunção diaspórica poderia carecer de critérios de objetificação, uma vez que nem toda migração implica uma diáspora, e nem toda presença de origem africana significa consciência

coletiva de pertença, relação real ou simbólica com a África, entre outros elementos de identificação.

A verdade é que as presenças africanas no mundo, resultado dos deslocamentos forçados e voluntários do continente para outras geografias, convidam-nos a seguir culturas africanas fora do continente, culturas materiais ou imateriais mais ou menos hibridizadas e empoderadas em relação aos movimentos das populações. São saberes e *savoir-faire* africanos que serão transferidos nas colônias, cultivo de algodão, arroz, mineração de ouro, artes culinárias, estética, crenças, artes e representações rituais, culturais, lúdicas, imaginárias... Os trabalhos de Sheila Walker (2001), Judith Carney (2001), João Reis ou Paul Lovejoy (2013) se inscrevem, ao menos parcialmente, nessa perspectiva. Do ponto de vista epistemológico, o estatuto dos originários da África nas colônias deixou de ser reduzido ao de um instrumento animado, escravo, *semicoisa*. À medida que o escravo *não essencializado* torna-se humano novamente, surge uma nova geração de narrativas tornando os africanos nas colônias portadores de tecnologia, de subjetividades, corresponsáveis de uma extraordinária transformação das colônias. A redescoberta das *narrativas*, escritos dos escravos libertos ou alfabetizados (cristãos ou muçulmanos), contribui poderosamente para uma reescrita das dinâmicas próprias dos descendentes de africanos, sua resistência, suas realizações. Essa emancipação epistemológica neutraliza o *status* de escravo transparente no progresso de seu ambiente, abre novas e paradoxais possibilidades, incluindo a história africana. De fato, os epistemicídios, os preconceitos historiográficos e a violência imperialista foram capazes de eliminar antigas instituições em regiões brutalmente convertidas às religiões abraâmicas, à educação extrovertida e à economia do tráfico. A restituição da história pode, então, passar pela mobilização de práticas culturais ou espirituais ainda vivas nas Américas, no Caribe ou no Oceano Índico, arquivadas ou conservadas em lugares de memória. Ao fazê-lo, as diásporas tornam-se valiosas fontes de história para as regiões de origem dos africanos. É, portanto, uma possibilidade de enriquecimento da história africana, da mesma forma que a África continua a ser uma chave para a compreensão das circulações, conhecimentos e práticas sociais dos originários de África em seus lugares de deslocamento. Nota-se, por fim, que a historiografia e a pedagogia da história dos povos de ascendência africana poderiam tomar emprestado o “método regressivo”, que consiste em escrever a história a partir de um ponto de chegada até o presente, assumindo uma forma de *anacronismo heurístico*.

Essas considerações levantam o véu sobre a fecundidade de uma reversão de perspectivas errôneas a respeito da compreensão da experiência de africanos

e seus descendentes. Problemáticas hoje impensáveis surgirão naturalmente, contribuindo para o que Boaventura Santos chama de “ecologia dos saberes”, reorientando os temas de pesquisa para práticas subestimadas ou (bio) pirateadas (Vandane, 1997). Inspirando-nos na cosmogonia Dogon do deus d’água *Ama* (Griaule, 1948), revelada pelo velho sábio Ogotemmêli, campos de reflexão inéditos nos aguardam: o gênero das coisas (masculino, feminino), as *gemelari-dades*¹³ do mundo, as coisas mais velhas e mais novas, as invisíveis, etc. Tantas entradas que podem estimular a busca de soluções para problemas éticos, ambientais, econômicos e políticos...

Outro exemplo, a classificação como «arte» da materialidade das expressões culturais, historicamente ligadas aos usos rituais, poderia ser interpretada como uma regressão, uma redução dos valores a seu objeto formal. Considerados como significantes, escrituras ou mensageiros, estes objetos transgridem sua colonialidade (pilhagem, museificação) para retornar a sua vida como intercessores entre os vivos e os ancestrais, trabalhadores da harmonia entre as espécies dos viventes.

Essa reversão categórica do objeto de curiosidade (máscara) para a ancestralidade exemplifica uma abordagem descolonial da cultura, liberta das categorias hegemônicas (arte etnológica). Na verdade, o que é considerado como legítimo a ser histórico parece ter que ser dedicado ao olhar europeu, ao mercado ou mesmo à relação capitalista. Em outras palavras, mais uma vez o silenciamento de valores e possibilidades outras, como a busca de uma harmonia dos viventes, o *Sumak kawsay* ou *Buen vivir* dos quechuas da América Andina, a busca da felicidade nacional (Butão) ou do *ubuntu* (harmonia social).

A perspectiva de uma investigação-histórica dos conhecimentos da humanidade, na luta contra a morte de antigas culturas e conhecimentos, coloca o historiador no cerne da reconstituição desta ecologia de saberes, garantia da pluralidade dos viventes e da descolonização de futuros. Esta (re)geração de epistêmicos plurais, da mais vasta biblioteca de mundos integrados, movimento que tem sido chamado «epistemogonia» (Ze Belinga, 2015), seria certamente fundadora de uma escrita pluriversal da história dos viventes.

A abordagem histórica africana, desejosa por cumprir a sua promessa libertadora, deve ousar na utilização de hipóteses, modos de inferência, metodologias e cenários improváveis, na investigação de objetos insignificantes, a fim de produzir narrativas criativas, científicas e emancipatórias.

13 No original “gémellarités” du monde.

Conclusão

A descolonização da escrita da história, iniciada imperceptivelmente e simultaneamente com a expansão europeia, está sujeita a fortes pressões africanas, diaspóricas e globais para fornecer novas categorias de pensamento capazes de expressar maior humanidade. Preconceitos, conotações pejorativas, silêncios seletivos, ruídos brancos onipresentes são levados à obsolescência, forçados a abrir caminho para outras relações, linguagens, tipos de arquivos, inscrições. O trabalho de destruição criativa que poderia expurgar a superestimação da experiência histórica dos europeus, descontinentalizar uma África global reconectada à sua dinâmica interna e externa, é depositário de esperanças libertadoras. As possibilidades de uma humanidade enriquecida pela adoção de uma produção descentralizada e pluriversal da história serão a incubadora dos futuros libertos das gerações que virão.

Se as contestações mundiais que dizem respeito a toda produção do conhecimento nas ciências humanas são mais visíveis e mais audíveis, a transformação das expectativas descoloniais em práticas de pensamento e escrita é apenas seu início diante de uma tarefa colossal. No que diz respeito à escrita da história africana e da diáspora, é certo que a revolução copernicana desejada por Mohamed Sahli só se realizará no contexto de uma transformação global radical das artes do pensamento.

Referências

- AKE, Claude. *Social sciences as imperialism*. Ibadan, Ibadan University Press, 1982.
- AKERMAN, James R. (eds). *Decolonizing the map. Cartography from colony to nation*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2017.
- APPADURAI, Arjun. The past as a scarce resource. *Man, New series*, v. 16, n. 2, 1981, pp. 201-219.
- . Arjun. *Modernity at large*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, J. Vrin. p.14; 1967 (1934).
- BENOT, Yves. *Les massacres coloniaux*. Paris, La Découverte, 2001.
- BHAMBRA, Gurinder. *Rethinking modernity: postcolonialism and sociological imagination*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.
- . Gurinder. *Connected sociologies*. London, Bloomsbury Academic, 2014.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. *La palabre. Une juridiction de la parole*. Paris, Michalon, 1997.
- BLYDEN, Edward. *Christianity, Islam and the Negro Race*. London, W. B. Whittingham & Co, 1887.

- _____. Edward. *The West African university: correspondence between Edward W. Blyden, and His Excellency J. Pope Hennessy*, Freetown: «Negro» Print. Office, 1872.
- BONNET, A. An Examination of Rotating Credit Systems among Black West Indian Immigrants in Brooklyn. In: *Sourcebook on the New Immigration: Implications for the United States and the International Community*, New Brunswick, ed. R. S. Bryce-Laporte. NJ: Transactions Publishers, 1980.
- BOTTE, Roger. *Esclavages et abolitions en terres d'islam*. Bruxelles, André Versailles éditeur, 2010.
- BOUMAN, F. Indigenous savings and credit societies in the third world: A message. *Savings and Development*, v. 1, 1977.
- BOURDIEU, Pierre e WACQUANT LOÏC, J. D. Sur les ruses de la raison impérialiste. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. v. 121-122, mar. 1998, pp. 109-118.
- BURAWOY, Michael. Provincializing the Social Sciences, In: STEINMETZ, George (Ed.). *The Politics of Method in the Human Sciences. Positivism and Its Epistemological Others*. Durham and London, Duke University Press, 2005.
- CARNEY, Judith Ann. *Black Rice: the African origins of rice cultivation in the Americas*. Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- CESAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence africaine, 1955.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000.
- CISSOKO, Sékéné Mody. Problems of conceptualization and definition in African history with reference to some social and political institutions. In: *The education process and historiography in Africa, Studies and documents 9*. Paris, UNESCO, 1985a.
- COMAROFF, Jean e COMAROFF, John L. *Theory From the South Or, How Euro-America Is Evolving Towards Africa*. Boulder and London, Paradigm Publishers, 2012.
- CRENSHAW, Kimberlé W. Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahier du genre*, v. 2, n. 39, 2005.
- CRAIB, Raymond. Cartography and decolonization. In: AKERMAN, James R. (eds) *Decolonizing the map. Cartography from colony to nation*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2017.
- DE MORAES FARIAS, Paulo F. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles, Songhay – Tuareg History*. London, British Academy, 2004.
- DELAFOSSÉ, Maurice. *Les Nègres*. Paris, L'Harmattan, 2006 (1927).
- DELANY, Martin. *Principia of ethnology: the origin of races and colors*. Harper and Brother publishers, Philadelphia, 1879.
- DEPELCHIN, Jacques. *Silences in african history. Between syndrome of discovery and abolition*. Dar Es Salam, Mkuki Na Nyota publishers, 2005.
- DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. Paris, Présence africaine, 1954.

- DU BOIS, W. E. Burghardt. *The Negro*. London, Willam & Norgate, 1915.
- ELA, Jean-Marc. *La plume et la pioche*. Yaoundé, Éditions Clé, 1971.
- EDMONDSON L. African history and African studies in the Black diaspora, In: *The General history of Africa: Studies and documents 9 The education process and historiography in Africa*. Paris, UNESCO, 1985c.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris, Présence Africaine, 1977.
- ESCOBAR, Arturo. Worlds and knowledges of otherwise. The Latin American modernity/coloniality research program. *Cultural studies*, v. 21, n. 2-3, March/May, 2007.
- FALOLA, Toyin e JENNINGS, Christian (eds). *Sources and methods in African history: spoken, written, unearthed*. Rochester, University of Rochester Press, 2003.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris La Découverte, 1961.
- FEYERABEND, Paul. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Paris, Editions du Seuil, 1979.
- FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races. Anthropologie positive*. Paris, L'Harmattan, 2003 (1885).
- FOUCAULT, Michel. *Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.
- GOODY, Jack. *The Theft of History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris, Fayard, 1948.
- HARRIS, Joseph. *Global dimensions of the African Diaspora*. Washington, DC. Howard University Press, 1982.
- HAYFORD, J. E Casely. *Ethiopia Unbound*. London, C.M. Phillips, 1911.
- HOLL, Augustin F. L'expansion bantoue: une nouvelle synthèse, In: GARCIA, D. e LE BRAS, H. *Archéologie des migrations*. Paris, La Découverte, 2017.
- HORTON, James Africanus. *Vindication of the African race*. London, W. J. Johnson, Printer, 1868.
- HOOKS, Bell. *Ain't I a woman? Black women and feminism*. Boston, South End Press, 1981.
- HOUNTONDJI, Paulin. *Les savoirs endogènes: Pistes pour une recherche*. Dakar, codes-ria, 1994.
- JENNINGS, Eric. *La France libre fut africaine*. Paris, Perrin, 2014.
- KAGAME, Alexis. *La philosophie bantu comparée*. Paris, Présence Africaine, 1976.
- KI-ZERBO, Joseph. *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*. Paris, Hatier, 1972.
- KONATE, Doulaye (sd). *Revue des contenus de l'Histoire générale de l'Afrique de l'UNESCO*. UNESCO, 2009.
- KUHN, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion, 1983 (1962).
- LAUER, Helen e ANYIDOHO, Kofi. *Reclaiming the human sciences and humanities through african perspectives*. Accra, Sub-Saharan publishers, 2012.

- MALDONADO-TORRES. On the coloniality of beeing, *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, March/May 2007, pp. 240-270.
- MANNING, Patrick. *The African Diaspora: A History through culture*. New York, Columbia University Press, 2009.
- M'BOKOLO, Elikia. *L'Afrique au XXème siècle, le continent convoité*. Paris, Seuil, 1980.
- . *Afrique noire. Histoire et civilisations. Tome 1. Jusqu'au XIIe siècle*. Paris, Hatier, 1995.
- LOVEJOY, Paul. African Contributions to Science, Technology and Development. In *Collective Volume The Slave Route Project*. Paris, UNESCO, 2013.
- LUGONES, Maria. The coloniality of gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2 (Spring), 2008, pp. 01-17.
- MBOUKOU, Serge. *Messianisme et modernité : Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des Antoniens*. Paris, L'Harmattan, 2010.
- MIGNOLO, Walter. Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom. *Theory, Culture and Society*, n. 26, 2009, pp. 07-08.
- MKANDAWIRE, Thandika. Three generations of African academics. *Transformation* 26, 1995.
- MOUSSA-IYE, Ali. *Le verdict de l'arbre. Le xeer issa: Essai sur une démocratie endogène africaine* Paris, Achères. Editions Dagan, 2014.
- MUDIMBE, V. Y. *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris, Présence africaine, 1982.
- . *The invention of Africa*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University press, 1988.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. The struggles for Epistemic freedom in Africa. *Inaugural Council for the Development of Social Science in Africa (CODESRIA) Day Lecture*, Holiday Inn Hotel, Harare, Zimbabwe, 21 February, 2018.
- THIONGO, Ngugi Wa. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi. East African Educational Publishers, 1986.
- NKRUMAH, Kwame. *Le consciencisme*. Paris, Présence africaine, 2009 (1964).
- OBENGA, Théophile. *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*. Paris, L'Harmattan, 1990.
- OECD. *Re-Inventing The social sciences*. UNESCO, 2004.
- PALMER, Colin. Defining and studying the Modern African Diaspora. *The Journal of Negro History*, v. 85, n. 1-2, Janeiro 2000, pp. 27-32.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad, modernidad/raacialidad. *Peru Indigerna*, v. 13, n. 29, 1991.
- RODNEY, Walter. *Et L'Europe sous-développa l'Afrique*. Paris, Editions caribéennes, 1972.
- SAHLI, Mohamed. *Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*. Paris, Cahiers libres, 77, Maspero, 1965.

- SALA-MOLINS, Louis. *Les misères des Lumières, sous la raison l'outrage*. Paris, Robert Laffont, 1992.
- SALL, Ebrima. Trends and Issues in the Social Sciences and Humanities in Africa. *CODESRIA Bulletin*, Nos 3 & 4, 2015.
- SANTOS, Boaventura de. *Epistemologies of the South: Justice against epistemicides*. Boulder, Paradigm publishers, 2014.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Paris, Payot, 1942.
- SHEPPERSON, George. The African abroad or the African diaspora. *African Forum: A Quarterly Journal of Contemporary Affairs*, v. 2, 1996, pp. 76-93.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak, In: NELSON, Cary and GROSSBERG, Lawrence. (eds). *Marxisme and the interpretation of culture*. Basingstoke, Macmillan Education, 1988.
- TATA CISSE, Youssouf e WA, Kamissoko. *Soundiata, la gloire du Mali. Tome 2*. Paris, Khartala, 2009.
- TONDA, Joseph. L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines. *Mouvements*, v. 4, n. 72, 2012.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston, Beacon press, 1995.
- UNESCO. *Histoire générale de l'Afrique*. 8 volumes, Paris, UNESCO, 1999.
- . *Rapport mondial sur les sciences sociales 2010. Division dans les savoirs*. Paris, UNESCO/CISS, 2010.
- . African ethnonyms and toponymes. *Studies and documents 6*. The General history of Africa. Paris, UNESCO, 1984.
- VANDANE, Shiva. *Biopiracy: The plunder of nature and knowledge*. Cambridge, Massachusetts, South and Press, 1997.
- VERDIER, R. Critical reflections on the ideas of law and power in pre-colonial Africa – terminological and conceptual problems. In: *The education process and historiography in Africa, Studies and documents 9*. Paris, UNESCO, 1985b.
- VERONELLI, Gabriela A. The coloniality of language: race, expressivity, power and the darker side of modernity. *Wagadu*, v. 13, Summer 2015.
- VASSANI, Jan. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1965 [1961].
- WALKER, Sheila S. (ed.) *African Roots/American Cultures: Africa in the creation of the Americas*. New York, Rowman and Littlefield, 2001.
- WALLERSTEIN, Immanuel (Org.). *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, Stanford University Press, 1996.

- YIRGA, Gelaw Woldeyes. *Native Colonialism: Education and the Economy of Violence Against Traditions in Ethiopia*. The Red Sea Press, New Jersey, 2017.
- ZE BELINGA, Martial. Économies de la culture, discontinuités discursives, créativité épistémologique. *Présence Africaine*, n. 192, 2015, pp. 55-82.
- ZELEZA, Paul. Banishing the Silences: Towards the Globalization of African History. *Paper presented at the 11th General Assembly of the Council for Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA)*. Maputo, Mozambique, December 2005(a), pp. 06-10. Disponível em: <<http://erepo.usiu.ac.ke/bitstream/handle/11732/1163/zeleza%20%281%29.pdf?sequence=4&isAllowed=y>>. Acesso em: 23 fev. 2021.
- . Tiyambe: Rewriting the African diaspora: Beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, v. 104, n. 414, 2005(b), pp. 35-68.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

- ZE BELINGA, Martial. Descolonizar a história: epistemologia disruptiva. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1045-1066.



Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais

Maria Paula Meneses¹

Resumo: No início do século 21, os múltiplos processos diaspóricos que moldaram a história do nosso mundo expressam várias relações de violência ontológica e epistêmica. Essas relações, que combinam a emergência da alteridade com a inferioridade, estão na base da relação poder-saber entre os saberes, no cerne das modernas estruturas colonial-capitalistas. Essa relação opera pela imposição permanente de um pensamento abissal caracterizado por uma profunda cisão epistêmica e ontológica. Assumindo o conceito de diáspora como elástico e inclusivo é difícil comparar e traduzir entre várias realidades e experiências diaspóricas e não diaspóricas. Este artigo, inspirado nas Epistemologias do Sul, busca, por um lado, traçar uma cartografia analítica das experiências de lutas contra as condições de opressão que moldam nossos tempos, abordando questões de poder, economia, política e cultura e como esses elementos continuam a reproduzir a relação colonial-capitalista. Por outro lado, partindo do pressuposto de que a diversidade epistemológica do mundo é infinita, procura criar condições para reconhecer, de forma mais profunda, a diversidade de saberes ancorados nas experiências de luta de grupos sociais que viveram múltiplas e sistemáticas situações de injustiça, opressão e destruição. Esta abordagem visa contribuir para a descolonização do conhecimento, debatendo de forma construtiva as

experiências promovidas por uma diversidade de comunidades diaspóricas e não diaspóricas, aprofundando os diálogos no Sul global, condição para transformações sociais e políticas para além do colonial-capitalista pensamento abissal. Palavras-chave: epistemologias do Sul; colonialismo; capitalismo; colonialidade; linha abissal.

Challenges to epistemic decolonization: practices, contexts and struggles beyond abyssal fractures

Abstract: *At the beginning of the 21st century, multiple diasporic processes that shaped the history of our world express various relationships of ontological and epistemic violence. These relationships, which combine the emergence of alterity with inferiority, underlies the power-knowledge relationship among knowledges, at the core of the modern colonial-capitalist structures. This relationship operates through the permanent imposition of an abyssal thought characterized by a deep epistemic and ontological rift. Assuming the concept of diaspora as elastic and inclusive, it is difficult to compare and translate between various diasporic and non-diasporic realities and experiences. This article, inspired by the Epistemologies of the South, seeks, on the one hand, to draw an analytical cartography of the experiences of struggles against the conditions of oppression that shape our times, addressing issues of power, economics, politics and culture and how these elements continue to reproduce the colonial relationship -capitalist. On the other hand, assuming that the epistemological diversity of the world is infinite, it seeks to create conditions to recognize, in a deeper way, the diversity of knowledges anchored in the experiences of struggle of social groups that have experienced multiple and systematic situations of injustice, oppression and the destruction. This approach aims to contribute towards the decolonization of knowledge, debating in a constructive way the experiences advanced by a diversity of diasporic and non-diasporic communities, deepening the dialogues in the global South, a condition for social and political transformations beyond the colonial-capitalist abyssal thinking.*

Keywords: *epistemologies of the South; colonialism; capitalism; coloniality; abyssal line.*

Introdução

A ligação entre os desafios colocados pelo Sul global aos estudos em torno das diásporas é fundamental, embora nem sempre óbvia. Em causa está o

reconhecer da diversidade social do mundo, espelho da diversidade de contribuições ao conhecimento-mundo. Este artigo procura contribuir para este debate acadêmico, identificando algumas das formas de abordagem dos saberes do Sul. Este percurso analítico entre os estudos do Sul global e diaspóricos convida a examinar a singularidade de cada contexto, ao mesmo tempo que considera as contribuições e ligações entre pessoas e lugares. Longe de esgotar a questão, este artigo tem por objetivo considerar a complexidade do tema e o seu contributo analítico, fundamental para um alargar e consolidar a tradutibilidade intercultural entre os saberes e experiências que compõem o Sul global (Fabian, 2014; Santos, 2018). Esta proposta reclama o reconhecimento dos seres (existência) e dos seus saberes e experiências parte de um mundo amplo, cujas contribuições são fundamentais a um saber universal que não é universalizável (Diagne, 2013: 07-08).

Qualquer leitura, independentemente da sua origem, ao privilegiar uma análise monocultural e hierarquizada da diversidade do mundo, reproduz uma lógica exclusivista. Uma das características da modernidade nortecêntrica consiste na criação e reforço permanente de uma hierarquia intelectual, na qual as tradições culturais e intelectuais do Norte global são impostas como o cânone, autodefinidas como superiores porque mais desenvolvidas (Trouillot, 2002: 220). A consequente periferização do “resto do mundo” é fruto de um projeto geopolítico ainda profundamente marcado pelo colonialismo, que insiste em (re)produzir como epicentro da relação ser-saber os contextos do Atlântico Norte, espaço gerador de referenciais universais legítimos (Meneses, 2018). Este projeto racional, nortecêntrico, vai criar a alteridade como um espaço/tempo anterior, em que circulavam saberes considerados “inferiores”. Este foi o contraponto que legitimou a imposição violenta da estruturação hierárquica que está na base da relação de poder-saber do moderno pensamento científico. Esta relação opera por meio da permanente imposição de um pensamento abissal que divide o mundo em duas partes: o mundo moderno nortecêntrico, de um lado, e o “outro” lado da linha, cuja diversidade tende a ser apresentada de forma uniforme como espaços cujos saberes detêm um valor meramente local, espaço da tradição, para serem substituídos pelo saber científico moderno (Santos, 2007: 46-47).² Neste contexto, o Sul global refere-se metaforicamente às epistemologias que foram silenciadas, localizadas ou destruídas, fruto da

2 Nesta sequência, os ‘outros’ sistemas de saber são apresentados como expressões culturais anteriores e menos sofisticadas, reflexo de uma posição de força do saber científico que, longe de ser democrática, tem vindo a silenciar ou secundarizar saberes produzidos e usados pelos povos do mundo no seu quotidiano.

relação violenta, do capitalismo, colonialismo e patriarcado sobre “a alteridade” (Santos, 2014; 2018).³

Vários são os processos diaspóricos que compõem a história do mundo, fruto das relações de violência ontológica e epistêmica, que conjugam a criação de situações de alteridade com as de inferiorização. Nesse sentido, e como Edward Alpers (1997) destaca, a noção de diáspora é bastante elástica e abrangente, condição que, ao garantir-lhe utilidade funcional, gera também situações de imprecisão analítica, dificultando a comparação e a tradutibilidade entre várias realidades e experiências (Santos, 2018). Tratando dos saberes associados a grupos cuja existência tem sido sistematicamente subalternizada e silenciada, as Epistemologias do Sul representam “um tempo de imaginação epistemológica que visa refundar a imaginação política [...] e fortalecer as lutas sociais contra a dominação” (Santos, 2018: 126-127). Ao “ocuparem” o conceito convencional de epistemologia, as Epistemologias do Sul apropriam-se dele para incentivar a produção e a validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência e de luta dos grupos sociais que experimentam sistematicamente a injustiça, a opressão e a destruição, consolidando o conhecimento do mundo a partir de diálogos entre a partes potencialmente infinitas que compõem o universo.

As origens de muitos dos processos diaspóricos que hoje conhecemos estão associadas a processos de dispersão forçada, levando a que haja múltiplas utilizações políticas da noção de diáspora. É disso exemplo a posição de Mary Kaldor (1996), que identifica a presença, quer de cosmopolitas antinacionalistas, quer de etnonacionalistas reacionários entre os grupos diaspóricos. Já para Homi Bhabha o espaço é interpretado como combinando vários saberes. Esta combinação híbrida espelha a essência de vários contextos diaspóricos, aquilo que este autor caracteriza como um terceiro espaço (Bhabha, 2004: 55). Na opinião de James Clifford, o conceito de diáspora deve integrar não só o estudo da translocalidade e movimento, mas também de lutas políticas que contribuem para definir o local como uma comunidade distinta, em contextos históricos de deslocamento (Clifford, 1994: 308). Esta análise sofisticada dos violentos processos de deslocamento, característicos de sociedades que vivenciaram regimes de dominação política, epistêmica e de desigualdade econômica, também produzem culturas de resistência. Estas resistências têm várias formas, incluindo a manutenção das cosmovisões, línguas e espiritualidades, expressões de

3 O Sul é, ele próprio, como localização geopolítica, um produto da relação colonial-capitalista e, por isso, a aprendizagem com o Sul exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, o Sul que reproduz a relação colonial-capitalista. É por isso que o Sul global é, simultaneamente, uma proposta utópica ontológica, política e epistemológica (Santos, 2006: 33).

desafio a qualquer saber externo que, embora não necessariamente violentas, representa(va)m uma ameaça a qualquer tentativa de dominação epistêmica, como este artigo procura analisar.

Com efeito, a possibilidade de descolonização epistêmica está intimamente associada à ideia de diálogo, muito além de qualquer tentativa de essencialismo estratégico em relação a qualquer grupo diaspórico fechado sobre si mesmo. É este encerramento e, em geral, do “resto” do mundo em relação ao Norte global, que importa questionar, pois é uma das mais fortes heranças de dominação e opressão epistemológica e ontológica. Este artigo, ao contribuir para uma cartografia da diversidade epistemológica do Sul global identifica várias contribuições de diásporas contemporâneas ao aprofundamento dos diálogos no Sul, condição para transformações sociais e políticas para além da relação colonial-capitalista.

Da linha abissal racial à linha abissal epistemológica

W.E.B. Du Bois expõe vivamente a violenta segregação racial da sociedade norte-americana: “um americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços inconciliáveis; dois ideais em guerra num só corpo escuro, cuja força tenaz apenas é o que o impede de se dilacerar”⁴ (1903: 03). Esta argumentação expressa como a exploração econômica capitalista contemporânea não é compreensível sem a emergência do outro como sujeito racializado, sub-humano. Este exercício de negação total da humanidade dos sujeitos que habitavam o “outro” lado da linha racial, revela uma fratura ontológica, que leva este autor a afirmar que “o problema do século XX é o problema da linha racial” (Du Bois, 1903: 19).

Subjacente à filosofia política das antigas metrópoles coloniais está a ideia de que as lutas de libertação anticolonial do século XX puseram fim ao colonialismo (Meneses, 2010; 2018). Todavia, o colonialismo não terminou, apenas se reconfigurou, o que dificulta nomear e caracterizar adequadamente este complexo processo de continuidade e mudança. As degradações ontológicas e epistemológicas associadas aos processos de conquista colonial transformam os territórios, em *terra nullius*, que se podiam ocupar, física e epistemicamente. E esta forma de dominação da modernidade colonial-capitalista está insidiosamente presente em diversos contextos globais. No séc. XXI, o pensamento abissal persiste, caracterizado por uma profunda fratura epistêmica e ontológica

4 As traduções são minhas neste texto.

(Santos, 2018). A exclusão das realidades e experiências do outro lado da linha é tal que tudo o que elas revelam sobre o mundo da vida e da cultura é considerado sem valor ou com valor residual, local e contextual.

Analisando a realidade de vários países formados (e deformados) a partir do violento encontro colonial, vários intelectuais e políticos têm caracterizado a realidade social e experiência dos estados independentes configurando uma situação de “colonialismo interno”,⁵ que perpetua as exclusões abissais. Nos “novos” países que emergem fruto da emancipação anticolonial o projeto político continua a ser o moderno Estado-nação. Nestes contextos, o nacionalismo é um princípio político que procura promover a semelhança cultural enquanto vínculo social básico (Gellner, 1995: 03). Neste sentido, e porque muitos dos modernos estados integram vários grupos culturais, a imposição de uma cultura como a hegemônica está na origem de situações de colonialismo interno. Refletindo sobre o caso mexicano, Pablo Gonzalez Casanova sublinhou que o “o colonialismo interno corresponde a uma estrutura de relações sociais baseadas na dominação e na exploração entre grupos distintos culturalmente heterogêneos” (1965: 33). Tais relações são fruto da permanência de estruturas de poder colonial nas sociedades que emergiram no século XIX das lutas de independência das antigas colônias americanas de Espanha. Alguns anos depois esta análise foi aprofundada por Rodolfo Stavenhagen. Em um México dominado politicamente pelos *mestizos*, os povos indígenas haviam perdido as suas terras, sendo obrigados a trabalhar para “estrangeiros”, coagidos a entrar em uma economia monetária (1970: 271). Essas relações, resultado de uma concepção monocultural de desenvolvimento em um contexto marcado por profundo racismo e estratificação social rígida, legitimaram o uso dos indígenas como mão de obra barata e descartável.

Em relação aos EUA, William Tabb encontra uma forte semelhança entre, por um lado, as tensões econômicas que caracterizam a relação do gueto [negro] com a “América Branca” e, por outro, entre as nações do Terceiro Mundo e os países industrialmente avançados (1970: 15). A esta leitura juntou-se a questão dos *chicanos*, [também] vítimas do imperialismo americano tal como os seus irmãos empobrecidos na América Latina (Valdez e Rubalcava, 1972: 215). Por meio da proposta conceptual de colonialismo interno, a realidade vivida nos EUA expôs o privilégio racial dos brancos, particularmente na estrutura de

5 Em alguns trabalhos mais recentes, um termo similar usado é o de ‘colonialismo doméstico’, conceito usado para refletir sobre as situações de colonialismo/neocolonialismo no presente (Calderón-Zaks, 2010).

mercados de trabalho em detrimento dos negros, chicanos e outras comunidades subalternas (Blauner, 1972).

A realidade experimentada na África do Sul do Apartheid pela maioria não-branca foi também analisada com base no conceito de colonialismo interno. A caracterização feita pelo partido comunista sul-africano sobre as lutas que atravessavam este país na década de 1960, em pleno Apartheid, revelava uma África do Sul independente, na qual a maioria do povo não desfrutava nem de independência nem de liberdade, com o poder político e econômico concentrado nas mãos de uma minoria branca. O partido concluía a sua análise afirmando que “a África do Sul não branca permanece colônia da própria África do Sul branca”, que controla o poder político e econômico (1962: 26). Por sua vez, Kwame Nkrumah (1965), destacado líder nacionalista africano, propôs o conceito de neocolonialismo para caracterizar o domínio que as antigas potências coloniais continuavam a deter sobre as suas antigas colônias, agora países supostamente independentes. Como salientou, a essência do neocolonialismo é que o Estado que está sujeito a ele é, em teoria, independente e tem todas as aparências externas da soberania internacional. Na realidade, porém, o seu sistema econômico e, portanto, sua política, é dirigida de fora (Nkrumah, 1965: ix).

Se no século XX o tempo que medeia entre a Conferência de Bandung e a Conferência Tricontinental simboliza, à escala global, as independências políticas do Sul e o surgimento de novos sujeitos políticos,⁶ esta emergência política não se traduziu, de imediato, em uma emergência epistêmica. O legado da ideologia colonial fora tão pesado que nos antigos territórios coloniais os saberes dos seus habitantes continuaram a ser, frequentemente, subalternizados, contando como referentes locais, dotados de um valor particular, útil apenas no âmbito local.

Ao longo das últimas décadas, porém, o mundo tem vindo a conhecer uma viragem epistêmica. São várias as lutas que, em vários contextos do Sul, procuram conferir inteligibilidade e intencionalidade às múltiplas experiências sociais. Esta emergência está representada na diversidade de grupos de trabalho que, particularmente no domínio das ciências sociais e das humanidades, têm vindo a denunciar a violência gerada pela linha abissal epistemológica e procuram desenvolver instrumentos teóricos e analíticos, assentes nas suas experiências, que deem sentido às complexas transformações que caracterizam as

6 Este espaço-tempo tem conhecido múltiplas designações, várias das quais são exploradas neste volume: o Oriente, o Mundo Primitivo, o Mundo Colonial, o Terceiro Mundo, o Mundo subdesenvolvido, o Mundo em desenvolvimento e o Sul global.

sociedades contemporâneas. O pensamento abissal, é, pois, uma das características marcantes dos desafios que as lutas no Sul global enfrentam.

As crises sociais, econômicas, financeiras e políticas que têm avassalado o mundo contemporâneo exprimem um sentimento de exaustão histórica e política do moderno projeto racional eurocêntrico, o Norte global (Santos, 2017).⁷ Após vários séculos procurando “ensinar” o mundo, este projeto mostra-se incapaz de resolver os problemas que o mundo contemporâneo enfrenta (no qual se destacam a crise ambiental; a violação permanente de direitos humanos; as guerras irregulares, a degradação da democracia e as crises financeiras), (Santos, 2014). Contrastando com o esgotamento intelectual e político do Norte global, o Sul global, na sua imensa diversidade, assume-se hoje como um vasto campo de inovação social, cultural, política, econômica e epistêmica. Neste sentido, a denúncia do “outro” lado da linha abissal e a luta pela sua superação é o ponto de partida das epistemologias do Sul e suas propostas para repensar a diversidade epistêmica do mundo.

Neste contexto, é fundamental analisar algumas das principais linhas de resistência e teorização epistemológica desenvolvidas por ativistas e acadêmicos do Sul global. Neste artigo procuro, de forma sucinta, expor como outras ontologias e epistemologias – independentemente da sua posição geográfica – têm contribuído para tornar mais densa a paisagem das lutas emancipatórias no mundo. Procuro também mostrar como, em vários contextos, diferentes sociedades respondem umas às outras e às questões de descolonização e de luta contra a globalização neoliberal. O objetivo é valorizar e amplificar os saberes que resistiram com êxito à intervenção capitalista-colonial,⁸ investigando as condições de um debate dialógico tendencialmente horizontal entre estes conhecimentos, ou seja, as condições para uma ecologia de saberes (Santos, 2014;

7 Enquanto projeto epistêmico e geopolítico, o Norte global, desenvolve-se a partir da Europa, desde o séc. XV e, do séc. XVIII em diante, concede um privilégio absoluto à racionalidade científica moderna. Segundo Santos, a racionalidade moderna tem como principais premissas: (1) a ciência baseada na observação sistemática e na experimentação controlada é uma criação específica da modernidade de matriz eurocêntrica, radicalmente distinta de outros saberes oriundos de outras regiões e culturas do mundo; (2) o conhecimento científico, tendo em vista seu rigor e potencial instrumental, é radicalmente diferente de outras formas de conhecimento, sejam leigos, populares, práticos, de senso comum, intuitivos ou religiosos (Santos, 2018: 05). Este excepcionalismo é fundacional ao estabelecimento da linha abissal que separa o mundo metropolitano, do Norte, das sociedades e sociabilidades que ocupam os ‘espaços coloniais’, o Sul global.

8 Neste artigo, procurei não tratar conceitos como raça, etnia, gênero e classe como reflexões independentes. Pelo contrário, estas categorias são tratadas como características que se sobrepõem, que estão inextricavelmente interligadas, e que se intersectam na forma como criam e sustentam sistemas de desigualdade e opressão a nível global.

2018). Estas epistemologias, ancoradas em contextos históricos e sociais específicos, mostram a vinculação recíproca entre formas de conhecer, de existir e de resistir. A esperança é encorajar um debate construtivo e dialógico sobre os complexos laços que unem o Sul, contribuindo para ajudar a imaginar e criar uma cultura cosmopolita subalterna, mais democrática, igualitária e solidária.

O fim do colonialismo? Desafios à descolonização ontológica e epistêmica

A luta pela descolonização é um dos elementos fundacionais do século XX. A descolonização inclui a análise de lutas, de compromissos, de acordos e de resultados, o repensar dos aspetos fundamentais de quem tem o poder e de quem o contesta. Para Fanon, o horizonte final da descolonização representa a construção de uma nova humanidade capaz de escapar da lógica da interminável repetição da destruição de saberes nos espaços coloniais (1961). Para Nkrumah, a descolonização sintetiza a criação de uma humanidade política e economicamente autônoma (1965). Para Gandhi e Sukarno, a descolonização é a possibilidade de decidir o presente e o futuro por meio das condições e possibilidades e saberes existentes (Sukarno, 1955; Gandhi, 1956).

Os desafios à descolonização do pensamento (Alatas, 1974; Thiong'o, 1993) têm assumido formas diversas, marcadas pela especificidade da articulação entre capitalismo e colonialismo, em diferentes regiões e em diferentes momentos históricos.⁹ Para Santos (2018), a descolonização significa a luta por um mundo pós-abissal, um mundo que elimine as exclusões abissais, aquelas que implicam a degradação ontológica e epistêmica dos grupos excluídos. A inevitabilidade do processo de descolonização está associada à libertação do “regime da verdade” disseminado por meio do projeto colonial, o que inclui, entre outros aspetos, como Fanon (1952) sublinha, a dissolução do complexo de inferioridade e da alienação dos colonizados.

Considerando a realidade latino-americana, Aníbal Quijano (1991) expôs a continuação da herança política colonial após o fim do colonialismo histórico, por meio do conceito de “colonialidade”, que se tornou a pedra angular do projeto descolonial. Limitar a análise do colonialismo a uma única variante, – ao colonialismo histórico, de ocupação efetiva territorial por poderes estrangeiros – deixa de fora as metamorfoses que o colonialismo tem conhecido, incluindo

9 Importa ter em atenção a distinção entre diferença e diversidade. Para Gilles Deleuze, a “diferença não é diversidade. A diversidade é dada, mas diferença é aquela pela qual o dado é dado, pela qual o dado é dado como diverso” (1994: 222). Ou seja, em linha com este autor, a diferença é uma condição geral, preexistente à diversidade, e que permite que os fenômenos sejam percebidos como diversos.

as tentativas de retorno do projeto colonial.¹⁰ Insistir em uma leitura histórica linear não dá conta destas continuidades, pelo que importa caracterizar as várias formas que o colonialismo e a descolonização vêm assumindo ao longo dos últimos séculos.

O conceito de “viragem descolonial”, avançado por Nelson Maldonado-Torres (2007: 160), ambiciona mostrar como a descolonização do pensamento eurocêntrico ou, mais precisamente, das ciências sociais é um fenômeno multissituado e com raízes antigas. Na verdade, a ideia de descolonização sempre acompanhou o pensamento dominante como um fluxo subalterno ou marginal. É claro que esta ideia nem sempre foi identificada pelo termo “descolonização”, mesmo que o seu objetivo fosse questionar a legitimidade do empreendimento colonial.

A descolonização no contexto (pan)africano

O conceito de Negritude é fruto de um grupo diaspórico integrando, na França, intelectuais antilhanos e africanos (Diagne, 2018). O surgimento da negritude nos círculos literários em Paris representou um espaço político de lutas identitárias, a expressão de uma revolta contra a situação histórica do colonialismo e racismo do império francês. Negritude, uma demanda política e cultural, correspondia à recusa da dominação colonial, do domínio pela conquista, escravidão, deportação, negação cultural e espiritual, opressão política e exploração econômica – negação e opressão legitimadas pela suposta superioridade da raça branca e a excelência da civilização europeia (Meneses, 2016). Tal desafio intelectual gerou um programa político radical capaz de promover a descolonização no contexto da época, lidando com questões tão diversas quanto a assimilação, a criouliização, a racialização e o colonialismo.

O mundo pós-II Guerra Mundial tinha nos EUA e na Europa ocidental os principais apoios da construção da visão da ONU sobre o mundo. Césaire e Senghor, expoentes intelectuais da Negritude, ambicionavam algo diferente, desafiando os próprios princípios da territorialidade, nacionalidade e soberania do Estado. Unia-os o desejo utópico de acabar com o colonialismo sem cair no que cada um considerava ser a armadilha de uma independência nacional sem agência política. Na visão de Senghor, “a independência cultural é a pré-condição necessária a todas as outras formas de independência: política, econômica, social” (Senghor, 1971: 285). Dando eco a esta perspectiva política, Césaire e Senghor propuseram, em alternativa, uma estrutura legal e política

10 Veja-se, a este respeito, os debates suscitados na sequência da publicação do artigo de Gilley (2017).

que reconhecesse uma narrativa histórica interligada que unia os povos metropolitanos e ultramarinos entre si. Esta proposta política pós-abissal almejava, por um lado, proteger as reivindicações econômicas e políticas dos povos das Caraíbas e de África em relação a França, uma sociedade cuja riqueza haviam ajudado a criar; por outro lado propunha-se reforçar, de forma horizontal, a interdependência entre a metrópole e as antigas colônias. Este projeto utópico esteve na origem da luta constitucional fracassada que procurou transformar o império francês em uma federação transcontinental, democrática e socialista. No cerne desta proposta política utópica pós-abissal estava a possibilidade de reinvenção de uma forma política para a ordem mundial, uma nova forma pós-nacional de democracia, um projeto político utópico para o Sul e a partir do Sul (Wilder, 2015). Em vez de exigir a descolonização da Martinica ou do Senegal, pediam aos caribenhos e aos africanos para descolonizarem a França. Tal projeto de associação de povos autogovernados não conheceu apoios e caiu no esquecimento.

Abordando a descolonização tendo em vista o prisma epistêmico, Wa Thiong'o (1993) assumiu a proposta de Césaire-Senghor como uma promessa libertadora, um encontro que facilitaria a autocompreensão após séculos de submissão, desmembramento e alienação. O conceito de “desmembramento” capta não apenas a fragmentação física, mas também a colonização epistemológica da mente, bem como a “decapitação cultural” que resultou em formas profundas de alienação entre os africanos. Como este autor salienta:

O desmembramento da África acontece em duas etapas. Durante a primeira, o africano é dividido em duas metades: o continente e a sua diáspora. [...] Se aceitarmos que o comércio de escravos e a escravidão nas plantações proporcionaram a acumulação primária de capital que tornou possível a Revolução Industrial da Europa, não podemos fugir do fato que as exigências da Revolução Industrial - mercados para produtos acabados, fontes de matérias-primas, e a defesa estratégicas das rotas comerciais - levou à segunda etapa de desmembramento do continente [...]. Tal como as plantações de escravos pertenciam a várias potências europeias, a África pós-Conferência de Berlim foi transformada em uma série de plantações coloniais pertencentes a muitas das mesmas potências europeias (Thiong'o, 2009: 05-06).

Por sua vez, Kwasi Wiredu defende uma descolonização conceitual da filosofia africana partindo das interferências e contactos havidos, num desafio a qualquer projeto filosófico primordial:

Por descolonização refiro-me ao desinvestir do pensamento filosófico africano de todas as influências que emanam de nosso passado colonial [...]. Obviamente, não será racional rejeitar tudo que tiver ascendência colonial. Concebivelmente, um pensamento ou um modo de investigação produzido pelos nossos ex-colonizadores pode ser válido ou, de alguma forma, benéfico para a humanidade. Estamos a apelar à sua rejeição ou à ignorância da sua existência? Tal atitude seria uma loucura (Wiredu, 1998: 17).

Paulin Hountondji, cuja trajetória intelectual é um exemplo eloquente das complexas relações entre o conhecimento eurocêntrico e o afrocêntrico, critica a extroversão dos produtores de conhecimento na periferia e sua dependência em relação às fontes externas de autoridade. Este filósofo propõe o conceito de conhecimento endógeno, que combina a ideia da produção ativa e autônoma de conhecimento pelas sociedades africanas com a ideia da sua disseminação e relevância, mais além do contexto em que a produção ocorre: para o Continente Negro a equidade requer que todo o conhecimento acumulado ao longo dos séculos e versando sobre diferentes aspectos de vida seja compartilhado por todas as pessoas que vivem no continente. Exige que sejam tomadas medidas adequadas para facilitar uma apropriação lúcida e responsável, por parte de África, do conhecimento disponível, e das discussões e interrogações desenvolvidas em outros lugares. Essa apropriação deve ir a par com a reapropriação dos próprios conhecimentos endógenos de África e, além disso, assumir uma apropriação crítica do próprio processo de produção de conhecimento e de capitalização (Hountondji, 2009: 09-10).

É neste sentido que Hountondji assume a descolonização como a desmarginalização do continente, um exercício que define como, simultaneamente epistêmico e ontológico, questionando as heranças do poder colonial (1997). Aprofundando esta linha de pensamento e ação, Achille Mbembe caracteriza brilhantemente o exercício do poder político em África após as independências, propondo o conceito de “pós-colônia”, um novo tipo de colonialismo, que acontece depois do final do colonialismo histórico:

A pós-colônia é caoticamente pluralista, ainda que, no entanto, tenha uma coerência interna. É um sistema específico de signos, um modo particular de fabricar simulacros ou reformar estereótipos. Não é, porém, apenas uma economia de signos em que o poder é espelhado e imaginado de forma autorreflexiva. A pós-colônia é caracterizada por formas [de poder] distintas através das quais as identidades são multiplicadas, transformadas e postas em circulação (Mbembe, 1992: 03-04).

O palimpsesto de estruturas de poder resultante da sobreposição de várias culturas políticas e jurídicas caracteriza muitas realidades pós-coloniais contemporâneas. Como Mbembe enfatiza, o peso dos legados coloniais resulta em uma situação de “necropolítica”, descrita pelo autor como um exercício de poder visando principalmente “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos e populações humanas” (2003: 14). Para Santos, a necropolítica corresponde à persistente desumanização de vastos grupos populacionais, refletindo a persistência do pensamento político abissal (2014, 2018). Situadas do outro lado da linha, estas populações representam espaços de exceção, espaços habitados por sub-humanos, sem saberes, sem direito a existir.

As perspectivas críticas desde alguns grupos asiáticos

No contexto asiático, as lutas pela descolonização conheceram múltiplas manifestações. Uma das mais conhecidas é o Grupo dos Estudos Subalternos, criado na Índia na década de 1970 sob a orientação de Ranajit Guha (1982). O principal objetivo deste grupo centrou-se na análise crítica não apenas da historiografia colonial indiana empreendida pelos europeus, mas também da historiografia nacionalista indiana eurocêntrica, e da historiografia marxista ortodoxa.

Para os membros deste grupo, a história do nacionalismo indiano revelava-se uma história das conquistas realizadas por elites, fossem elas indianas ou britânicas. Nesta narrativa não havia espaço para as contribuições de pessoas individuais ou coletivas para a criação e desenvolvimento do nacionalismo (Guha, 1982: 03). Desafiando esta posição, os estudos subalternos refletem a tentativa de alinhar o raciocínio histórico com movimentos mais amplos que lutaram e lutam pela democracia na Índia. A leitura crítica do colonialismo moderno realizada por este grupo apresenta-nos a relação indissociável entre o capitalismo e o colonialismo, uma relação histórica que associa um capital expansionista, e cada vez mais global, a sociedades não-eurocênticas, relação que ocorre sem afetar ou exigir qualquer transformação democrática profunda nas relações sociais de poder e autoridade. Recorrendo a Gramsci, por meio do seu conceito neo-marxista de “subalterno”, o objetivo expresso deste grupo foi produzir análises históricas em que os grupos, cujas experiências e opiniões não eram tidas em atenção, fossem agora compreendidos como sujeitos da história. E estes sujeitos entravam na história como expressões de resistência à dominação das elites locais.

Em um desafio aberto a uma leitura linear e determinista da história, os estudos produzidos mostraram a participação ativa dos camponeses, de grupos tribais e de outros grupos diaspóricos com uma “consciência subalterna” anti-hegemônica na construção da moderna política da Índia, primeiro como ativistas no movimento nacionalista, durante a época colonial e depois como geradores da democracia indiana. Estes estudos identificaram nestas lutas, expressões de um sistema insurgente de valores não-elitistas, que haviam sido caracterizados em estudos anteriores quer como momentos de desordem ou mesmo como ações criminosas (Guha, 1999). Como vários dos membros deste grupo advogaram, caracterizar as ações das classes subalternas na Índia colonial como “pré-políticas” equivalia a repetir um historicismo elitista.

A separação entre a elite e o domínio político dos subalternos teve implicações radicais para a teoria social, incluindo a separação relativa da história do poder das histórias universalistas do capital; uma crítica sofisticada da relação de poder no projeto do estado-nação, e, finalmente, uma interrogação da relação entre poder e conhecimento (Chakrabarty, 2003: 195). Para Edward Said (1988: v) estas reflexões intelectuais sobre o exercício da história e o espaço geopolítico da Índia tiveram um efeito insurrecional, intelectualmente importante. Apesar das críticas feitas a este grupo (por exemplo, a ausência de uma reflexão feminista e a pouca atenção dada à questão muçulmana e mesmo ao papel da espiritualidade na Índia), as suas reflexões têm contribuído para uma alteração radical da leitura quer das antigas sociedades coloniais, quer da história da Europa, elementos fundamentais para a construção social do conhecimento desde o Sul e com o Sul.

Mais recentemente, por exemplo, um dos membros dos Estudos Subalternos indianos, Shahid Amin propôs uma importante revisão histórica sobre o recente ressurgimento da divisão entre o Indiano – hindu e o Paquistanes-muçulmano e explorou as possibilidades e os limites da ideia de pluralidade e diversidade (Amin, 2016). Em um outro patamar, igualmente alinhadas com esta tradição crítica, as reflexões de Sujata Patel (2014) sobre o surgimento de uma escola de ciências sociais indianas, estudando a trajetória de vários cientistas indianos, permitiu caracterizar a construção de teorias alternativas da modernidade fundamentadas em uma imaginação sociológica nacionalista e anticolonial.

Igualmente em contexto asiático, outra linha de pensamento descolonizador tem vindo a ser desenvolvida por Syed Alatas. Alatas denuncia o peso do legado colonial na educação contemporânea, um legado que produz uma “mente

acrítica e imitativa, dominada por uma fonte externa, cujo pensamento torna impossível qualquer perspectiva independente” (1974: 692). Com base em um profundo conhecimento das ciências sociais eurocêntricas, Alatas expõe as suas insuficiências para uma compreensão adequada das sociedades não ocidentais; ao mesmo tempo, enfatiza a riqueza do conhecimento islâmico, particularmente o conhecimento produzido nas regiões sul e sudoeste da Ásia. Juntamente com outros estudiosos, Alatas tem vindo a desenvolver um projeto sociológico (epistêmico e ético) que procura, por um lado, expor as bases coloniais do pensamento social europeu e, em paralelo, recuperar epistemologias não-ocidentais (Alatas, 2006: 786-787). Em uma vertente diferente, embora convergente, convém referir os trabalhos pioneiros de Ali Shariati (1979) que também defendeu a construção de uma sociologia islâmica. A análise do papel e da função da religião no contexto do Irã foi uma importante contribuição para pensar na separação entre a religião e a esfera política pública. Usando interpretações marxistas como o determinismo histórico e a luta de classes, Shariati procurou reinterpretar a teologia islâmica, dissociando os leigos radicais do clero tradicional e associando-se à trindade secular da revolução social, inovação tecnológica e autoafirmação cultural.

O grupo modernidade colonialidade

A América Latina tem uma longa tradição de pensamento anticolonial e pós-colonial, na qual se destacam autores como José Carlos Mariátegui (2009), Paulo Freire (1970), Orlando Fals Borda (1970), Rudolfo Stavenhagen (1970), Pablo González Casanova (1965), Aníbal Quijano (1991, 2005), Enrique Dussel (1993, 2002), entre muitos outros. Os dois últimos são hoje mais conhecidos por seu papel na formação do importante programa de pesquisa denominado Grupo Modernidade/Colonialidade. Um dos intelectuais de referência deste grupo, Walter Dignolo, expõe o desafio experimentado pelo grupo, ao procurar pensar o mundo desde um pensamento de fronteira:¹¹

Porque o ponto de origem da descolonialidade era o Terceiro Mundo, tendo em atenção a diversidade de histórias locais e de tempos diferentes, e países imperiais ocidentais que primeiro interferiram com essas histórias locais [...] o pensamento de fronteira é a singularidade epistêmica de qualquer projeto descolonial (2013: 131).

¹¹ Teorizar a partir da fronteira pode ser visto como um retorno sub-reptício ao projeto filosófico que define o “centro” e a “periferia”.

Outro conceito crucial é o de “transmodernidade”, desenvolvido por Dussel, um projeto que deseja ir além da modernidade eurocêntrica, pois que, como este autor destaca, importa recuperar e (re)conhecer os saberes que o Ocidente nunca adotou, e ao contrário, desprezou e valorizou como “nada”. Segundo ele, este espaço de (re)conhecimento terá uma função criativa de grande significado no século XXI (Dussel, 2002: 221). Por sua vez, Catherine Walsh, uma autora decolonial de referência, enfatiza a existência de uma longa tradição de pensamento crítico indígena e negro que raramente é reconhecido pelos acadêmicos e intelectuais de esquerda latino-americanos. Ao traçar os caminhos pelos quais os povos indígenas andinos e afrodescendentes mudaram a “geopolítica do conhecimento” (Walsh, 2009), esta autora traz aos presentes projetos epistêmicos e ontológicos há muito subalternizados.

Igualmente importante é o conceito de “colonialidade do ser”, desenvolvido por Maldonado-Torres (2007, 2009), que expõe em detalhe como a privação ontológica ocorre por meio da raça, inscrição fatal que reafirma a linha abissal:

Se a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação e a colonialidade do saber está relacionado ao rol da epistemologia e às tarefas gerais da produção do conhecimento na reprodução de regime de pensamento coloniais, a colonialidade do ser refere-se, então, à experiência vivida da colonização e ao seu impacto na linguagem (Maldonado-Torres, 2007: 242).

No contexto da “Europa Decolonial”, Ramón Grosfoguel tem avançado com uma perspectiva descolonizadora que articula o islamismo e o feminismo. Segundo ele:

a identidade religiosa muçulmana constitui hoje um dos mais proeminentes marcadores de superioridade/inferioridade ao longo da linha do humano. Os muçulmanos são hoje construídos na América do Norte e na Europa como ‘bárbaros’, ‘atrasados’, ‘incivilizados’, ‘violentos’, ‘terroristas’, abusivos de crianças, mulheres e gays/lésbicas, ‘não adaptáveis aos valores europeus’ etc. Eu digo ‘um dos marcadores mais proeminentes’ porque nestas duas regiões do mundo o racismo de cor continua a ser extremamente importante e enreda-se de formas complexas com o racismo religioso (Grosfoguel, 2016: 11).

A Associação de Filosofia Caribenha

Sylvia Wynter (2003), uma autora de referência nos estudos do Caribe denuncia a ontologia racista subjacente ao moderno projeto eurocêntrico, tema

que tem sido trabalhado criticamente na Associação de Filosofia Caribenha. Esta associação tem desempenhado um papel crucial na promoção da revisão descolonizadora das diferentes tradições filosóficas e das ciências sociais por meio das lentes da criouliização.

A busca do “ser” é um elemento fundamental desta proposta, intimamente associada à busca da identidade do Caribe, na relação com os “outros”. Se na origem das lutas políticas e ontológicas caribenhas esteve o conceito de negritude, a noção de “crioulidade”, mais recente, desvia o olhar da África (memória da diáspora) e da Europa (memória colonial) para uma “outra América”, ancorando o projeto epistêmico das identidades do Caribe. Como sublinhou Édouard Glissant (1989), compreender a especificidade das Caraíbas exige ultrapassar as identidades fixas, assentes nas antigas divisões raciais e nacionais; compreender os processos identitários de forma dinâmica e relacional abre caminho para se ultrapassar a dialética colonizador-colonizado, uma proposta que se aproxima do terceiro espaço de Bhabha (2004), já referido anteriormente.

Lewis Gordon (2000; 2015), trabalhando os legados de DuBois, C. L. R. James, Frantz Fanon, entre outros, procura promover o legado emancipatório presente nas “perspetivas desenvolvidas de baixo”, atravessadas por experiências diaspóricas. Nos seus escritos, Gordon mostra como a invisibilidade, a ausência, o deslocamento, são atos constitutivos pelos quais a consciência do ego branco reconstrói o significado da existência negra. Esta invisibilidade não é apenas um ato físico; é também fundamentalmente um ato fenomenológico, isto é, uma ausência que se constitui como um significado na consciência branca. É na luta pela reconstituição do “eu” negro racializado, na esteira do desaparecimento fenomenológico de sua herança africana que assenta a identidade da filosofia caribenha.

O desafio de (re)pensar o mundo ecumenicamente, segundo uma proposta sincrética, é partilhado por Susan Buck-Morss. Como esta autora sublinha, uma perspectiva histórica alternativa comum está em emergência.

[É] nas descontinuidades da história que as pessoas, cuja cultura foi estendida até o ponto de ruptura, expressam uma humanidade que vai além dos limites culturais. E é na nossa identificação empática com esse estado cru, livre e vulnerável que temos uma oportunidade de entender o que eles dizem. A humanidade comum existe apesar da cultura e suas diferenças (2009: 133).

Neste contexto, Jane Gordon destaca o potencial emancipador da filosofia crioula, uma proposta que “se concentra em fins coletivos além daqueles da

coexistência e tolerância básicas, [e que nos alerta] para a transformação mútua envolvida na moldagem daquilo que emerge como politicamente compartilhado” (Gordon, 2014: 03).

Em um mundo composto de um mosaico de saberes, o reconhecimento desta diversidade pode fornecer propostas de outras estruturas políticas, discursos, formas de identificação e pensamento, úteis ao progresso do Sul. Quando o universalismo eurocêntrico já esgotou as suas propostas teóricas, a crioulização, na proposta de Jane Gordon facilita a busca de conceitos e aspirações por meio do que Santos designa como ecologia de saberes. Indo além do diálogo de diferença, a crioulização explora a criação de novas constelações políticas e epistemológicas por meio dos relatos fragmentados de espaços políticos, físicos e geopolíticos compartilhados (Gordon, 2014: 163). A crioulização destas experiências e saberes gerados por contatos de diásporas abre as possibilidades a uma abordagem mais rigorosa das propostas políticas e ontológicas desde o Sul, num diálogo potencializador de ecologia de saberes.

O Sul global no norte geográfico

Assumir o colonialismo como realidade do passado, ou exclusiva dos países geograficamente situados a Sul restringe a análise crítica do contributo das suas experiências, das resistências, e das posições políticas e epistemológicas que vêm desenvolvendo. Reconhecendo a diversidade das reflexões que procuram desmantelar a tripla estrutura de opressão que caracteriza os nossos tempos – colonialismo, capitalismo e patriarcado – apresentamos alguns grupos exemplo de emergências epistêmicas e ontológicas no Norte geográfico.

O *Parti des Indigènes de la République* (PIR) é exemplo de um protesto atuante pelo reconhecimento, em contexto do Norte, de outras formas de ser e saber, que permanecem subalternizadas. Constituído em 2005, este movimento, integrando ativistas migrantes e descendentes de migrantes em França, luta contra todas as formas de dominação imperial, colonial e sionista à escala global.

Este movimento político tem vindo a denunciar a permanente discriminação de que são alvo os migrantes do norte da África (e seus descendentes) dentro da França, declarando inequivocamente que esta discriminação racial revela como este país permanece um estado colonial (Khiari, 2006). Neste contexto, o PIR ocupa radicalmente o conceito colonial *indigène* (indígena, nativo) como identidade política, um alerta para a fratura abissal que atravessa a França.

O PIR apela a uma descolonização da república francesa, apoiando-se, nesta luta, em ligações transnacionais solidárias que mantém com outros grupos

marginalizados, dentro e fora da Europa. O grupo tem vindo a construir o seu projeto político com suporte de autores de referência do Sul global, com forte influência do grupo decolonial, já previamente mencionado. Como sublinham na sua página on-line,¹² assumem uma identidade política de oposição (“anti-colonialismo pós-colonial” – Robine, 2006: 135), opção política que permite denunciar a estrutura racial da sociedade francesa, ou seja, as novas formas de discriminação étnica inventadas para combinar a sensibilidade liberal com o projeto global de hierarquização racial que se mantém do passado colonial-capitalista (Khiari, 2006). Para estes intelectuais-militantes, ultrapassar o pensamento abissal é fundamental para ampliar a discussão sobre a França a partir das memórias coloniais de dominação e opressão até hoje reprimidas, (Bouteldja e Khiari, 2012).

A ficção histórica dominante insiste em associar o Mediterrâneo à Europa, identificando-o como o berço e centro das raízes históricas europeias e, em paralelo, do pensamento moderno. Esta interpretação de cariz universalizante está vindo a ser problematizada por meio de interpretações críticas que mostram a persistência de situações coloniais nesta região, marcada por séculos de epistemicídios. Neste contexto, a situação dos “migrantes” tem sido vista como o retorno da “situação colonial”: por um lado aos refugiados e dos migrantes indocumentados que procuram chegar à Europa é-lhes frequentemente negada a sua humanidade; por outro lado, e tal como o PIR sublinha, os imigrantes de segunda e terceira geração são exemplo de “suis” coloniais nos países onde vivem, confrontados com situações de extrema violência e não reconhecidos como cidadãos com plenitude de direitos. Estas práticas desumanas vem sendo denunciadas por organizações, movimentos e intelectuais que reclamam uma “outra” forma de ser e estar no Mediterrâneo como zona de contato entre culturas milenares (Chambers, 2008; Gimeno e Castaño, 2016).

O conceito de colonialismo interno, já debatido anteriormente, tem sido utilizado em tempos mais recentes também noutros contextos do Norte, como os EUA. Aqui, vários autores têm vindo a denunciar as análises sociológicas dominantes, que atenuam ou mesmo ignoram as dinâmicas históricas que explicam a manutenção de situações coloniais-capitalista nas sociedades do Norte. Para Ramón Gutiérrez, esta opção justifica-se porque:

O colonialismo interno oferece às minorias [afro-americanos e chicanos] uma explicação para a sua concentração territorial, segregação espacial,

12 Disponível em: <<http://indigenes-republique.fr/>>. Acesso em: jun. 2018.

administração externa, para a disparidade entre a sua cidadania legal e a posição, de fato, de cidadãos de segunda classe, a sua brutalização pela polícia e os efeitos tóxicos do racismo nas suas vidas (2004: 282).

Entre as estratégias de colonialismo interno integram formas de segregação racial e desinvestimento nos projetos educativos para os grupos racializados (Edelman, 2007) ou a vigilância e criminalização, tanto estruturais quanto interpessoais (Harris, 2008). A manifestação das formas dominantes de opressão que caracteriza o nosso mundo – capitalismo e colonialismo entrosadas com o patriarcado – está expressa no facto de, em todas as áreas urbanas da Europa e dos Estados Unidos, um número desproporcional de mulheres prisioneiras ser oriunda de comunidades racialmente marginalizadas (Davis, 2002: 241).

Quer nos subúrbios negros pobres de Washington DC, quer entre os *chicanos* a leste de Los Angeles, estas denúncias expõem a presença colonial da linha abissal. A intelectual e ativista Angela Davis tem denunciado as injustiças que marcam o mundo contemporâneo, convidando-nos a imaginar e construir o horizonte da descolonização como um amplo movimento pela libertação da humanidade, um movimento que acontece também nos interstícios do Norte global. E ao fazê-lo, lembra-nos que “a liberdade é uma luta constante” (Davis, 2015).

Os povos indígenas e os desafios epistemológicos

Entre os povos indígenas, sobretudo de antigas colônias de povoamento, a permanência das relações coloniais é óbvia (Elkins; Pedersen, 2005). A “obrigação” do uso de línguas coloniais na educação (com as línguas indígenas a serem relegadas para uso local), a expropriação de fragmentos de saberes do mundo indígena, usados para construir a riqueza dos colonizadores (Tuck; Yang, 2012: 04) são referências explícitas do extrativismo dos saberes. A ocupação dos territórios, que transformou os povos originários em estrangeiros na sua própria terra, ilustra a íntima relação entre o capitalismo e o colonialismo. Na América do Norte, a apropriação de terras (por meio da criação de territórios indígenas) esteve mutuamente imbricada como a expansão do capitalismo: “*o colonialismo de povoamento perpetua a aquisição de territórios*” (Coulthard, 2014: 152, ênfase no original). O reconhecimento de “territórios indígenas” pelos estados modernos é interpretado por vários ativistas como a perpetuação da relação colonial-capitalista, reproduzindo as configurações do poder do Estado, as políticas coloniais, racistas e patriarcais. Descolonizar esta realidade é um desejo partilhado por povos que lutam pelo direito ao território como parte de uma exigência ampla de reconhecimento de direitos históricos. Da África do Sul à Finlândia, da Colômbia

à Austrália, passando pelo Sahara e por toda a América Latina e central, são várias as conexões e solidariedades conjugadas na luta por um mundo pós-abissal. A análise crítica das tensões que condicionam a questão do direito à autodeterminação representa um importante momento de consolidação da luta, símbolo de um projeto global de descolonização (Tabar; Desai, 2017).

O genocídio e o epistemicídio são traços centrais da manutenção das políticas coloniais (Wolfe, 2006: 387), legitimadas por meio da gramática da racialização dos corpos e povos e grupos diaspóricos considerados inferiores. Vários intelectuais e ativistas têm denunciado esta pedagogia da impunidade do Norte global:

Para que os colonos façam da [colônia] o seu lugar, o seu lar, têm de destruir e fazer desaparecer os povos indígenas que lá vivem. Os povos indígenas são aqueles que têm histórias sobre a criação, e não histórias de colonização, sobre como eles chegaram a um lugar particular - de fato, como eles se tornaram esse lugar. O nosso relacionamento com a terra compreende as nossas epistemologias, ontologias e cosmologias. Para os colonos, os povos indígenas [são um entrave e...] através de leis e políticas, a terra é reformulada como propriedade, como um recurso. Ou seja, os povos indígenas devem ser apagados, devem ser transformados em fantasmas (Tuck; Yang, 2012: 06).

As lutas pelo reconhecimento de saberes indígenas, em contextos de colonização por povoamento, de que são exemplo os EUA, o Canadá ou a Austrália, revelam a íntima associação entre o colonialismo e o capitalismo, dando origem à continuidade destas opressões pela colonização interna (Connell, 2007; Santos, 2014). Nestes contextos, como propõem Tuck e Yang, a descolonização, por meio da devolução das terras, expressa o direito a outra história, à herança cultural destes povos, parte integral da herança da humanidade. A devolução é um projeto imenso, se se assumir a devolução da terra como reconhecimento da vida indígena como um contributo fundamental para riqueza comum da humanidade. Esta imensidão é o reconhecimento de que a descolonização exigirá uma mudança na ordem do mundo (Fanon, 1961). Exigirá uma ética distinta, de esperança e cuidado, que mais a Sul outros povos designam de *corazonar* (Santos, 2018: 99-102).

Alterar a natureza das narrativas coloniais passa pela descolonização da educação, com base em uma pedagogia assente na experiência vivida nos territórios indígenas (Smith, 1999; Grande, 2004; Battiste, 2008; Cusicanqui, 2012). Com fundamento em saberes geograficamente enraizados e historicamente situados, procura-se resgatar subjetividades silenciadas, rompendo com formas eurocêntricas de conhecimento (Smith, 2004: 87). Por meio de um diálogo entre pedagogias situadas, Sandy Grande propõe-se iniciar uma conversa

indígena que possa envolver uma contestação dialógica com teorias críticas e revolucionárias (2004: 3). Os povos indígenas em todo o mundo têm vivido nos seus contextos naturais, adquirindo e desenvolvendo relações sustentáveis com o meio ambiente e transmitindo este conhecimento às gerações seguintes, através de sua língua, cultura e herança. Este conhecimento adquirido incorpora uma grande riqueza de ciências, filosofia, literatura oral, arte e habilidades práticas que têm ajudado a sustentar os povos indígenas e suas terras ao longo de milênios (Battiste, 2008: 497).

Vários são os desafios que se colocam à realização de conversas entre saberes, ou seja, as propostas da ecologia de saberes, da tradução intercultural e interpólitica e das pedagogias pós-abissais elaboradas por Santos (2014: 188-211; 2018: 249-252). Para além da denúncia do eurocentrismo discreto ou explícito, os alertas vão no sentido de identificar, sentir e valorizar a voz dos que participam da resistência ao pensamento abissal, incluindo uma abordagem agregadora da experiência humana, nas suas lutas pelos sentidos autônomos de ser e de saber que devem ser estudados comparativamente. Aprender a (re)aprender, a renovar, a (re)construir os princípios subjacentes a cada cosmovisão, línguas, formas de comunicação está no centro de uma outra proposta pedagógica, plural e dialógica, geradora de um sentido profundo de dignidade humana. Só assim é possível desafiar o imperialismo cognitivo que caracteriza o mundo atual (Santos, 2018).

Unindo lutas, expondo a latência do patriarcado: as mulheres do Sul global

Em diferentes contextos coloniais, a associação perversa entre a autoridade colonial e as autoridades masculinas “locais” (incorporando o corpus de “estruturas de poder tradicionais/indígenas”) gerou uma relação íntima entre poder e conhecimento, relação que perdura nos nossos dias, preenchida com o silêncio de exclusões, apagamentos, distorções e ficções arbitrárias sobre as mulheres na história política contemporânea (Cusicanqui, 2012). Várias vozes feministas do Sul global indicam que foi o anseio universalista do feminismo eurocêntrico – falar em nome de todas as mulheres, sem refletir sobre suas próprias particularidades e interesses – que o tornou epistemológica e politicamente excludente e suspeito. Oyèrónké Oyewùmí (1997) e Maria Lugones (2010), entre outras, têm denunciado as falsas premissas dos discursos universalistas, pois continuam a procurar impor uma visão “universal” cuja origem está no privilégio branco do Norte, em nações e comunidades anteriormente colonizadas, sem declarar suas origens ou interesses no privilégio racial e de classe.

Ao analisar os vários feminismos como elementos estruturadores (e não subordinados) da colonialidade do poder, ou seja, como categoria colonial, torna-se possível historicizar o patriarcado, salientando as maneiras pelas quais a heteronormatividade, o capitalismo e o colonialismo se encontram imbricados. María Lugones destaca que a imposição de um sistema de gênero binário é constitutiva, tal como a raça, do sistema moderno global de saber e de ser; em alternativa propõe a noção de “sistema de gênero moderno/colonial” (Lugones, 2010: 370), porque mais ampla que a colonialidade do poder de Quijano.

As lutas pelos direitos das mulheres, pelo reconhecimento do seu direito a ser, vão integrar organicamente os manifestos de muitas lutas nacionalistas anticoloniais (Meneses, 2017). A consciência desta realidade tem levado várias feministas que trabalham nos contextos do Norte a desenvolver instrumentos críticos de análise que permitam abordar os projetos de emancipação tendo a consciência de que muitas das reflexões históricas estão ainda profundamente enraizadas em narrativas, textos e práticas eurocêntricas (Butler, 2004: 129).

Como vários trabalhos produzidos ao longo das últimas décadas sublinham, os feminismos variam amplamente mesmo à escala local e nacional, sendo locais ativos de diálogo interno, negociação e contestação. Refletindo a este propósito, Glória Anzaldúa destacou a necessidade de uma reformulação crítica das categorias a usar para que seja possível dar conta da multiplicidade de problemas e vulnerabilidades que as identidades complexas enfrentam (1987: 77). No contexto africano, Oyérónké Oyewùmí mostra que o colonialismo trouxe consigo a exclusão das mulheres da nova esfera pública colonial (1997: 123). E esta exclusão não é exclusiva a este continente e ao espaço tempo da administração colonial. Esta percepção crítica levou Nelly Richard (2001: 286) a caracterizar o contexto latino-americano como sendo marcado por múltiplos mecanismos de opressão e repressão (colonialismo, imperialismo, militarismo, capitalismo, patriarcado etc.). Pela mesma razão Chandra Mohanty defende que “enquanto a “Mulher/Mulheres” e “Oriente” forem sendo definidos como Outros, ou como periféricos, esse Homem/Humanismo (Ocidental) continua a representar-se a si mesmo como o centro. Não é o centro que determina a periferia, mas sim a periferia que, pela sua delimitação, determina o centro” (1991: 73).

No Sul global, o impacto da relação colonial gerou múltiplas formas locais de opressão que diferem das estruturas de opressão e subordinação teorizadas pelos feminismos do Norte. Neste contexto várias académicas e ativistas têm defendido que a discussão sobre a construção intelectual e política dos “feminismos do Sul global” deve integrar, simultaneamente, dois projetos de luta: a crítica interna dos feminismos que se procuram impor como hegemônicos e, em paralelo,

a formulação de estratégias feministas emancipatórias, baseadas na autonomia, geografia, história e cultura (Mohanty, Russo e Torres, 1991). Se o primeiro projeto insiste na desconstrução e desaprendizagem em relação ao cânone dominante, o segundo aposta na co-construção e aprendizagem mútua mediante o reconhecimento das diferenças (Mekgwe, 2008: 15). É aqui que se situa, também, a proposta conceptual do “feminismo transnacional” (Swarr e Nagar, 2010) que identifica e situa as diferenças e desigualdades por meio das formações históricas e dos fluxos interculturais e transversais ou mesmo pós-nacionais (globalizantes). Esta proposta, em convergência com a ecologia de saberes e a tradução intercultural e interpolítica, permite gerar pontes entre as várias perspectivas feministas, resgatando a memória das longas histórias de resistência das mulheres aos patriarcados locais e às várias formas de opressão colonial-capitalista.

As trajetórias de lutas dos movimentos de mulheres no Sul global são o espelho de como o feminismo, como teoria e práxis entre lugares vem interromper uma série de oposições binárias, questionado as históricas relações de poder entre o centro e a periferia. Neste contexto dinamizam-se relações de solidariedade que não ofuscam nem paralisam as lutas face às relações de diferença, distância e desigualdade no seio dos diferentes feminismos em luta.

Conclusão: para um mundo pós-abissal

Este artigo defende uma compreensão diferenciada dos saberes do mundo como simultaneamente diversos e particulares. As Epistemologias do Sul pertencem a esta vasta família de perspectivas que, apesar da sua imensa diversidade, convergem na ideia de que a justiça social global não é possível sem a justiça cognitiva global (Santos, 2014). O espaço de atuação das Epistemologias do Sul, ao insistirem na centralidade das lutas sociais, está muito além do mundo acadêmico.

Para defender a diversidade de saberes que caracteriza o nosso mundo é imprescindível, como sustenta Boaventura de Sousa Santos, construir uma teoria alternativa de alternativas, que dê conta da diversidade e da complexidade das lutas dos subalternizados, cujo saber tem sido ignorado ou descartado. As lutas sustentadas pelas Epistemologias do Sul são aquelas que transformam qualquer possibilidade de liberdade, por menor que seja, em uma oportunidade de libertação, aceitando os riscos envolvidos em tal transformação (Santos, 2018). Uma transformação que almeja alcançar um mundo pós-abissal, que procura ultrapassar os séculos de permanente negação ontológica e injustiça epistêmica.

Contra a evidência mediática e a indústria do entretenimento, vai-se fortalecendo a ideia de um mundo plural, em formas de ser e de saber, anúncio

inequívoco da presença da diversidade de universos de saber, para além de qualquer tentativa universalista de se (re)constituir como centro. Como sublinha Wa Thiong'o, a localização é importante: "Conhecer-se a si mesmo e ao seu ambiente [é] a base correta para absorver o mundo" (2008: 09). Na coleção de ensaios que integra o volume *Movendo o Centro: as lutas por liberdades culturais*, este autor apela a que se mova "o centro de sua localização na Europa para um pluralismo de centros, sendo eles próprios locais igualmente legítimos da imaginação humana" (Thiong'o, 2008: 08). Estes saberes — e a resistência aos modos de domínio que integram — devem ser encarados como fulcrais ao desenvolvimento da ideia do "universal", porque o mundo é composto de um conjunto tendencialmente infinito de saberes, condição para a descolonização plena do nosso mundo. O apelo de Thiong'o ressoa com o apelo de François Vergès, para quem a preparação de comida é uma forma de pensar o mundo, de forma dialógica. Para Françoise Vergès as zonas de contato entre culturas espelham o que esta autora classifica de uma culinária híbrida, crioula, que renuncia à pureza, e a qualquer tentativa de essencialismo, ao incorporar processos e práticas transétnicas e transculturais.

Desafiando silenciamentos e subalternizações, as literaturas, as artes, têm emprestado, retrabalhado e adaptado os saberes umas das outras, em uma prática de "imitação, apropriação e tradução" (Vergès, 2006: 245). A paisagem que hoje temos desta zona de contatos em saberes autóctones e diaspóricos é de uma riqueza imensa, integrando histórias e saberes sedimentados ao longo de séculos. Estes saberes, espelho de experiências milenares, desafiam as barreiras essencialistas que separam culturas, perpassam o tempo e permeiam a vida de todas as gerações. Delinear percursos de encontros, identificar possíveis zonas de contato acontecem pelo conectar de diferentes formas de sentir e pensar, permitindo que vários saberes, exemplos e conceitos interajam de maneira não hierárquica. É também um convite que nos encontremos neste território, circulando neste, dialogando com quem o integra, como forma de ultrapassar o pensamento abissal. Como Achille Mbembe insiste, no último capítulo do seu livro *Crítica da Razão Negra*, "existe apenas um mundo [...] composto de uma totalidade de mil peças" (2017: 180), que são os saberes que procurei mapear, e que fornecem os primeiros vislumbres de um futuro descolonizado e mais justo.

Referências

- ALATAS, Syed. The Captive Mind and Creative Development. *International Social Science Journal*, v. 36, n. 4, pp. 691-699, 1974.

- _____. Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology. *International Sociology*, v. 21, n. 6, pp. 782-795, 2006.
- ALPERS, Edward A. The African Diaspora in the Northwestern Indian Ocean: reconsideration of an old problem, new directions for research”, *Comparative Studies of South Asia, Africa & the Middle East*, v. 17, n. 2, pp. 62-81, 1997.
- AMIN, Shahid. *The Afterlife of Warrior Saint Ghazi Miyan*. Chicago, University of Chicago Press, 2016.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- BATTISTE, Marie. Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: Institutional and researcher responsibilities. In: Denzin, Norman K.; Lincoln, YVONNA S.; Smith, Linda T. (ed.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Berkeley, Sage, pp. 497-509, 2008.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. Abingdon, Routledge, 2004.
- BLAUNER, Robert. *Racial Oppression in America*. New York, Harper & Row, 1972.
- BOUTELDJA, Houria e KHIARI, Sadri. *Nous sommes les Indigènes de la République*. Paris, Éditions Amsterdam, 2012.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press, 2009.
- BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York, Routledge, 2004.
- CALDERÓN-ZAKS, Michael. Domestic Colonialism: The overlooked significance of Robert L. Allen’s contributions. *The Black Scholar*, v. 40, n. 2, pp. 39-48, 2010.
- CASANOVA, Pablo Gonzalez. Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, v. 1, n. 4, pp. 27-37, 1965.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Subaltern Studies and Postcolonial Historiography. In: DELANTY, Gerard e ISIN, Engin F. (ed.), *Handbook of Historical Sociology*. London, Sage, pp. 191-204, 2003.
- CHAMBERS, Ian. *Mediterranean Crossings: The politics of an interrupted modernity*. Durham, NC, Duke University Press, 2008.
- CLIFFORD, James. Diasporas. *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3, pp. 302-338, 1994.
- CONNELL, Raewyn. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge, Polity Press, 2007.
- COULTHARD, Glen. *Red Skin, White Masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch’ixinakax utxiwa: A reflection on the practices and discourses of decolonization. *South Atlantic Quarterly*, v. 111, n. 1, pp. 95-109, 2012.
- DAVIS, Angela. Public Imprisonment and Private Violence: Reflections on the hidden punishment of women. In: HOLMSTROM, Nancy (ed.), *The Socialist project:*

- A contemporary reader in theory and politics*. New York, Monthly Review Press, pp. 239-249.
- . *Freedom Is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement*. Chicago, Haymarket Books, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Difference and Repetition*. New York, Columbia University Press, 1994.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. On the Postcolonial and the Universal? *Rue Descartes*, v. 78, n. 2, pp. 07-18, 2013.
- . Négritude. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*. 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/negritude/>>. Acesso em: 26 jan. 2020.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York, Dover Publications, 1903.
- DUSSEL, Enrique D. Eurocentrism and Modernity. *Boundary 2*, v. 20, n. 3, pp. 65-76, 1993.
- . World-System and ‘Trans’ Modernity. *Nepantla. Views from the South*, v. 2, n. 3, pp. 221-245, 2002.
- EDELMAN, Marian Wright. Losing Our Children in America’s Cradle to Prison Pipeline. In: *National Urban League. The State of Black America 2007: Portrait of the Black Male*. New York, National Urban League, pp. 219-227, 2007.
- ELKINS, Caroline e PEDERSEN, Susan. Introduction – Settler Colonialism: A Concept and Its Uses. In: ELKINS, Caroline e PEDERSEN, Susan (ed.). *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies*. London, Routledge, pp. 01-23, 2005.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press, 2014.
- FALS BORDA, Orlando. *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual*. México, Editorial Nuestro Tiempo, 1970.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1952.
- . *Les damnés de la Terre*. Paris, Maspero, 1961.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York, Continuum, 1970.
- GANDHI, Mahatma. *The Gandhi Reader*. Bloomington, IN, Indiana University Press, 1956.
- GELLNER, Ernest. *Nationalism*. London, Phoenix, 1995.
- GILLEY, Bruce. The Case for Colonialism. *Third World Quarterly*, o (o) (article withdrawn by the author), 2017.
- GIMENO, Juan Carlos e CASTAÑO, Ángeles. Antropología y Epistemologías del Sur: el reto de la descolonización de la producción del conocimiento. *Revista Andaluza de Antropología*, v. 10, pp. 01-09, 2016.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville, University of Virginia Press, 1989.
- . *Poetics of Relation*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.

- GORDON, Jane A. *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*. New York, Fordham University Press, 2014.
- GORDON, Lewis. *Existential Africa: Understanding African Existential Thought*. New York, Routledge, 2000.
- . *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York, Fordham University Press, 2015.
- GRANDE, Sandy. *Red Pedagogy: Native American social and political thought*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2004.
- GROSGOUEL, Ramón. What is Racism. *Journal of World-Systems Research*, v. 22, n. 1, pp. 09-15, 2016.
- GUHA, Ranajit. On Some Aspect of the Historiography of Colonial India. In: GUHA, Ranajit (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi, Oxford University Press, pp. 01-08, 1982.
- . *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham, N.C., Duke University Press, 1999.
- GUTIÉRREZ, Ramón A. Internal Colonialism. An American theory of race. *Du Bois Review*, v. 1, n. 2, pp. 281-295, 2004.
- HARRIS, Andrea. The Subprime Wipeout: Unsustainable loans erase gains made by African American women. In: *National Urban League. The State of Black America 2008: the Black Woman's Voice*. New York, National Urban League, pp. 125-133, 2008.
- HOUNTONDJI, Paulin. Introduction: Recentring Africa. In: HOUNTONDJI, Paulin (ed.). *Endogenous Knowledge: Research trails*. Dakar, CODESRIA, pp. 01-39, 1997.
- . Knowledge of Africa, Knowledge by Africans: Two perspectives on African studies. *RCCS Annual Review*, v. 1, pp. 01-11, 2009.
- KALDOR, Mary. Cosmopolitanism versus Nationalism: the New Divide? In: CAPLAN, Richard e FEFER, John (eds.). *Europe's New Nationalism: States and Minorities in Conflict*. Oxford, Oxford University Press, pp. 42-58, 1996.
- KHIARI, Sadri. *Pour une politique de la racaille, Immigré-e-s, indigènes et jeunes banlieues*. Paris, Éditions Textuel, 2006.
- LUGONES, María. The Coloniality of Gender. In: MIGNOLO, Walter e ESCOBAR, Arturo (ed.). *Globalization and the Decolonial Option*. London, Routledge, pp. 369-390, 2010.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. On the Coloniality of Being. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, pp. 240-270, 2007.
- . A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (ed.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, CES-Almedina, pp. 337-382, 2009.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Barcelona, Lingua, 2009 [1928].

- MBEMBE, Achille. Provisional Notes on the Postcolony. *Africa*, v. 62, n. 1, pp. 03-37, 1992.
- . Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, pp. 11-40, 2003.
- . *Critique of Black Reason*. Durham, NC., Duke University Press, 2017.
- MEKGWE, Pinkie. Theorizing African Feminism(s): The ‘colonial’ question. *Quest: An African Journal of Philosophy*, v. XX, pp. 11-22, 2008.
- MENESES, Maria Paula. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos CES* [Online], v. 7, pp. 68-93, 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/eces/403>>. Acesso em: 26 jan. 2021.
- . Os Sentidos da Descolonização: Uma análise a partir de Moçambique. *OP SIS*, v. 16, n. 1, pp. 26-44, 2016.
- . De Bandung à Luta Armada: A construção de alianças na África Austral. In: ARAÚJO, Caio S. (ed.). *A Luta Continua, 40 Anos Depois: Histórias entrelaçadas na África Austral*. Maputo, Alcance, pp. 59-78, 2017.
- . Colonialismo como violência: a ‘missão civilizadora’ de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Número especial | 2018, 115-140, URL: <http://journals.openedition.org/rccs/7741>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.7741>
- MIGNOLO, Walter. Geopolitics of Sensing and Knowing: On (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience. *Confero. Essays on Education Philosophy and Politics*, v. 1, n. 1, pp. 129-150, 2013.
- MOHANTY, Chandra T. Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses. In: MOHANTY, Chandra T. e RUSSO, Ann e TORRES, Lourdes (ed.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN, Indiana University Press, pp. 51-80, 1991.
- MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann e TORRES, Lourdes (ed.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN, Indiana University Press, 1991.
- NKRUMAH, Kwame. *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*. London, Thomas Nelson & Sons, 1965.
- OYEWŪMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women. Making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- PATEL, Sujata. Gazing Backward or Looking Forward: Colonial modernity and the making of a sociology of modern India. In: ARJOMAND, Said A. (ed.). *Social Theory and Regional Studies in the Global Age*. Albany, NY, SUNY Press, pp. 437-460, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 29, pp. 11-20, 1991.
- . *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- RICHARD, Nelly. Feminism and Postmodernism. In: MENDIETA, Eduardo e LANGECHURIÓN, Pedro (ed.). *Latin America and Postmodernity*. New York, Humanity Books, pp. 275-290, 2001.

- ROBINE, Jérémy. Les 'Indigènes de la République': nation et question postcoloniale. Territoires des enfants de l'immigration et rivalité de pouvoir. *Hérodote*, v. 120, pp. 118-148, 2006.
- SAID, Edward. Foreword. In: GUHA, Ranajit e SPIVAK, Gayatri C. (ed.). *Selected Subaltern Studies*. New York, Oxford University Press, v-x, 1988.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez, 4^a Edição, 2006.
- . Beyond Abyssal Thinking: from global lines to ecologies of knowledges. *Review*, v. XXX, n. 1, pp. 45-89, 2007.
- . *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. New York, Routledge, 2014.
- . The Resilience of Abyssal Exclusions in Our Societies: Toward a post-abyssal law. *Tilburg Law Review*, v. 22, pp. 237-258, 2017.
- . *The End of the Cognitive Empire: the coming of age of Epistemologies of the South*. Durham, NC, Duke University Press, 2018.
- SENGHOR, Léopold. *Nation et voie africaine du socialisme* (Liberté, tome 2) Paris, Seuil, 1971.
- SHARIATI, Ali. *On the Sociology of Islam*. Berkeley, Mizan, 1979.
- SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and indigenous peoples*. London, Zed Books, 1999.
- . On Tricky Ground: Researching the Native in the age of uncertainty. In: DENZIN, Norman K. e LINCOLN, Yvonna S. (ed.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA, Sage, pp. 85-108, 2004.
- SOUTH African Communist Party. *The Road to South African Freedom*. London, Inkululeko Publications, 1962.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Class, Colonialism, and Acculturation. In: HOROWITZ, Irving L. (ed.). *Masses in Latin America*. New York, Oxford University Press, pp. 235-288, 1970.
- SUKARNO. Address given by Sukarno at the opening of the Bandung conference, 18 April 1955. In: *Asia-Africa speak from Bandung*. Djakarta, Ministry of Foreign Affairs, Republic of Indonesia, pp. 19-29, 1955.
- SWARR, Amanda e NAGAR, Richa (ed.). *Critical Transnational Feminist Praxis*. Albany, NY, SUNY Press, 2010.
- TABB, William K. *The Political Economy of the Black Ghetto*. New York, W. W. Norton, 1970.
- TABAR, Linda e DESAI, Chandni. Decolonization is a Global Project: From Palestine to the Americas. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, v. 6, n. 1, pp. i-xix, 2017.
- THIONG'O, Ngũgi wa. *Decolonizing the Mind. The struggle for cultural freedoms*. London, James Currey, 1993.
- . *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*. Rochester, NY, James Currey, 2008.

- _____. *Something Torn and New: An African renaissance*. New York, Basic Civitas Books, 2009.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot. In: KNAUFT, Bruce M. (ed.). *Critically Modern: alternatives, alterities, anthropologies*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 220-237, 2002.
- TUCK, Eve e YANG, K. Wayne. Decolonization is Not a Metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, v. 1, n. 1, pp. 01-40, 2012.
- VALDEZ, Luis e RUBALCAVA, Roberto. Venceremos! Mexican American statement on travel to Cuba. In: VALDEZ, Luis e STEINER, Stan (ed.). *Aztlán: An anthology of Mexican American literature*. New York, Alfred A. Knopf, pp. 215-218, 1972.
- VERGÈS, Françoise. Let's Cook. In: NUTTALL, Sarah (ed.). *Beautiful/Ugly: Diaspora Aesthetics*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 241-256, 2006.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2009.
- WILDER, Gary. *Freedom Time: Negritude, decolonization, and the future of the world*. Durham, NC, Duke University Press, 2015.
- WIREDU, Kwasi. Toward Decolonizing African Philosophy and Religion. *African Studies Quarterly*, v. 1, n. 4, pp. 17-46, 1998.
- WOLFE, Peter. Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, v. 8, n. 4, pp. 387-409, 2006.
- WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation-an argument. *CR: The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, pp. 257-337, 2003.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

- MENESES, Maria Paula. Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set. - dez. 2020, pp. 1067-1097.





Transformações Transatlânticas: As origens e identidades de africanos(as) nas Américas

Paul E. Lovejoy¹

Tradutor: Hasani Elioterio dos Santos²

Revisão técnica: Victor Augusto da Cruz Pacheco³

Resumo: A etnicidade e a afiliação religiosa proporcionam categorias distintas que foram essenciais para a identificação dos(as) escravizados(as), assim como foram para todos os setores da sociedade na África e nas Américas. Este ensaio é uma tentativa de mostrar de que maneira os fatores religiosos e étnicos influenciaram, cada um à sua maneira, processos de identificação e de formação comunitária durante o período da escravidão.

Palavras-chave: escravidão; etnicidade; religião; criouliização.

Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas

Abstract: *The ethnicity and religious affiliation provide distinct categories that were essential for the identification of the enslaved, as they were for all sectors of*

1 Department of History, York University – Canadá - plovejoy@yorku.ca

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil - hasanisantos@gmail.com Colaborou com a tradução e revisão deste texto: Andreas Hofbauer - Departamento de Sociologia e Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Marília – Brasil - andreas.hofbauer@uol.com.br

3 Programa de Estudos Linguísticos e Literários em Inglês (FFLCH/USP) – São Paulo – Brasil - victor.augusto.pacheco@usp.br

society in Africa and America. This essay is an attempt to show how religious and ethnic factors influenced, each in their own way, processes of identification and community formation during the period of slavery.

Keywords: *slavery; ethnicity; religion; creolization.*

A etnicidade e a afiliação religiosa proporcionam categorias distintas que foram essenciais na identificação de escravizados(as), assim como foram para todos os setores da sociedade em África e nas Américas⁴. Presume-se muitas vezes que, no contexto de escravidão a etnicidade e a afiliação religiosa se sobrepueram em um grau considerável, embora, conforme Maureen Warner-Lewis (1977) argumenta, fosse frequente a pluralidade étnica e religiosa. Assim, os escravos iorubás são facilmente identificáveis por meio de práticas religiosas, particularmente por sua associação com os orixás, a adivinhação *ifá* e a *sante-ria*. Da mesma forma, os *ewe / fon* são associados com os voduns, e embora o *obeah* seja algumas vezes associado com os *akan* e, mais recentemente, talvez com origens *igbos*, a sobreposição étnica / religiosa torna-se aparente outra vez. No caso de algumas sociedades “crioulas” das Américas há discordâncias sobre as raízes africanas de certas práticas e crenças religiosas, cujas origens étnicas e as tradições religiosas são consideradas intrinsecamente ligadas. Esse ensaio é uma tentativa de distinguir fatores religiosos e fatores étnicos no processo de identificação e da formação de comunidades durante o período de escravidão⁵.

Religião e etnicidade oferecem mecanismos relacionados, mas contrastantes, para a formação da identidade de um grupo que devem ser examinados em um contexto histórico. Apesar da confusão na literatura acadêmica, eu argumentaria que tanto a religião como a etnicidade serviram para integrar indivíduos de diversas origens em comunidades e em redes sociais de interação, as quais foram produtos do tráfico transatlântico de escravos. Tanto a etnicidade como a religião “crioulizaram” escravos no sentido de que esses enquadramentos conceituais [*conceptual frameworks*] forneceram aos indivíduos diversos meios de estabelecer relações sociais sob as condições opressivas da escravidão. Entretanto, a percepção que iguala religião e etnia é enganosa. Ambas, religião e etnicidade, exigem que os indivíduos subordinem suas identidades anteriores a um novo nível de consciência compartilhado, no caso, o de escravos em um contexto racializado. O lugar

4 A pesquisa para este artigo foi apoiada por uma bolsa do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas do Canadá e foi realizada no contexto do Projeto Slave Route da UNESCO por meio do Projeto da Universidade de York e UNESCO intitulado Nigerian Hinterland.

5 Lovejoy (1999: 249-78). Ver também outras inúmeras contribuições de Lovejoy e Trotman (2003).

em que essa consciência começou a se desenvolver ainda está aberto a questões e é aqui que a distinção entre identificação religiosa e étnica oferece uma chave para entender os padrões de identificação desenvolvidos pelos escravizados como “respostas resistentes” à escravidão racial (Olwig, 1995: 23-39; Mintz e Price, 1992).

Em contraste a muitos africanos escravizados que se ajustaram à escravidão nas Américas, ao desenvolverem novas identidades como membros de grupos pan-étnicos, tais quais igbo/calabari/calabali ou lukumi/nagô/aku/iorubá, os mulçumanos escravizados se uniram com base na religião e não com base na etnicidade (Lovejoy, 2004: 01-31; 1994: 151-80; 2000b: 11-44). O contraste entre essas situações sugere que fatores “étnicos” e “religiosos” algumas vezes reforçaram estruturas comunitárias, culturas e padrões de resistência, mas no caso do Islã, a identificação étnica estava subordinada à comunidade religiosa. Portanto, a questão que se coloca é: qual era a relação de outras identidades étnicas com a afiliação religiosa? A etnicidade se desenvolveu como uma categoria subordinada em irmandades religiosas maiores? No que diz respeito ao processo de “crioulização”, o contraste entre a “pan-etnicidade” iorubá e a subordinação da etnicidade ao Islã é flagrante, sobretudo porque muitos “iorubás” eram mulçumanos também, o que revela tensões na consciência grupal. Esse contraste destaca as estratégias conflitantes entre os escravos que usaram as práticas religiosas para reforçar e intensificar a identificação étnica e aqueles que ignoraram as diferenças étnicas quando se declaravam muçulmanos.

As diferenças nos padrões de identificação comunitária sugerem que modelos simples de “crioulização” ou “transculturização” não explicam suficientemente o processo de adaptação cultural associado à etnicidade e religião. O próprio Islã apresenta alguns paralelos com o habitual modelo de adaptação à escravidão, aquele que teria marcado o comportamento dos escravizados por meio da “crioulização”. Em sociedades islâmicas, categorias étnicas foram associadas à escravidão; na verdade, a identificação étnica também estava associada ao *status* de liberdade; ser mulçumano também implicava uma afiliação étnica, e algumas vezes isso significava mais do que uma única identificação étnica (devido a distintas filiações étnicas dos pais). A complexidade da identificação étnica em sociedades muçulmanas resulta em um processo de socialização que é comparável ao que muitas vezes tem sido chamado de processo de “crioulização” nas Américas. Fatores religiosos e étnicos estiveram sobrepostos [*overlapping*], mas nem sempre influenciaram os padrões de mudança cultural dentro das comunidades escravas das Américas. As continuidades e as disjunções nas experiências transatlânticas dos escravizados estabeleceram dois princípios

“constituintes” [*charter*⁶ *principles*] de reação e resistência baseados na religião e na etnicidade. Ambas as categorias foram produtos da experiência histórica africana que atravessaram o Oceano Atlântico⁷.

Gerações “constituintes” e as origens da cultura escrava

Eu tomo como ponto de partida as comunidades reconhecíveis de escravos com uma cultura compartilhada que evoluiu na África, na região do Atlântico e em diferentes partes das Américas. Essas comunidades incluíam os iorubás (luku-mi/aku/nagô), kongo, igbo e muçulmanos frequentemente identificados como mandingas. As questões que levanto tentam identificar os princípios que foram fundamentais no estabelecimento dessas comunidades transatlânticas. Seguindo o exemplo de Ira Berlin, pergunto quais foram os princípios básicos ou “constituintes” [*charter*’ *principles*] que determinaram a formação comunitária e a identidade grupal? (Berlin, 1996: 251-88). Contudo, eu também sigo Douglas Chambers que leva em consideração os estágios de “crioulização”, posto que a chegada continuada de pessoas vindas de uma terra natal [*homeland*] emergente teve o efeito de reforçar certos *charter principles*, ao menos no caso de escravos igbo (Chambers, 1996).

As questões que eu pretendo averiguar vão na direção de onde e como os princípios “constituintes” foram estabelecidos. O caso do Islã sugere que os “padrões constituintes” [*charter*] poderiam ter se estabelecidos na África mesmo, ao passo que a identidade iorubá parece ter surgido na África e na diáspora conjuntamente. Esses contrastes sugerem que as pessoas se ajustam ao se associarem a uma comunidade maior, mas a associação a essa comunidade pode ocorrer em qualquer lugar ao longo da rota escravista. Nós não podemos presumir saber *a priori* até que ponto tal adaptação [*adjustment*] foi forçada ou voluntária como uma forma de resistência, por quais motivos, como, onde e quando as pessoas escolheram uma estratégia de sobrevivência em detrimento de outra.

Ao examinar a geração “constituente” [*charter*’ *generation*] de comunidades portuárias transatlânticas, Berlin levanta a questão de camadas de adaptação [*adjustment*] e de formação de identidade, as quais se interseccionaram com a religião e a etnicidade. De acordo com Berlin:

O cenário assimilacionista supõe que “africano” e “crioulo” foram etapas intermediárias de uma mudança geracional ao invés de estratégias culturais

6 O dicionário Cambridge explica o termo “charter” como “uma declaração formal dos direitos do povo de um país, ou de uma organização ou grupo social específico, que é acordada ou exigida por um governante ou governo”, tendo por sinônimo as palavras “constituição” e “estatuto” [N.T.].

7 Lovejoy (1997; 2000a: 01-29).

que foram feitas e refeitas e que os vetores de mudança moveram-se em apenas uma direção – frequentemente através de uma via única; ou seja, africanos tornando-se crioulos. Essa ênfase na emergência do crioulo – uma população nativa autossustentável – omite completamente um elemento essencial da história: as gerações constituintes, cujas experiências, conhecimentos e atitudes foram mais semelhantes com nativos confiantes e sofisticados do que com recém-chegados vulneráveis (Berlin, 1996: 253-254).

Ao falar de “gerações constituintes”, Berlin se refere às primeiras gerações de contato entre a África Ocidental, Europa e as Américas que não vivenciaram o desenraizamento imposta pela vida escrava no sistema *plantation* [*plantation slavery*]. Berlin contrasta a história dessa geração “constituente” de africanos com suas ligações que atravessavam o mundo atlântico [*links across the Atlantic world*] com o relativo isolamento e desenraizamento da escravidão da *plantation*. Entretanto, o que eu estou sugerindo aqui é que outros princípios “constituintes” atravessaram o Oceano Atlântico, não apenas aqueles que afetavam o “Atlântico crioulo” de Berlin, e que o processo continuou em gerações posteriores, especialmente em contextos de imigração relativamente concentrada. A formação de comunidades sob o regime de escravidão podia basear-se, e de fato, baseou-se, na construção de grupos pan-étnicos, em contextos linguísticos e culturais comuns, e a religião foi frequentemente um mecanismo social de integração dentro da comunidade escrava. Mas as relações e interações não foram uniformes.

Ao determinar a etnicidade, o princípio “constituente” parece ter se baseado em uma língua comum. Iorubá, igbo e outras línguas facilitaram a comunicação, até mesmo quando distinções geográficas e étnicas reconhecidas na África continuavam existindo. No entanto, a etnicidade possibilitou diferenciações internas à população escrava em um sistema subordinado a categorias raciais. A dificuldade em analisar a etnogênese surge quando a religião é levada em conta, posto que a etnicidade algumas vezes estava vinculada a uma categoria religiosa, como no caso do *vodun*; e, às vezes, a religião podia servir como uma força pan-étnica de desenvolvimento comunitário, como no caso do Islã que foi uma religião que se desenvolveu inerentemente dessa maneira. Além disso, o caso islâmico sugere que, no mínimo, alguns escravos tenham tido *backgrounds* étnicos complicados. Na África Ocidental islâmica, o papel do tráfico de longa distância e as realocações por meio da “escravidão” influenciaram fortemente as formações étnicas e religiosas. Até mesmo as elites eram de origens mistas devido à prática generalizada de concubinato, a qual requeria mulheres de origens escravas, isto é, não muçulmanas e quase sempre etnicamente distintas. Como resposta à categorização racial

da escravidão nas Américas, pode-se perceber que a religião podia transcender as questões de etnicidade. Fatores de etnicidade e religião criaram um efeito espiral ou circular sobre o desenvolvimento da sociedade escravista, sendo que ambas as afiliações, étnicas e religiosas, definindo e explicando uma à outra.

A religião e a etnicidade sobrepõem-se, mas não são contíguas, muito embora a religião possa ser uma dimensão da etnicidade, de modo que às vezes às práticas religiosas tem sido atribuída uma conotação étnica. Ao que parece, para muitas pessoas envolvidas de fato, a ideia de “religião em formação” predominou; e foi por meio dela que a tradição foi manipulada ou criada como uma resposta defensiva para a subordinação e opressão da escravidão. Assim, a religião integrou algumas vezes múltiplas influências, algumas das quais geraram distinções concebidas a partir de uma base étnica. A religião “tradicional” associada às “sobrevivências” africanas é com frequência sincrética e moderna e este fato deveria ser considerado para analisar as modificações da tradição em um contexto histórico em mudança. Essa forma “modernizadora” de tradição está em contraste com o Islã, que foi “tradicional” no sentido de que a prática do Islã na África Ocidental foi reproduzida sob a escravidão tanto quanto possível. Esta confiança “conservadora” na tradição enfatizou os pilares da fé, o uso do árabe, o letramento e um código de vestimenta identificável. Esse contraste nas formas de adaptação, caracterizada em comportamentos religiosos, também é refletido nos métodos de autoidentificação por meio de designações étnicas. A emergência de grupos “superétnicos” como iorubá/aku/lukumi/nagô ou calabari/igbo acompanhou o processo “modernizadora” de síntese religiosa. Frequentemente, a etnicidade baseada em subgrupos compartilhou orientações religiosas. Foi a etnicidade operando dentro de uma visão de mundo religiosa que integrou povos de diversas origens e experiências em comunidades reconhecíveis. Em contrapartida, os muçulmanos trouxeram consigo um senso de comunidade que seria restabelecido com base na identificação com símbolos e expressões islâmicas. Assim que um muçulmano recém-chegado entrou em contato com outro muçulmano, a comunidade emergiu. A geração e manutenção desse senso de comunidade tiveram origem na África, em contraste com o desenvolvimento das identidades pan-étnicas iorubá e igbo. Essa diferença reflete a situação na África Ocidental, onde distinções sub-étnicas entre iorubás e igbos foram mais importantes que uma identidade comum, enquanto a identificação com o Islã era mais importante do que distinções étnicas para os muçulmanos.

Quais orientações culturais e religiosas se mostraram mais adaptáveis às condições variadas de escravidão e que resultaram na maior chance de “sobrevivência” é uma questão em aberto. O Islã quase desapareceu, apesar das tentativas de

autopreservação, enquanto outras religiões floresceram no período pós-emancipação. Apesar da concentração de muçulmanos na Bahia e de bolsões islâmicos na Jamaica, na América do Norte e no Haiti, o Islã surgiu apenas depois do fim da escravidão em lugares ainda mais dispersos. A sua presença tem sido contínua, porém frágil. Outras tradições religiosas têm provado ser mais vibrantes e adaptáveis, como o *candomblé*, a *santería* e o *vodun*. Diferentemente do Islã, essas religiões apresentam uma tradição de incorporar outras tradições e práticas, mostrando assim que a religião tem modos de acomodar populações de diferentes identidades étnicas. Portanto, em São Domingos o *vodun* parece ter incluído componentes do kongo, apesar da estrutura religiosa básica e o vocabulário usado serem da “Costa dos Escravos”. No Brasil, as irmandades permitiam a organização étnica dentro de uma estrutura religiosa cristã, de modo que o *candomblé*, de origem do Centro-Oeste africano, se tornou o meio de consolidação de uma etnia ‘nagô’ [*Nagô ethnicity*]. Em todos esses casos, etnicidade e religião estavam em disputa, mas no caso do Islã ocorreu algo diferente. O Islã se destaca como um mecanismo que integra pessoas à comunidade. O manto do cristianismo forneceu a cobertura para transformar práticas religiosas e crenças africanas específicas em novas formas, as quais não são compatíveis com uma “religião africana tradicional” estática e genérica. O modo que a etnicidade iorubá se desenvolveu no Brasil, em Cuba, na Serra Leoa e no interior da Nigéria indica que a interação entre religião e etnicidade foi frequentemente complexa. A pergunta “quem é iorubá?” pode ser respondida melhor por outra pergunta “qual língua se fala?” do que pela afiliação religiosa, a qual no século XIX poderia ser a relação com um orixá particular, com o Islã ou com o cristianismo, ou até uma combinação entre todas estas referências religiosas⁸.

Etnicidade e escravidão nas Américas

Outra área de análise que é particularmente carregada de generalizações a-históricas diz respeito a questões relacionadas com a etnicidade⁹. Com poucas

8 Para uma discussão sobre a interação entre culto aos orixás, Islã e o Cristianismo na Yorubalândia do século XIX, ver Peel (2000).

9 Muitos estudos consideram a etnicidade, embora raramente em detalhes e sem tentar explorar o significado das diferentes identidades étnicas na África e nas Américas na época. Conferir, por exemplo, Littlefield, 1981; Wood, 1974. Dados demográficos, incluindo a identificação étnica de escravos no Caribe Britânico, foram tabulados por Higman (1984), mas o significado dos diferentes rótulos étnicos no contexto histórico ainda precisa ser estudado. Da mesma forma, Geggus (1989: 23-44) explorou os registros de navegação e da *plantation* francesa para identificar padrões étnicos, mas sem analisar em detalhes as origens históricas de África. O estudo de Karasch (1987) sobre etnicidade no Rio de Janeiro também é amplamente estático.

exceções, os estudos sobre a escravidão nas Américas tenderam a tratar a etnicidade como um componente estático da cultura dos escravos. As categorias étnicas do século XX na África são frequentemente lidas retrospectivamente aos tempos da escravidão, tirando, desse modo, a identidade étnica de seu contexto político e social contemporâneo e negligenciando o quanto isso pode afetar análises e projeções. Michel Mullin, por exemplo, está, de fato, correto em notar que “tribal” não pode ser mais considerado uma “expressão adequada”, mas na minha opinião, “eticidade” não é simplesmente um “eufemismo para tribal”, como ele pontua (Mullin, 1992: 04).

O conceito de etnicidade é uma ferramenta particularmente valiosa para desvendar o passado, pois é um fenômeno complexo vinculado a situações históricas muito específicas. Por exemplo, o relato de Hall sobre os africanos na Louisiana colonial traça o movimento de um núcleo central de um grupo de bambara da África para Louisiana, embora os detalhes deste deslocamento populacional, especialmente a cronologia da sua escravização na África Ocidental, ainda precisem ser reconstruídos adequadamente (Hall, 1992). O que significa dizer que os “bambara” chegaram à Louisiana no século XVIII? Para responder a essa questão requer-se um estudo detalhado de como o termo “bambara” foi usado em diferentes contextos na época, não apenas na Louisiana, mas também em outras partes da diáspora e na África Ocidental, uma vez que identificações étnicas específicas possuíam significado apenas em relação às fronteiras que separavam diferentes categorias étnicas umas das outras, incluindo as dimensões políticas, religiosas e econômicas dessas diferenças e como elas mudaram ao longo do tempo. Certamente, associações históricas com a África também foram fatores essenciais dessas definições de comunidade, e ao invés de serem estáticas, as ligações com África estiveram raramente desconectadas de eventos que atingiam todo o Atlântico.

A etnicidade sofreu uma redefinição nas Américas. Por um lado, observadores europeus desenvolveram categorias para populações africanas que apresentam problemas de interpretação: o termo “chamba” registrado em relatos de escravos refere-se aos konkomba e gurma da região do Alto Rio Volta, não aos chamba da bacia do rio Benue, na Nigéria; gbari é um grupo étnico referido como gwari pelos falantes de hauçá, mas gambari é um termo iorubá para hauçá; nagô é uma subgrupo dos falantes do iorubá, mas foi algumas vezes usado como um termo genérico para iorubá; tapa refere-se a nupe. Esses rótulos tiveram significados que precisam ser decodificados contextualmente. No Califado Sokoto, a conversão ao Islã geralmente significava tornar-se “hauçá”, já que muitos provavelmente não eram de origem hauçá. A imposição de rótulos europeus

para as populações africanas agrava ainda mais o problema, já que esses não foram necessariamente os nomes usados pelos próprios escravizados africanos. Como os estudos sobre a etnicidade na África têm demonstrado claramente, as identidades étnicas podem ser entendidas apenas dentro dos contextos históricos e as categorias étnicas atuais não podem ser aplicadas retrospectivamente, por mais que as práticas religiosas atuais possam ser.

Um breve guia para a etnicidade no contexto da escravidão nas Américas incluiria uma discussão sobre uma dúzia de grupos étnicos, ou agrupamentos étnicos, incluindo os seguintes: wolof, mandinga/bambara, akan/koromantin/coromantine, gbe/mina (allada/fon/ewe/mahi), iorubá (nagô/aku/lukumi), igbo (carabali/calabari), ibíbio (moco), vários grupos bantus, incluindo kongo e mbundu (congo/angola) e muçulmanos do Sudão central (haucá/nupe/borno). Gbe é na realidade um termo linguístico moderno usado para se referir ao aglomerado de línguas que incluem o fon, o allada, o ewe e o mahi. Historicamente o termo “mina” foi usado algumas vezes para designar essas populações, especialmente no Brasil, apesar de que o termo em si precisa ser decodificado com cuidado, pois foi usado para significar diferentes coisas em diferentes contextos (Hall, 2003). Havia outros numerosos grupos étnicos: a costa da Alta Guiné era caracterizada por um grande número de grupos, e algumas partes do interior foram agrupadas em conjunto como “chamba” (konkomba/gurma), e apesar de pouco numerosos, os fulbe (fulani/peul) também se destacaram.

Essa lista pode parecer, para não especialistas no assunto, um número de grupos étnicos surpreendente, mas no contexto africano são relativamente poucos. Na verdade, o número de grupos étnicos se equipara mais ou menos com o das populações europeias que migraram para as Américas, as quais incluem, ao menos, espanhóis, portugueses, ingleses, holandeses, franceses, dinamarqueses, irlandeses, escoceses e judeus. Além disso, se formos considerar os números absolutos de pessoas, podemos constatar que muito mais africanos do que europeus atravessaram o Atlântico antes da metade do século XIX. Portanto, a suposição habitual de que os africanos vieram de origens muito mais diversas do que os europeus é apenas parte da história. A natureza das escravizações fez com que comunidades isoladas e sociedades de pequena escala se tornassem vítimas preferenciais, de maneira que era de se esperar que a origem das pessoas fosse, sem sombra de dúvidas, diversa, mas na maioria dos casos os indivíduos escravizados de origens isoladas seguiam as rotas comerciais e, ao menos temporariamente, permaneciam com populações cuja língua, culinária e cultura eram impostas a eles.

Além disso, muitos desses indivíduos vieram de perto da costa marítima, de sociedades e Estados que sofriam influências da demanda por escravos(as)

no outro lado do Atlântico. Consequentemente, as populações que entendiam a língua akan (twi), uma das línguas gbe, iorubá, igbo, ibíbio, kikongo e kim-bundu, foram concentradas em números suficientes em alguns locais onde suas línguas sobreviveram frequentemente por mais de uma geração devido ao fluxo contínuo de recém-chegados que falavam a mesma língua ou dialetos dessas línguas. Novamente, o número de línguas africanas é aproximadamente o mesmo número das línguas europeias que se espalharam pelas Américas, embora as línguas africanas tendessem a ser distribuídas mais amplamente, ao passo que as línguas europeias, sustentadas pelo poder político, eram mais concentradas e, desse modo, se tornaram as línguas de expressão comum, mesmo que tenham emergido também formas crioulas dessas línguas.

Esses indivíduos escravizados da África não vieram de grupos étnicos teoricamente “puros”, mas tinham vivenciado situações complicadas e disruptivas com aqueles que os capturaram e os mercadores que os levaram para o litoral. Os senhores de escravos na África consideravam a melhor forma de explorar o valor de seus bens humanos, o que podia muito bem significar manter alguns indivíduos na África como escravos, e não vendê-los para os navios europeus. A etnicidade não pode ser considerada como um conceito estático, embora, num certo sentido essencialista, a etnicidade tenha implicado frequentemente um grau de continuidade, no sentido de ancestral e primordial, tal qual as etnias inglesas, francesas, alemãs e outras europeias são geralmente consideradas.

Um estudo sobre a etnicidade concernente à população escravizada das Américas pode ser alcançado de várias formas: primeiro, considerando as origens regionais da população escravizada partindo da África e os destinos dessa população; segundo, examinando os registros históricos referentes à *plantation*, testamentos e outros documentos nas Américas; e terceiro, estudando os registros detalhados coletados pelas patrulhas britânicas que combatiam o tráfico ilegal de escravos do século XIX. As origens regionais da população escravizada podem ser calculadas com base no banco de dados de viagens, desenvolvido por David Eltis, David Richardson e Stephen Behrendt; estes dados permitem estabelecer uma divisão cronológica e regional do tráfico de escravos para as Américas e, em linhas gerais, possibilitam uma identificação dos principais agrupamentos étnicos, confirmando numericamente a importância relativa de diferentes regiões costeiras e possibilitando identificar correlações com eventos políticos no interior e, conseqüentemente, as conseqüências para as populações afetadas¹⁰.

10 Eltis et al., *Atlantic Slave Trade*. Para uma análise mais detalhada ver Lovejoy (2000c).

Os variados dados demográficos que foram selecionados para mostrar o alcance das etnicidades sob a escravidão demonstram que houve fortes concentrações de povos de origens regionais ou étnicas semelhantes. Assim, o porto de York na Virgínia (EUA) recebeu a maior parte de sua população importada da Baía de Biafra entre 1718 e 1739; daquelas cujas origens regionais são conhecidas, 7.600 pessoas vieram da Baía de Biafra, de uma população total de aproximadamente 14.218, representando 53% da população. Uma vez que a maioria desse povo era igbo, ou aprenderam a falar igbo antes de chegarem à Virgínia, é difícil imaginar que não havia uma relevante presença igbo no início do desenvolvimento cultural na área de planície costeira¹¹.

Como os dados da Virgínia refletem, as categorias regionais se tornaram padrão no estudo do tráfico de escravos e agora estão codificados no banco de dados de viagens, que provavelmente será a fonte estatística da maioria dos dados demográficos sobre o comércio de escravos por algum tempo. No caso da Virgínia, o problema com divisões padronizadas não importa muito. Já para certos propósitos, a Costa do Ouro e a Baía do Benim podem ser associadas conceitualmente, por causa da interação extensiva ao longo da costa marítima e entre a costa e o interior, que resultou em sobreposições. Senegâmbia, Alta Guiné e Serra Leoa também podem ser tratadas conjuntamente, porque, mesmo se incluirmos nesta região o Extremo Oeste do Sudão e a Costa da Guiné, forneciam relativamente poucos escravos, exceto em contextos específicos quando houve sobreposições consideráveis com o interior e ao longo da costa. Por contraste, “Angola” é uma categoria muito ampla e faz sentido distinguir entre Cabinda e a Costa de Loango ao norte do Rio Congo, Luanda, Benguela e seus portos subsidiários ao sul do Congo. A Baía de Biafra destaca-se como uma região que é relativamente distinta, mas lá havia ligações com a Costa do Ouro e Serra Leoa que permitem essa generalização.

A considerável diversidade de origens étnicas é registrada nos documentos da *plantation*, como é revelado nos registros para o censo de São Domingos, nos inventários da Bahia¹² e no registro de dados para Trinidad¹³, mas novamente todos esses casos exibem concentrações étnicas notáveis. Além disso, os dados de São Domingos revelam uma variação considerável na composição de gênero da população escravizada organizada de acordo com o critério “etnicidade”, e os dados baianos demonstram que categorias étnicas foram repassadas

11 “Tidewater area”: esta região refere-se à costa leste dos EUA, incluindo as planícies dos Estados Virgínia, Carolina do Norte, Maryland e a Baía de Chesapeake [N.T.]. Para uma melhor discussão, ver Gomez (2003).

12 Para uma melhor discussão, ver Oliveira (2003).

13 Para uma análise dos dados de Trinidad, ver Trotman (2003).

às populações libertas¹⁴. O material baiano também permite uma comparação entre as populações escravizadas rurais e urbanas e suas identificações étnicas. Cada um desses casos sugere que as informações sobre etnicidade, religião e gênero podem ser usadas para reconstruir o impacto do tráfico transatlântico de escravos sobre a emergência de novas sociedades nas Américas e essa análise pode ser efetuada por meio da exploração de dados sobre concentrações étnicas e religiosas, revelando sua importância ao conectar a história da diáspora com a história da África.

A etnicidade, a religião e a cultura da população escravizada continuaram mudando. Antes da abolição do tráfico transatlântico de africanos escravizados, novos escravos foram chegando constantemente e, com isso, trazendo às comunidades de escravos novas informações e ideias, que precisavam ser assimiladas de maneiras que nem sempre compreendemos atualmente. Frequentemente, ocorre uma confusão na identificação de língua, cultura, religião, lugar e entidades políticas; todos esses conceitos podiam ser usados e, de fato, foram usados como indicador de etnicidade. Uma análise de marcadores faciais e corporais, e sobre quem os tinha ou não, pode ajudar a identificar os contextos e panoramas de tais populações. No século XIX, os movimentos de ex-escravos, antes mesmo e sobretudo depois da abolição britânica, continuaram mantendo contatos transatlânticos, complicando, portanto, as questões de etnicidade e identidade étnica. Ser “nagô” na Bahia no início do século XIX não era o mesmo que ser “iorubá” na África Ocidental, mas descobrir as diferenças e o que esses rótulos significavam naquele tempo é uma tarefa importante, cujo empreendimento deve orientar qualquer análise da condição escrava .

Problemas metodológicos

A interação e as interconexões da religião e etnicidade como mecanismos de identificação levantam problemas de metodologia na reconstrução da história da diáspora africana¹⁵. A discussão sobre a religiosidade escrava e a identidade étnica tendeu a ser estática, sem o cuidado de usar a documentação empírica para fundamentar especulações derivadas da antropologia. A dificuldade é tentar evitar a condensação da história que tende a disfarçar as forças integradoras da religião ao transcender as divisões étnicas.

14 Para uma análise preliminar de alguns aspectos do material demográfico em relação à etnia, consulte meu material intitulado “Ethnic designations of the Slave trade and the Reconstruction of the History of Trans-Atlantic Slavery em Lovejoy”; Trotman (eds.), 2003.

15 Para mais informações, ver Lovejoy (2000a); (2002).

A técnica que muitos estudiosos adotaram na superação da suposta escassez de fontes é a projeção de observações antropológicas do século XX no passado¹⁶. “Quando elas são correlacionadas com os relatos antropológicos posteriores”, de acordo com Raboteau, algumas das distorções e confusões podem ser neutralizadas (embora seja ingênuo assumir que alguns dos relatos modernos das religiões africanas também não sofrem de preconceito) (Raboteau, 1978). Mas os *insights* antropológicos podem ser usados sem uma verificação, aplicando os métodos usuais de estudos históricos? Sem a verificação de documentos contemporâneos os achados da antropologia não são nada além de especulação. Infelizmente, os especialistas em escravidão nas Américas geralmente não documentaram suas análises sobre religião e cultura com base nas experiências vividas dos próprios africanos escravizados¹⁷. Ao discutir os costumes e práticas igbo, por exemplo, Sterling Stuckey usa os dados do século XX para demonstrar a continuidade e a longevidade dos costumes e práticas africanas, mas ele não estabelece como e quando a cultura foi transmitida (Stuckey, 1987). O resultado é uma má antropologia e uma história ainda pior. Um exame crítico deve usar a mesma metodologia histórica rigorosa que caracteriza outras áreas da história.

Nas palavras de Raboteau, o ponto é “a questão da historicidade de ‘culturas africanas tradicionais’”.

Pode-se assumir que as culturas e religiões africanas não mudaram desde o encerramento do tráfico transatlântico há um século? Usar simplesmente relatos etnológicos atuais de religiões africanas, sem levar em consideração a possibilidade de mudança é metodologicamente questionável. Devido a pressões externas – intensificadas pelas missões muçulmanas e cristãs, pelo imperialismo europeu, pela tecnologia e educação ocidental – [...] a emergência e fortalecimento do nacionalismo africano, durante o fim do século XIX e no século XX, as religiões africanas tradicionais têm mudado e continuam em mudança [...] Além de pressões externas para mudar, há também

16 Na argumentação de seu livro *The World They Made Together*, Mechal Sobel (1987), por exemplo, depende extensivamente de relatos antropológicos do século XX para obter uma visão dos eventos e desenvolvimentos do século XVIII.

17 Até mesmo estudos clássicos como em Genovese (1974) caem nessa armadilha. Conseqüentemente, a justaposição da tradição religiosa africana e a conversão ao cristianismo é um mecanismo inadequado para examinar o desenvolvimento da cultura dos escravos. Na pior das hipóteses, essa abordagem falha em compreender os principais desenvolvimentos na reconstrução histórica do papel da religião na África no contexto específico do comércio de escravos.

processos internos de mudança nas próprias sociedades africanas (Raboteau, 1978: 325-06)¹⁸.

Apesar da cautela de Raboteau, a análise da religião é geralmente tratada em termos estáticos. Não é apresentado o que as pessoas acreditavam e como elas expressavam suas crenças em diferentes tempos e lugares, nem mesmo no trabalho de Raboteau. Tampouco houve uma tentativa adequada de demonstrar como a religião estava relacionada à ideologia e a estruturas políticas em África e como isso mudou nas Américas. Em vez disso, o conceito de “religião tradicional africana” tem sido apresentado como uma força imutável que abarcava vastas partes do continente africano. Observações feitas a partir de uma variedade de fontes são fundidas para fabricar uma tradição comum que pode ou não ter tido legitimidade. Por falta de pesquisa histórica, as histórias das religiões africanas da Baía do Benim, Biafra, Congo e do interior de Angola são conseqüentemente reduzidas ao conceito sem sentido de “tradicional”. Deste modo, o conceito “tradicional” tem muito pouco uso funcional ou analítico¹⁹.

Os mesmos padrões usados para a reconstrução histórica deveriam ser aplicados ao estudo das tradições religiosas africanas como à análise do impacto das missões cristãs e evangélicas, assim como da propagação do Islã. Diferentemente do estudo da religião africana “tradicional”, a conversão de escravos ao cristianismo nas Américas tem sido tema de extensivas pesquisas. Conseqüentemente, as análises acadêmicas não têm sido propensas a generalizações a-históricas, exceto no que diz respeito ao contexto africano. Além disso, até recentemente, a contribuição africana para a difusão do cristianismo nas Américas tinha sido ignorada. Como John Thornton tem demonstrado, alguns africanos do Congo e de Angola já eram cristãos antes mesmo de chegarem às Américas, de maneira que cristãos escravizados também foram um fator na difusão da fé no meio da população escrava nas Américas²⁰. A descoberta de Thornton indica que a interação entre as tradições religiosas africanas e o cristianismo era mais complexa do que foi pensado anteriormente. Além disso, o contexto para analisar a

18 Raboteau observa que “a religião, particularmente o mito religioso e o ritual, podem estar entre os elementos mais conservadores da cultura”.

19 Até recentemente, as falhas em examinar as expressões religiosas contemporâneas e a experiência na África durante o período das exportações de escravos podem ser parcialmente justificadas pela falta de um estudo histórico por historiadores africanistas; entretanto, este já não é mais o caso; veja, por exemplo, a excelente pesquisa de Robin Law (1991). Para outros estudos, ver Brandon (1993) e Montilus (1988).

20 Ver Thornton (1992), embora às vezes Thornton possa ter exagerado no que diz respeito à amplitude em que africanos(as) do interior da África centro-oeste já se tinham tornado cristãos(ãs) antes de chegarem às Américas.

conversão ao cristianismo inclui a África, assim como a Europa e as Américas. Claramente, as complexidades da história das religiões na África são obscurecidas por haver pouca pesquisa feita sobre esse importante tópico. A exceção possível são os estudos sobre o Islã e a população escrava, os quais relacionaram às vezes os contextos históricos da escravização com os desenvolvimentos políticos concomitantes na África Ocidental.

A abordagem que é desenvolvida aqui tenta situar a etnicidade em um contexto histórico, demonstrando as formas em que a cultura se modificou, especialmente na diáspora. No entanto, a relação da diáspora com a terra de origem [*homeland*] influenciou as concepções de etnicidade. As pessoas tinham de viver no presente e quando isto se dava sob as condições de escravidão não havia muito lugar para nostalgia. A rotulação étnica e a estereotipagem são apenas um componente da experiência escrava, mas desvendar o que isso significava no contexto histórico pode ajudar a revelar como a migração forçada implicada pela escravidão moldou as culturas das Américas e também da África Atlântica. Etnicidade e religiosidade devem ser decodificadas por razões específicas, pois a desconstrução destes conceitos é o meio metodológico de reconstruir como a diáspora africana surgiu e, assim, dando mais sentido às formas “crioulas” que os mais variados componentes da diáspora têm desenvolvido²¹.

Crioulização em contexto

A crioulização pode ser concebida como um processo de integração de etnicidades sobrepostas [*overlapping*], europeias e africanas, como propõe Earl Lewis, mas não fica claro como a história africana se encaixa nessa imagem (Lewis, 1995; Berlin, 1996). Acredita-se que o termo “crioulo” é derivado da língua portuguesa, que, de acordo com Berlin, originalmente se refere a alguém de ascendência africana nascido nas Américas, embora recentemente essa etimologia tenha sido contestada por Warner-Lewis, que sugere uma origem bantu para esse termo²². Por extensão, o termo tem sido aplicado também a popula-

21 Ver Lovejoy (2002).

22 Como Berlin observa, o termo “crioulo” foi estendido a “populações nativas livres de muitas origens nacionais, incluindo europeus e africanos, e de diversas posições sociais. Também foi aplicado a pessoas parcialmente europeias, mas mistas em termos de origens raciais e nacionais [*mixed racial and national origins*], em várias colônias europeias e a africanos que chegaram à Europa. Nos Estados Unidos, o crioulo também foi aplicado especificamente a pessoas de origens mistas, mas geralmente a pessoas com origens não-africanas na Louisiana. Mantendo-me dentro dos limites da definição mais ampla de crioulo e da definição literal de afro-americano, eu uso ambos os termos para me referir a negros nascidos nos Estados Unidos”. Ver também Holms (1988-1989), 2 vols. Para a tese de que o termo é de origem bantu, consultar Warner-Lewis (1997b).

ções de origem europeia, e algumas vezes, especificamente, a pessoas racialmente “mistas” [*racially 'mixed'*], descendentes tanto de africanos quanto de europeus. Em 1968, Kamau Brathwaite explicou sua ideia de “crioulização” da seguinte maneira: “[...] um modo de ver a sociedade, não em termos de branco e negro, senhor e escravo, em unidades nucleares separadas, mas como partes contributivas de um todo”. Para Brathwaite, a crioulização foi o processo cultural que ocorreu sob a escravidão em colônias de *plantations* tropicais.

No interior da instituição desumanizante da escravidão [...] havia duas culturas de populações que tiveram que se adaptar uma com a outra em um novo ambiente. A fricção criada por essa confrontação foi cruel, mas também foi criativa. As *plantations* e instituições sociais brancas [...] refletem um aspecto disso. A maneira como os escravos adaptaram suas culturas africanas a um novo mundo reflete o outro (Brathwaite 1971: 306)²³.

Brathwaite imaginou a crioulização como o surgimento de “instituições autenticamente locais” e como uma “pequena tradição” [*little tradition*] entre os escravos que refletiu, no caso da Jamaica, uma divisão entre duas tradições *separadas*, uma africana e inferior e a outra europeia e superior. A polaridade cultural era a base do “crioulo”, que era definido mais por suas divisões do que por suas similaridades, sendo assim, a Jamaica não constituía uma sociedade “plural” a caminho de desenvolver “valores cada vez mais comuns”. A definição de crioulo proposta por Brathwaite combina com a noção de um “continuum sócio-cultural historicamente moldado [...] com orientações interrelacionadas e muitas vezes sobrepostas”²⁴. A ideia pode ser remontada, ao menos, ao texto “Two Jamaicas” (“Duas Jamaicas”) de Philip Curtin (Curtin, 1955).

Quando Mintz e Price desenvolveram o conceito crioulização, pretendiam enfatizar a criatividade cultural dos escravos nas Américas, um processo que implicava adaptações [*adjustments*] sob o regime de escravidão e que teria ocorrido com notável rapidez. De acordo com Mintz e Price:

O início do que mais tarde se constituiria como “culturas afro-americanas” deve remontar às primeiras interações de homens e mulheres escravizadas no próprio continente africano. Eles foram algemados um ao outro, embalados em masmorras úmidas ‘fabris, espremidos nos conveses de navios fedorentos, muitas vezes separados de seus parentes, de sua tribo, ou até

23 Texto baseado na tese de doutorado de Brathwaite (1971).

24 Brathwaite (1971: 309-11). Brathwaite estava respondendo em particular à concepção de sociedade plural de M. G. Smith (1965).

mesmo de falantes de sua língua, sem saber sobre seu presente e seu futuro, despojados de todas as prerrogativas de status e posição social [...] e foram homogeneizados por um sistema desumanizador que os via como “sem rosto” e amplamente intercambiáveis (Mintz e Price, 1992: 42).

Mas a hipótese dos autores de que as culturas e sociedades afro-americanas ‘distintas’ e ‘consolidadas’ (isto é, crioulas) se desenvolveram provavelmente mais rapidamente do que é frequentemente assumido” já “nos primeiros anos de escravidão” não está comprovada, como eles próprios admitem²⁵. Na verdade, a afirmação aumenta as dificuldades, na medida em que se supõe aqui que a cultura africana não poderia ser transmitida para as Américas devido à heterogeneidade da população escravizada e pela falta de instituições adequadas. Até que ponto a cultura se dissipou no curso da travessia transatlântica deve ser demonstrado ao exemplo de situações históricas específicas, com base em análises de documentos, e não ser assumido *a priori*. Apesar das reservas dos próprios autores - Mintz e Price -, outros estudiosos que se debruçaram posteriormente sobre o tema “escravidão” assumiram frequentemente a falta de evidências históricas como a confirmação dessa suposta rápida crioulização²⁶.

O Crioulo ou Krio era usado também na África Ocidental para descrever a população de ancestralidade mista em Serra Leoa e subsequentemente em outras partes da costa da África Ocidental (Brooks, 1993; Wyse, 1991). Este emprego do termo está relacionado com o uso da palavra para fins essencialmente linguísticos, conforme indica sua derivação do pidgin português, como comentamos anteriormente; os pidgins (ou línguas de contato) falados ao longo da costa eram línguas de comércio frequentemente identificadas com populações mistas de origens europeia e africana, incluindo ex-escravos das Américas. Como nas Américas, o termo sugere que as populações possuíam diversas origens, e, conseqüentemente, emergia uma nova identidade que mais ou menos amalgamou efetivamente essas diferenças. Diferentemente do modo como o termo é muitas vezes usado no estudo sobre a escravidão, o Krio emergiu como uma designação étnica.

Os exemplos acima demonstram que os variados usos do termo “crioulo” apresentam um problema de análise. Designando originalmente a população afrodescendente nascida no continente americano (mestiça [*racially mixed*] ou

25 De acordo com Mintz e Price (1992: 48), “documentar nossas afirmações de que as culturas afro-americanas plenamente formadas se desenvolveram nos primeiros anos de colonização em muitas colônias do Novo Mundo envolve dificuldades genuínas. Estas decorrem da escassez geral de materiais descritivos sobre a vida escrava durante o período inicial, bem como da falta de pesquisas sobre o problema”.

26 Ver, por exemplo, Olwig (1985). O fato de Olwig estudar três séculos teria o efeito de enfatizar a adaptação e a “crioulização” final da população.

não), o termo passou a ser associado à cultura e o crioulo foi aplicado a populações mestiças [*mixed*] (de descendência africana ou não), contanto que tenham nascido nas Américas. O problema com o termo é estabelecer os parâmetros de seu uso. Em algumas construções, o nascimento foi essencial para estabelecer a fronteira, mas Berlin mostrou que o nascimento não foi sempre essencial. De acordo com ele, o termo “crioulos Atlânticos” designa:

[a]queles que por experiência ou escolha, assim como por nascença, se tornaram parte de uma nova cultura que surgiu no litoral atlântico – na África, Europa ou nas Américas – no começo do século XVI. O termo parte daquela noção de ‘crioulo’ que torna o nascimento [nas Américas] definitivo. Circunstâncias e volições obscurecem as diferenças entre “africano” e “crioulo”, pois definiam apenas a origem por nascença. “Africano” e “crioulo” eram tanto uma questão de escolha quanto de nascimento. O termo “crioulo Atlântico” foi projetado para conceituar a transformação cultural que às vezes precedeu a mudança geracional e que às vezes não foi afetado por ela (Berlin, 1996: 254)²⁷.

Berlin descreve a cultura híbrida da orla Atlântica, nas cidades portuárias que adotaram uma ou outra forma pidgin de uma língua europeia.

Estágios da criouliização

A ênfase de Mintz e Price na “rápida” criouliização de escravos recém-chegados da África apresenta problemas específicos. Como consequência, Stephan Palmié pede maior atenção ao contexto histórico e critica a ideia de que as sínteses teriam sido rápidas e teriam ocorrido já nos primórdios da consolidação do regime escravista²⁸. Palmié argumenta que:

Apesar de sua sofisticação teórica e solidez metodológica, o modelo de ‘síntese primordial rápida’ [*rapid early synthesis*], sugerido por Mintz e Price, não conseguiu estimular uma historicização detalhada da antropologia afro-americana. Em vez disso, e muito ao contrário das intenções desses autores, suas reflexões parecem ter encorajado algumas vezes a reificação do conceito de criouliização em um grau que permite encobrir a história de uma maneira que lembra o uso inflacionário do conceito de ‘aculturação’.

27 Ver a descrição do processo de criouliização em Mintz (1974: 481-96). “The Socio-Historical Background to Pidginization and Creolization”. In: Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies, Mona, Jamaica, April 1968*, Cambridge.

28 Palmié, Stephan. *A taste for Human Commodities: Experiencing the Atlantic System* In: Palmié (ed.), *Slave Cultures and Cultures of Slavery*, 1995, pp. 40-54.

Essa tendência [...] não apenas trivializa a questão de como exatamente a síntese ‘crioula’ foi alcançada, mas também obscurece os problemas importantes apresentados por aqueles casos em que as “filiações” podem ser plausivelmente atribuídas a um traslado atlântico [*Atlantic transfer*] – não necessariamente de formas concretas, mas de modelos organizacionais²⁹.

Uma vez que o crioulo pode designar especificamente a população mulata, assim como todas as outras populações nascidas fora das terras de origem [*native lands*] de seus pais ou avôs (seja nas Américas ou em outros lugares), vale a pena distingui-los cuidadosamente entre o uso do conceito como uma designação linguística para dialetos (*pidgins*) e seu uso em um contexto cultural. Essas várias utilizações sugerem que a mistura populacional implicitamente nega a “pureza” étnica. Com base nessa perspectiva, a “crioulização” podia ser percebida como um processo rápido, como Mintz e Price argumentaram, ou como um processo bem mais gradual, até mesmo em estágios.

Uma análise do processo gradual no que diz respeito a processos de incorporação, em contraste com a rápida adaptação [*adjustment*] postulada por Mintz e Price, foi desenvolvida por Fernando Ortiz já no ano de 1916. Ortiz descreveu esse processo como “transculturação”.

Transculturação [...] expressa as diferentes fases do processo de transição de uma cultura a outra [...] [o que] não consiste meramente em adquirir outra cultura [ou seja, *aculturação*] [...], mas este processo também envolve necessariamente a perda ou desenraizamento de uma cultura anterior, que poderia ser definido como *deculturação* (Ortiz, 1995: 101-102)³⁰.

29 Palmié, Stephan. Ekpe/Abakuá in Middle Passage: time, Space and Units of Analysis in African-American Historical Anthropology, in Ralph Austen and Kenneth Warren (eds.), *The Atlantic Slave Trade in African and Diaspora Memory*, Durham: Duke University Press, forthcoming.

30 Segundo Ortiz (1916[1975]), os africanos “trouxeram consigo suas diversas culturas, como aquela dos Ciboneys, outras em um estado avançado de barbarismo como a dos tainos, e outras mais desenvolvida economicamente e socialmente, como os mandingas, os yolofes [wolofs], hauçás, daomenianos e yorubas, com agricultura, escravos, dinheiro, mercados, comércio e governos centralizados administrando territórios e populações tão grandes como Cuba; culturas intermediárias entre taino e asteca, com metais, mas ainda sem escrita. Os negros trouxeram seus corpos e almas, mas não suas instituições ou seus implementos. Eles eram de diferentes regiões, raças, línguas, culturas, classes, idades, sexos, lançados promiscuamente aos navios negreiros e socialmente iguados pelo mesmo sistema de escravidão. Eles chegaram desenraizados, feridos, despedaçados, como a cana do campo, e como a cana foram triturados e esmagados para extrair o suco do seu trabalho. Nenhum outro elemento humano teve que sofrer uma mudança tão profunda e repetida de ambiente, cultura, classe e consciência. Eles foram transferidos de sua própria cultura para outra cultura mais avançada”. Ver também Ortiz (1916), especialmente o capítulo 2 “Los negros afrocubanos”. Ortiz se baseou em uma grande quantidade de documentação para listar as categorias étnicas em Cuba em 1916.

Tal visão sugere fases de crioulização, em contraste com o modelo de Mintz e Price, postulando uma introdução inicial e súbita à cultura “crioula” pela chegada maciça de escravos africanos desenraizados. O problema de Ortiz é que ele não sabia o suficiente sobre a história da África; ele via a reformulação de normas africanas no contexto cubano, como Palmié recentemente constatou, mas ele e, sem dúvida seus sucessores não admitiram a possibilidade de uma contínua interação transatlântica, até mesmo durante os tempos da escravidão³¹. O fluxo cultural para esses estudiosos é uma via de mão única, da África para as Américas, e depois em um contexto de destruição étnica [*ethno-destruction*]. A dicotomia percebida se dá entre, de um lado, a retenção da cultura africana, seja em forma de sobrevivências [*survivals*] específicas ou na de respostas culturais generalizadas, e, de outro, a imposição europeia do colonialismo na sua forma inicial. Mas esse foi um colonialismo de quê? Quais eram as origens dos(as) escravizados(as)? Como eram os povos escravizados? Quais foram suas percepções? A separação da África natal foi dramática e severa para todos da mesma forma como se tem alegado? O reconhecimento da importância das culturas “africanas”, mesmo se não analisadas em um contexto histórico, questiona de fato uma das premissas básicas do modelo Mintz/Price. Sugere, penso eu, a existência de uma “*charter generation*”, como Berlin chama a primeira geração de africanos escravizados em cada colônia americana. Douglas Chambers tentou descrever os diferentes, mas contínuos processos em termos de crioulização primária e secundária: o estágio inicial enfatiza a alta proporção de escravos nascidos em África e o estágio posterior indica uma predominância de escravos já nascidos nos Estados Unidos em sua população (Chambers, 1997: 72-97).

À primeira vista, a descrição da crioulização como um processo gradual de transferência cultural, sujeito a adaptações [*adjustments*] por meio de “resistência e reação”, parece explicar a emergência de uma população nascida na América e sua eventual assimilação a uma cultura e sociedade (culturas e sociedades?) “americana” ou “crioula” comum, mas eu diria que essas qualificações do modelo de “crioulização” continuam ignorando a história da África. Palmié pergunta “como exatamente a agência humana histórica faz com que as respectivas variáveis (formais e funcionais) se fixem [*stick*] em instâncias específicas?”. Com o termo agência, Palmié está se referindo à capacidade de populações escravizadas de determinar seus próprios destinos. No entanto, o que deve ser abordado é até que ponto as pessoas podiam moldar o ambiente social em que estavam inseridas com referência ao passado africano. De acordo com Palmié, a

31 ‘Ekpe/Abakua’ de Stephan Palmié.

teoria crioula “se exime da questão das articulações sistêmicas que podem [...] revelar unidades observáveis únicas como parte integrante de processos históricos maiores e abrangentes que operam em uma escala transatlântica”. O contexto histórico é crucial, mas Palmié não vê a possibilidade de contar com uma interação suficiente entre os dois lados do Atlântico, mesmo no caso de ekpe. As histórias de ekpe ou abakua em Cuba e no interior da Baía de Biafra certamente estiveram conectadas, mas por que se presume que as influências fluíram apenas em uma direção, principalmente no que diz respeito a instituições que de acordo com Mintz e Price não poderiam ter atravessado o Atlântico? Admitir exceções reconhecidas no século XIX não altera a crítica. Talvez houvesse tradições históricas e culturais de longa data semelhantes, que duraram muito tempo, mas datavam de um período anterior, e agora não existem mais em uma forma reconhecível. A questão, portanto, que se coloca é qual foi o grau de criouliização? Tratava-se de uma questão de “criouliização repentina”, criada nas Américas e elaborada dentro de uma geração, ou as condições variadas que se impunham sob o regime de escravidão, resultaram em padrões mais complexos? Talvez as conexões com África fossem mais fortes do que Mintz, Price e outros estudiosos da escola “crioula” têm defendido.

Ao identificar indivíduos africanos escravizados e seguindo suas rotas para a escravidão, o modelo de “criouliização” é desafiado a explicar histórias de vida individuais. Essas histórias revelam que os indivíduos foram escravizados, muito frequentemente por causas políticas, e ocasionalmente por razões judiciais ou religiosas mais específicas. Esses indivíduos viviam enraizados em lugares e períodos históricos específicos. Como e por que eles chegaram às Américas precisa ser analisado no seu contexto histórico, e para isso é preciso recorrer a métodos históricos rigorosos. As vidas individuais refletiam também as vidas construídas nas suas comunidades; não importa se determinadas cidades e povoados foram ou não destruídos durante o ato de escravização. A ideia de estágios de criouliização é tentadora; é um movimento na direção certa, mas não vai longe o suficiente, pois não reconhece que a agência sempre esteve presente e que adaptações [*adjustments*] à escravização começaram no momento da escravização. De fato, a agência sempre esteve presente e fluiu, atravessando o Atlântico em ambas as direções.

Conclusão

Ao explorar etnicidade e religião como princípios constituintes [*charter principles*] da formação da diáspora africana, estou sugerindo que africanos(as) atravessaram o Atlântico em padrões identificáveis, os quais foram entendidos em

termos étnicos e religiosos. Entretanto, reconhecer a etnicidade e a religião como dimensões essenciais na autoidentificação de escravizados(as) de descendência africana não é suficiente; cada um dos termos deve ser entendido em termos de processo e transformação. Localizar onde o processo de redefinição comunitária ocorreu é a questão. Os modelos de “crioulização” e “transculturização” que enfatizam a amplitude da adaptabilidade nas Américas não conseguem explicar o papel do Islã na diáspora. Certamente, um processo semelhante de “crioulização” formou comunidades, incluindo escravos e libertos na África Ocidental. Os muçulmanos escravizados nas Américas já haviam passado por essa transição. Na África Ocidental a pluralidade étnica caracterizou a sociedade muçulmana. Por meio da escravização, conversão e migração, populações de diversas origens étnicas passaram a se identificar com a cultura muçulmana. Grupos “pan-étnicos” semelhantes aos conhecidos nas Américas surgiram nesta situação. Os nomes hauça, mande e borno apontam para tais “super” grupos étnicos [*super’ ethnic groups*].

A experiência muçulmana sugere que ambas, religião e etnicidade, desempenharam um papel nas adaptações culturais em condições de escravidão e no processo que fez emergir o que pode ser chamado de “culturas do servilismo”, as quais exigiam a subordinação da população escravizada, mas, constata-se também, que foi nessa subordinação que havia também a base da resistência. Este processo estava em andamento ao longo das rotas comerciais e nos portos da África Ocidental. Tanto a etnicidade como a afiliação religiosa possibilitaram aos indivíduos estabelecer novas relações sob o regime da escravidão; ao mesmo tempo, permitiu-lhes também que se estabelecessem dentro da estrutura da sociedade escravista. Além disso, eu defenderia que o desenvolvimento de uma estrutura [*framework*] religiosa trans-étnica subordinou questões relacionadas à etnicidade dentro das comunidades de escravos. No caso do Islã, essa subordinação da etnicidade a uma comunidade mais ampla já tinha acontecido na África e foi transposta para as Américas. Outros movimentos religiosos, como *vodun*, *candomblé*, *ifá* e *santería*, desenvolveram-se num ambiente transatlântico, impulsionados por interações contínuas e regulares que atravessavam o Atlântico. Ao contrário do Islã, no entanto, as categorias étnicas foram associadas a “capítulos” [*chapters*] dessas religiões e, conseqüentemente, essas categorias étnicas surgiram dentro do contexto da estrutura religiosa [*religious framework*].

Referências:

- BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of Quarterly. n. 2, v. 53, pp. 251-88. *African-American Society in Mainland North America*. William and Mary, 1996.

- BRANDON, George. *Santeria from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- BRATHWAITE, Kamau Edward. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- BROOKS, George. *Landlords and Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder, Westview, 1993.
- CHAMBERS, Douglas. "Eboe, Kongo, Mandingo: African Ethnic Groups and the development of regional Slave Societies in Mainland North America." *International Seminar The History of the Atlantic World*. Harvard University, September 1996, pp. 03-11.
- . My own nation: Igbo Exiles in the diaspora. *Slavery and Abolition*, n. 1, v. 18, pp. 72-97, 1997.
- CURTIN, Philip D. *Two Jamaicas, 1830-1865: The Role of Ideas in a Tropical Colony*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- GEGGUS, David. Sex ratios, Age and Ethnicity in the Atlantic Slave trade: data from French Shipping and Plantation records. *Journal of African History*, v. 30, 1989, pp. 23-44.
- GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York, Vintage Books, 1974.
- GEORGE, Brandon. *Santeria from Africa to the New World*. Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- GOMEZ, Michael A. A Quality of Anguish: The Igbo response to Enslavement in the Americas. In: Lovejoy and Trotman eds., *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 82-95.
- HALL, Gwendolyn Midlo. *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992.
- . African Ethnicities and the Meanings of Mina. In: Lovejoy and Trotman, eds., *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 65-81.
- HIGMAN, Barry. *Slave Populations in the British Caribbean, 1807-1834*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984.
- HOLMS, John A. *Pidgins and Creoles: Theory and Structure*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 2, 1988-1989.
- HYMES, Dell (ed.). Pidginization and Creolization of Languages. In: *Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies*. Mona, Jamaica, April 1968. Cambridge, 1971, pp. 481-96.
- KARASCH'S, Mary. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, Princeton University Press, 1987.

- LAW, Robin. *The Slave Coast of West Africa. 1550-1759*. Oxford, Clarendon, 1991.
- LEWIS, Earl. To turn as on a Pivot: Writing African Americans into a History of Overlapping diasporas. *American Historical Review*, n. 3, v. 100, 1995.
- LITTLEFIELD, Daniel C. *Rice and Slaves: Ethnicity and the Slave Trade in Colonial South Carolina*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1981.
- LOVEJOY, Paul E. "Background to rebellion: The Origins of Muslim Slaves in Bahia. *Slavery and Abolition*, 2, vol. 15, pp. 151-80, 1994.
- . The African diaspora: revisionist Interpretations of Ethnicity, Abolition and Emancipation 1, vol. 2. *Culture and religion under Slavery*. Studies in the World History of Slavery, 1997.
- . Cerner les identities au sein de la diaspora africaine, l'islam et 78. l'esclavage aux Ameriques. *Cahiers des Anneaux de la Memoire*, v. 1, 1999, pp. 249-278.
- . Identifying Enslaved Africans in the African diaspora. In: Lovejoy (ed.). *Identity in the Shadow of Slavery*. London, Cassell Academic, 2000a, pp. 01-29.
- . Jihad e Escravidão: As Origens dos Escravos Muçulmanos da Bahia. *Topoi, Revista de História* (Rio de Janeiro). v. 1, pp. 11-44, 2000b.
- . *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge university Press. 2nd Ed, 2000c.
- . Methodology through the Ethnic Lens: The Study of Africa-Research: Sources and Methods. Rochester: University of Rochester Press. *African Historical*. In: Toyin Falola and Christian Jennings (eds.). *African Historical*, 2002.
- . Slavery, the Bilad al-Sudan and the Frontiers of the African diaspora. In: Lovejoy (ed.). *Slavery on the Frontiers of Islam*. Princeton, Markus Wiener, 2004, pp. 01-31.
- LOVEJOY, P. TROTMAN, David (eds.) *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003.
- MINTZ, Sidney. The Socio-Historical Background to Pidginization and Creolization. In: Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies, Mona, Jamaica, April 1968*, Cambridge, 1974.
- MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press, 1992 [1956].
- MONTILUS, Guérin. *Dieux en diaspora. Les Loa Haïtiens et les Vaudou du Royaume d'Allada (Bénin)*. Niamey, CELHtO, 1988.
- MULLIN, Michael. *Africa in America: Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992.
- ORTIZ, Fernando. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, Duke University Press, 1995.

- _____. Los Negros Esclavos, Havana: Editorial de Ciencias Sociales. Olwig, Karen Fog. (1985). *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centuries of Afro-Caribbean Life*. Gainesville, University of Florida Press, 1916 [1975].
- _____. African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies. In: PALMIÉ, Stephan (ed.). *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville, University of Tennessee Press, 1995, pp. 23-39.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. The reconstruction of Ethnicity in Bahia: The Case of the Nago in the Nineteenth Century. In: Lovejoy and Trotman, eds. *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity of the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 158-180.
- OLWIG, Karen Fog. (1995). "African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies". In: Stephan Palmié (ed.). *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville: University of Tennessee Press, pp. 23-39.
- PALMIÉ, Stephan. Forthcoming. Ekpe/Abakuá in Middle Passage: Time, Space and Units of Analysis in African-American Historical Anthropology. In: AUSTEN, Ralph and WARREN, Kenneth (eds.). *The Atlantic Slave Trade in African and Diaspora Memory*. Durham, Duke University Press.
- _____. A taste for Human Commodities: Experiencing the Atlantic System In: Palmié (ed.), *Slave Cultures and Cultures of Slavery*, 1995, pp. 40-54.
- PEEL, J. D. Y. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- RABOTEAU, Albert J. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. New York, Oxford University Press, 1978.
- REIS, João José. Ethnic Politics among Africans in Nineteenth-Century Bahia. In: Lovejoy and Trotman (eds.) *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, pp. 240-264, 2003.
- SMITH, Michael Garfield. *The Plural Society In The British West Indies*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965.
- SOBEL, Mechal. *The World They Made Together: Black and White Values in Eighteenth-Century Virginia*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- STUCKEY, Sterling. *Slave Culture, Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. New York, Oxford University Press, 1987.
- THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TROTMAN, David V. Africanizing and Creolizing the Plantation Frontier of Trinidad, 1787-1838. In: Lovejoy and Trotman, eds. *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 218-239.
- WARNER-LEWIS, Maureen. Genealogical Evidence of Ethnic and religious Plurality among African Immigrants to Trinidad. In: LOVEJOY, Paul E. (ed.). *Identifying*

Enslaved Africans: Proceedings of the UNESCO/SSHRC Summer Institute. Toronto, York University, 1997a.

———. Posited Kikoongo Origins of Some Portuguese and Spanish Words from the Slave Era. *América Negra*, v. 13, 1997b.

WOOD, Peter M. *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*. New York, Alfred A. Knopf, 1974.

WYSE, Akintola. *The Krio of Sierra Leone: An Interpretative History*. London, Hurst, 1991.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

LOVEJOY, Paul E. Transformações Transatlânticas: as origens e identidades de africanos (as) nas Américas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1099-1124.



Diasporizando a Tradição: Griots e Estudiosos no Atlântico Negro¹

Hauke Dorsch²

Tradução: Hasani Elioterio dos Santos³

Resumo: Esta contribuição segue três gerações de músicos da África Ocidental de famílias griots ao longo de suas viagens pelo Atlântico e conecta suas trajetórias com debates acadêmicos na área dos estudos da diáspora africana. Argumentando que ambos, os debates acadêmicos e as viagens dos griots, refletem tendências sociais e culturais mais amplas, este artigo mostrará como griots e griotes usam suas afirmações sobre tradição como um capital cultural vis-à-vis suas audiências diaspóricas e como crescer na diáspora pode também levar a mudanças dos papéis de gênero dentro da tradição griot.

1 Este artigo baseia-se em pesquisas sobre o papel dos griots na diáspora africana. Os dados foram coletados por meio de observação participante e entrevistas na Alemanha (1998-2003), Estados Unidos (agosto-setembro 1999), na Gâmbia e no Senegal no período de outubro-dezembro de 1999, em junho-julho de 2000, e novamente no período de março-abril de 2019. Entretanto, as discussões sobre essas questões têm continuado com muitos griots que nas últimas décadas decidiram se estabelecer na Europa – ou simplesmente via Facebook. O financiamento para esta pesquisa foi fornecido pela Fundação Heinrich Böll, a Universidade de Hamburgo e a Fundação Mariann Steegmann. Gostaria de agradecer aos muitos griots, músicos, organizadores, plateias, colegas e outros que dedicaram seu tempo conversando comigo. Uma versão anterior deste texto (Dorsch, 2013) foi atualizada para aprofundar alguns desenvolvimentos dos últimos anos.

2 Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Ifeas e African Studies da Universidade Johannes Gutenberg de Mainz – Alemanha - dorschh@uni-mainz.de

3 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil- hasanisantos@gmail.com

Colaborou com a tradução e revisão deste texto: Andreas Hofbauer - Departamento de Sociologia e Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Marília – Brasil - andreas.hofbauer@uol.com.br

Palavras-chave: Música africana; griots; mudança de papéis de gênero; mandinka; teorias da diáspora africana.

Diasporizing Tradition: Griots and Scholars in the Black Atlantic

Abstract: *This contribution follows three generations of West African musicians from griot families throughout their travels across the Atlantic, connecting their trajectories with academic debates in the field of African Diaspora studies. Arguing that both academic debates and griots' travel reflect broader social and cultural trends, this article will show how griots and griotes use their claims about tradition as a cultural capital vis-à-vis their diasporic audiences and how to grow in the diaspora can also lead to changes in gender roles within the griot tradition.*

Keywords: *African music; griots; changing gender roles; Mandinka; theories of the African diaspora.*

Em 1999, quando fiz uma pesquisa sobre os músicos da África Ocidental e seu papel para a diáspora africana, assisti a alguns concertos na Gâmbia, em que vi uma jovem mulher tocando o alaúde-harpa chamado kora. Esta cena foi bastante surpreendente, já que a respectiva literatura dizia que exclusivamente homens de um determinado grupo de músicos hereditários, chamados jali ou griots, eram autorizados a tocar este instrumento. Fiquei ainda mais surpreso quando entrevistei Siffai Jobarteh, a música supracitada, e seu pai, que a havia ensinado a tocar, indagando-os sobre o fato de ela tocar o kora. Ambos negaram que ela tivesse tocado, ou mais precisamente, que ela “realmente” tocou. Eles disseram que ela apenas dedilhava o instrumento para ajustar o som. Assim, a norma não foi questionada, as mulheres simplesmente não tocavam o kora. Na época, eu não discuti profundamente esta questão (Dorsch, 2006a: 38), dado que meu foco eram os griots e a diáspora – e as mulheres não se apresentavam como tocadoras de kora na diáspora. A maioria dos griots, que tocavam kora no Norte Global, eram homens. Eu não podia saber então que vinte anos depois esta mesma questão se tornaria um exemplo central para o papel decisivo que uma tocadora de kora, uma griote da diáspora africana, desempenharia com relação a esta antiga tradição; e que este exemplo abriria um novo capítulo sobre o papel dos griots na diáspora e sobre o impacto da diáspora na África Ocidental.

Seguindo alguns autores que enfatizaram a importância simbólica dos griots na diáspora (Dorsch, 2006a; Ebron, 2002; Hale, 1998), vou utilizar os griots como meu exemplo para atores e símbolos centrais na diáspora africana.

De várias formas, griots e griotes podem ser descritos(as) como “diasporistas” [*diasporists*] segundo o entendimento de Tölölyan (1996: 14) do termo (Dorsch, 2005). Griots e griotes – homens e mulheres – não são apenas músicos, mas também artesãos(ãs) [*artisans*] da comunicação. São artistas [*entertainers*] que contam histórias, cantam e têm o privilégio de tocar certos instrumentos musicais como a harpa-alaúde chamada kora. No entanto, durante as últimas décadas, griots e griotes estenderam seus repertórios de instrumentos musicais e estilos incorporando influências globais da música pop. Eles são mediadores em disputas, mestres de certas cerimônias e conselheiros cujos conselhos são amplamente respeitados. Suas origens podem ser encontradas nas sociedades hierárquicas dos impérios da África Ocidental no século X. Griots consagravam e – por meio de considerações genealógicas – legitimavam as famílias governantes destes impérios. Eles também tinham o privilégio de criticar os governantes em público. Hoje, esse papel ainda persiste, e políticos da África Ocidental os estimam, os temem e os usam para campanhas eleitorais devido às suas extraordinárias habilidades retóricas. Como profissionais responsáveis pela história, eles relembram o povo de sua ancestralidade, de eventos, lugares, migrações e valores tradicionais, os quais foram importantes para formar a identidade coletiva. Como conselheiros, eles foram – e ainda são hoje em dia – intermediários entre diferentes impérios, clãs e grupos étnicos. Como “mestres da palavra” eles agem com tradutores, circulando entre diferentes línguas locais (Dorsch, 2006a; Hale, 1998).

Os griots têm uma conexão próxima e complementar com seus patronos. Estes eram tradicionalmente guerreiros nobres, estudiosos, mais tarde também de famílias de comerciantes. Atualmente qualquer pessoa rica pode servir como patrono. Séculos atrás, os griots ficavam nas cortes ou nos “conjuntos de casas” [*compounds*] dos nobres. A palavra *mandinka*⁴ para patrono, *jiaatiyo*, significa, no fundo, “anfitrião”. No entanto, hoje em dia os griots possuem seus próprios *compounds* e viajam até seus vários patronos para se apresentarem por lá. Nas sociedades em que a tradição foi mantida viva por meio da oralidade, as pessoas estavam (e algumas continuam estando bem cientes) de que seus atos só seriam lembrados pela e na tradição oral, o que significa principalmente que seriam recordados pelas e nas músicas e canções dos griots. Desse modo, cantar louvores não é apenas bajulação; estas cantigas conectam o indivíduo com seu passado, com a interminável linha dos ancestrais e impérios há muito tempo

4 Os nomes *mandinka*, *mandinga*, *manding* e *malinke* se referem a um povo na África Ocidental que se entende como descendente do antigo Império do Mali [N.T.].

desaparecidos. As músicas podem ajudar a lembrar seu nome durante muitas gerações futuras, se você se conformar com as normas tradicionais ou realizar alguns feitos extraordinários. Isso é especialmente importante para migrantes, cujas experiências familiares são completamente desconhecidas e podem não fazer nenhum sentido em seu novo ambiente. Portanto, o griot legitima o nobre usando seu capital cultural, e esse capital cultural frequentemente é convertido em capital econômico, pois o nobre vai doar algum dinheiro ou algum outro presente ao griot. Entretanto, a pessoa louvada também ganha uma vantagem adicional, tendo em vista que ele ou ela assumirá o capital simbólico de um nobre honrado. Essa relação social entre o griot e o nobre ajudou a estabelecer o papel dos griots na diáspora. O capital cultural do griot e da griote, no entanto, é sua sabedoria sobre a história, a genealogia, os ditos, as charadas, as músicas, os poemas – ou seja, a tradição em geral. Na medida em que ele ou ela tem o conhecimento final de como interpretar corretamente a história, ele ou ela incorpora a tradição.

Para entender o papel atual dos griots na diáspora, ou de uma forma mais geral, em um contexto globalizado, nós precisamos mergulhar na história saeliana da África Ocidental, pois as principais características da instituição dos griots se desenvolveram entre os séculos X e XIII. Os impérios de Gana (ou Wagadu), Mali (ou Manden), Songhoy (ou Sonrai) e entidades políticas menores que se desenvolveram após o declínio de um desses impérios, cresceram e caíram subsequentemente desde o século X até o período colonial. Baseados em grande parte nas forças unificadoras oferecidas pela introdução do Islã, esses impérios viveram das rotas comerciais trans-saariana e trans-saeliana, e cada vez mais da escravidão trans-Atlântica. De acordo com as tradições griots, a instituição dos griots já se desenvolveu no Império de Gana no século X e se espalhou primeiramente para entidades políticas dependentes, depois para outros impérios (Dieterlen e Sylla, 1992; Dorsch, 2006a; Hale, 1998).

Os estudos sobre o papel dos griots na diáspora africana não têm focado suficientemente na dimensão histórica. Desde a existência dos impérios saelianos, os griots serviram como diasporistas. Devido à expansão, mas também ao declínio de um desses impérios, grande parte de suas respectivas populações se espalharam por toda a África Ocidental. Essa população manteve alguma memória de sua respectiva terra natal e, portanto, podia ser vista como diásporas. Griots guardavam a tradição de cada império e de sua elite dirigente e a transmitia aos respectivos impérios que foram emergindo (Dorsch, 2006a: 80). Portanto, já no período pré-colonial os griots serviam como um elo entre diferentes impérios, diásporas e localidades, evocando e representando um passado glorioso. Como

mostrarei ao exemplo de três gerações de griots viajantes de Gâmbia, esse papel, servindo como um elo [*link*] com uma terra natal [*homeland*] ancestral, teve continuação nos períodos coloniais e pós-coloniais. Griots ligariam agora diferentes níveis da “diáspora africana”, ou seja, as “antigas” e as “novas” diásporas, a primeira baseada principalmente no tráfico de escravos transatlântico e a segunda nas migrações pós-coloniais para os antigos centros coloniais e cada vez mais outros destinos do Norte global.

Tentarei não apenas olhar para essas três gerações de viajantes tocadores de kora, mas também discutir as diferentes abordagens acadêmicas contemporâneas sobre a diáspora africana. Seguindo o pensamento de Yelvington (2006), eu terei de reduzir as complexidades desse discurso acadêmico a três paradigmas de teorização da diáspora africana, as quais serão relacionadas com cada uma dessas gerações: a primeira fase pode ser caracterizada por sua abordagem essencialista da Négritude e por um conceito reificado de cultura. Nesta perspectiva, a cultura foi considerada como algo transportado pelo Atlântico e “guardado” em africanismos. Nesta abordagem “contribucionista”, era dado um enfoque histórico no que os negros levaram ao Novo Mundo e na questão de como essas contribuições ajudariam a argumentar contra as perspectivas racistas que negavam os feitos e as conquistas desta população. Este tipo de questionamento está presente, p.ex., no conhecido debate Herskovits-Frazer (ver Yelvington, 2006: 09). A segunda fase colocou o foco sobre a identidade e indagou sobre a relação dialética entre a terra natal e a diáspora. Seu “tropa-principal” foi a criouliização e provavelmente sua publicação mais influente foi *The Black Atlantic* (1993) de Paul Gilroy. Para o novo século, Yelvington (2006) identifica – ou melhor, estabelece – uma terceira fase de abordagens acadêmicas (e especificamente antropológicas) que o autor chama de “dialógica”. Inspirados principalmente pela perspectiva dialógica de Matory sobre o Atlântico Negro, esses trabalhos recentes incluem reflexões sobre o papel dos estudiosos na construção de um campo (o da “diáspora”), mas curiosamente surgiram, neste campo, poucas as publicações de caráter explicitamente dialógicas [*explicitly dialogic publications*]⁵ (Yelvington, 2006: 23ss.; Matory, 2006: 164ss.). Este artigo tem como objetivo contribuir para essa fase, tentando por as viagens dos griot em diálogo com o pensamento de estudiosos sobre a diáspora africana. Concluirei argumentando que devido a mudanças da tradição na terra natal [*homeland*], a diáspora abriu um novo capítulo no diálogo entre *homeland*.

5 Os trabalhos de Rasolofondraosolo e Meinhof (2003) e Meinhof e Rasolofondraosolo (2005) sobre músicos malgaxes seriam um bom exemplo.

I. À procura da Essência Perdida: África como Sião

A imagem do griot como símbolo da conexão de africanos(as) na diáspora e sua terra natal havia viajado para a Europa e as Américas já na década de 1910, quando um grupo de escritores e historiadores do Haiti se autodenominou griots. Duas décadas depois, autores do movimento *Négritude*, como Damas, Césaire e Senghor em Paris, usaram a imagem do griot em seus poemas (Damas, 1960; Senghor, 1969: 162; Thiers-Thiam, 2004: 57). Com a independência da Guiné em 1958 e a criação de uma Orquestra Nacional pelo governo local, os griots logo estariam viajando pelo mundo representando as novas nações africanas. Os representantes da primeira geração de griots viajantes, aos quais vou me referir, são dois músicos de kora gambianos, Alhadj Bai Konte (também chamado de Konteh) e Amadou Bansang Jobarteh (também chamado de Jobate e Diabaté). Tenho de confiar principalmente em entrevistas com interlocutores da geração de seus filhos, pois Bai Konte já era falecido quando visitei a Gâmbia pela primeira vez e tive apenas uma oportunidade de entrevistar Amadou Jobarteh antes de sua morte em 2001. Entretanto, esses dados são suficientes para nos fornecer algumas informações sobre suas trajetórias.

Ambos viajaram primeiramente na região, ou seja, na Gâmbia e no sul do Senegal e na Guiné-Bissau, visitando seus patronos. Ambos também tinham sido convidados a visitar o Reino Unido, a antiga “pátria colonial” [*colonial ‘motherland’*] (Na realidade Bai Konte pode ter visitado a Grã-Bretanha durante o período colonial, a cronologia não está totalmente esclarecida). Assim, o raio de viagens dessa geração se estendeu cada vez mais, iniciando-se no final do período colonial, quando os griots viajavam ao longo das redes que seus antepassados haviam estabelecido com os patronos locais nas áreas de falantes de mandinka da Gâmbia, do Senegal e da Guiné-Bissau. Após a independência e o estabelecimento da *Commonwealth*, esses circuitos [*tours*] alcançaram a metrópole, local em que eles se apresentavam para a Rainha e para as comunidades da África Ocidental que lentamente se estabeleciam na Grã-Bretanha. O mesmo desenvolvimento podia ser observado na França, onde os griots tinham sido convidados pelas comunidades de imigrantes africanos a se apresentarem principalmente em Paris (Manchuelle, 1997).

As metrópoles coloniais serviam como centro diaspórico para as primeiras gerações de migrantes da África Ocidental, e também para as primeiras gerações de griots que viajavam internacionalmente, à medida que eles seguiam as trajetórias dos migrantes. A metrópole era o centro do aprendizado diaspórico, de autorrepresentação e de debates sobre o caráter da diáspora. Quando os

autores africanos ocidentais e os antilhanos Léopold S. Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas desenvolveram o conceito de Négritude em Paris, pretendia-se uma versão poética do pan-africanismo que estabelecesse uma base cultural humanista para conectar os movimentos negros pelo Atlântico. Alguns intelectuais africanos, no entanto, viam a Négritude como um projeto principalmente francófono – unindo as antigas colônias francesas da África Central e Ocidental, Madagascar e as Antilhas. A famosa frase de Wole Soyinka “um tigre não proclama sua tigridade, ele ataca” era dirigida ao fato de a Négritude ser muito elitista e acadêmica (Jahn, 1968: 265). Mas esse debate estabeleceu um espaço discursivo importante para o desenvolvimento de uma consciência diaspórica e pan-africanista. Somente mais tarde, Soyinka expressou seu apreço pela contribuição de Senghor ao pensamento africano e diaspórico durante o período de independência e depois, na medida em que chegou a comparar Senghor a um griot (Soyinka, 1999: 141).

No entanto, os griots “verdadeiros”, como mencionados anteriormente, viajavam transnacionalmente, expandindo ainda mais seus horizontes, cruzando o Atlântico e apresentando-se nos EUA. Amadou Jobarteh foi um artista inscrito em um programa especial junto ao Departamento de Etnomusicologia da Universidade de Washington em 1986/87⁶. Bai Konte fez várias turnês nos EUA, primeiro a convite de americanos brancos entusiastas da música e, mais tarde, nos anos 1970, fez uma turnê com seus filhos Dembo Konte e Malamini Jobarteh. Bai também ensinou americanos e europeus a tocarem kora (Hale, 1998: 266). Os convites para apresentações nos EUA ocorriam em uma época marcada pela popularização do pan-africanismo. Na década de 1970, dois fenômenos geraram um interesse sem precedentes dos EUA, e até mesmo em nível global, na África: primeiro, o enorme sucesso internacional da música reggae e, intimamente ligada a ela, a imagem dos rastafari a respeito da África como uma São idealizada; segundo, a publicação do romance e da série televisiva *Roots* (1977) e *Roots – The Next Generations* (1979), que apresentou uma perspectiva afro-americana sobre a história americana. Ela acabou sendo a série de TV de maior sucesso de sua época (Hale, 1998: 245ff; Dorsch 2006: 153ff.) e foi regrava-da em 2016. Tanto o romance quanto a série de 1979 apresentam um griot como

6 Disponível em: <<https://music.washington.edu/ethnomusicology-visiting-artists-archive>>. Acesso em: 29 jan. 2021. De acordo com a Wikipedia, Bai Konte foi o primeiro instrumentista solo de kora a se apresentar nos Estados Unidos no Newport Jazz Festival em 1973. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Bai_Konte>. Acesso em: 29 jan. 2021. Mas Hale (1998: 246) e novamente o site da Universidade de Washington nos dizem de forma diferente que Jali Nyama Suso (ele também é um griot e instrumentista de kora da Gâmbia) já esteve nos EUA entre 1971 e 1973.

elo entre a África e a América. Na trama, o griot Kebba Kanji Fofana conta ao narrador, no caso a Alex Haley, sua história de família e, ao fazê-lo, conecta uma história familiar afro-americana com uma genealogia africana. Bai Konteh é o tocador de kora nessa série, o que provavelmente o levou a ser convidado diversas vezes para se apresentar nos EUA posteriormente. Ele desenvolveu uma relação com seu empresário [*manager*] de turnê, um americano branco, que se assemelhava àquela com um patrono da sociedade mandinka. Ele usou a renda obtida das turnês e das aulas de kora oferecidas aos americanos para financiar sua peregrinação para Meca. Portanto, este é um exemplo de como o interesse pela “velha” diáspora africana moldou as trajetórias dos griots viajantes.

Pode-se traçar uma genealogia da ideia de uma diáspora africana até o século XIX ou até mesmo até séculos anteriores, devido à longa tradição nos discursos intelectuais e populares sobre afro-diáspora de comparar sua própria situação com a do povo judeu, como narrada em textos bíblicos. Músicas de escravizados, *spirituals* e os escritos dos primeiros pan-africanistas, especialmente Blyden, que fizeram uso dessa comparação, são exemplos bem conhecidos. Na primeira metade do século XX essa tradição foi mantida. Marcus Garvey, como outros antes e depois, era chamado de *Black Moses*, os rastafaris falavam da dispersão de africanos na Babilônia e do desejo de um êxodo de volta ao continente africano agora chamado de Sião, e os autores da *Négritude* refletiram sobre a noção de exílio. A vida alienada em ambientes dominados por brancos, a adesão a uma religião que atendia aos interesses dos brancos fizeram emergir uma série de movimentos políticos, religiosos, econômicos e culturais negros. Essa linha de raciocínio é continuada por alguns(as) afrocentristas e rastafaris contemporâneos que afirmam que um retorno à África – não necessariamente um retorno físico, mas pelo menos espiritual – curaria aqueles(as) assombrados(as) pela memória coletiva do sofrimento (Dorsch, 2000). O romance de Haley poderia ser lido como uma versão popular desse retorno espiritual.

Estudiosos e ativistas políticos geralmente consideravam essas visões milenaristas de redenção por meio de um retorno com algum ceticismo. No entanto, a ideia de que pesquisar a história africana e afro-americana poderia servir como um meio de apoiar afro-americanos em sua luta por direitos civis tem uma longa, embora não incontestada história. Inspirado pelo antropólogo Franz Boas, o famoso ativista político, escritor, historiador e sociólogo W. E. B. Du Bois publicava textos sobre a história da África. Da mesma forma, o antropólogo Melville Herskovits, novamente apoiado por Boas, trabalhou sobre as influências africanas na cultura afro-americana, esperando que uma consciência das antigas tradições ajudaria os afro-americanos a obterem reconhecimento

na sociedade americana, uma ideia que foi severamente questionada pelo sociólogo E. Franklin Frazier (Harris, 1982a: 08; Yelvington, 2006: 09ss.). Por fim, há Zora Neale Hurston que também foi influenciada por Boas, com quem ela estudou. Ela também via seus estudos sobre a história oral, antropológica, folclórica como um meio de apoiar a comunidade afro-americana. No entanto, sua tentativa de confrontar a sociedade americana com sua história da escravidão e do tráfico de escravos [*Middle Passage*] por meio da entrevista com Cudjoe Lewis, provavelmente o último sobrevivente da escravidão, não foi bem sucedida em sua vida, pois o livro só foi publicado em 2018 (Hurston, 2018; Salamone, 2014).

Foi durante o período da pesquisa de Haley para seu romance que o historiador britânico Shepperson teria sugerido o uso do conceito de “diáspora africana” em uma contribuição para uma conferência em 1965. No entanto, ele mesmo declarou que o conceito já estava em uso, quando ele e seu colega americano Harris introduziram o termo no discurso científico. Publicados em 1968, os artigos dos dois historiadores estabeleceram algumas diretrizes para a descrição da diáspora africana que orientariam pesquisas futuras. Eles entendiam a “diáspora africana” como um conceito científico, o que permitia uma compreensão das conexões históricas das populações de descendência africana com a África. Um objetivo da história da diáspora africana seria tornar os africanos no continente e na diáspora, visíveis como atores, não apenas como vítimas da construção europeia da história. Enfatizando que a diáspora permitiria compreender a experiência afrodiáspórica como uma extensão da cultura e história africanas, eles visavam uma mudança de perspectiva em direção ao que hoje poderíamos chamar de perspectiva afrocentrista da história africana e universal. Outro importante aspecto das discussões desses autores, que foi retomado por estudiosos posteriores, foi a comparação com a experiência judaica que se deveu à associação do termo com a história judaica (Harris, 1968; Shepperson, 1968).

Demorou algum tempo até que outros estudiosos adotassem o conceito de Shepperson e Harris. De meados dos anos 70 em diante, no período das apresentações dos primeiros griots nos EUA, há uma série de publicações dedicadas à diáspora africana. Provavelmente, o sucesso de *Roots* teve uma influência sobre essa série de publicações, como tinha sobre as pesquisas de tradição oral e história oral (Ambrose, 1978; Moore, 1994). Algumas poucas vozes argumentaram contra a adoção do termo “diáspora” por causa de suas associações com a experiência judaica – articuladas mais abertamente provavelmente por Tony Martin (1982) e Leon Damas (Racine, 1982). Depois da negação branca racista da existência de uma história africana ou afro-americana, eles argumentavam que seria errado analisar a história africana e afro-americana com um conceito enraizado nas experiências de outros povos.

Em vez disso, termos como “africanos desenraizados ou dispersos” deveriam ser usados. Obviamente, essa crítica não foi bem sucedida. Seguindo Safran (1991), Tölölyan (1991) e muitos outros autores (cf. Kokot; Tölölyan e Alfonso, 2004) – eu sugeriria que isso se deveu ao valor comparativo do conceito diáspora e provavelmente à tradição existente de adotar o exemplo judaico para descrever experiências afrodiaspóricas. Portanto, os estudiosos da diáspora africana desenvolveram uma consciência elevada de que suas discussões estavam inseridas em uma tradição já existente de intercâmbio intelectual afrodiaspórico sobre o significado da “negritude” (*blackness*) no contexto de um ambiente racista branco, e que foi em parte essa troca que moldou a diáspora (Zapata, 1995).

Conseqüentemente, apenas alguns autores defenderam a extensão do conceito às migrações pré-históricas, alguns localizando o início deste processo no êxodo da humanidade de seu lugar de origem, outros em possíveis viagens africanas no período pré-colombiano. Mas, em geral, foi aceito que as recentes migrações da África para o Norte poderiam ser compreendidas dentro do enquadramento do conceito, levando em consideração as origens coloniais das desigualdades atuais e as continuidades das redes de migração desde os tempos coloniais. A antropóloga Harrison (1988) argumenta que o conceito não significa nem entender essas estruturas de exploração, nem as culturas dos reprimidos como instâncias unificadas; “diáspora” permitiria a comparação com outros grupos reprimidos. Embora Shepperson e Harris já tivessem apontado também para movimentos voluntários, como os de trabalhadores, comerciantes, soldados, estudantes ou políticos, muitos autores entenderam posteriormente que o conceito deveria abranger somente migrações forçadas. Esta ideia de diáspora como exílio forçado foi portanto usada para enfatizar as experiências comuns de judeus, armênios e africanos, em oposição aos chineses, irlandeses ou indianos. No caso do trabalho de Steady (1981) sobre “mulheres negras transculturais”, esse entendimento da diáspora levou a autora a incluir numa publicação editada por ela mulheres afro-americanas e africanas, mas não negras britânicas porque a migração destas últimas não era forçada.

Diversos estudiosos discutiram as relações complexas entre a terra natal (*homeland*) e a sociedade anfitriã. Com relação a esta última, a possibilidade de superar modelos metodologicamente nacionalistas e contribucionistas da história afro-americana foi vista como uma vantagem do conceito de diáspora. E, até mesmo quando os argumentos contribucionistas prevaleciam, foi perguntado que tipo de conhecimento precisamente foi importado da África para as Américas (Harris, 1982a; Uya, 1982). Em 1975, Drake, mais do que outros(as) autores(as) antes dele, enfatizou a conexão com uma terra de origem [*homeland*] como o

elemento central das definições de diáspora. Skinner (1982) argumentou que essa ligação com a *homeland* poderia se referir tanto a um retorno físico quanto espiritual, e que o destino da terra natal está ligado à emancipação da diáspora. A ideia da diáspora, de que somente em uma *homeland* a dignidade plena poderia ser conquistada, levou ao apoio à *homeland* e a outros grupos da diáspora. Essa habilidade de organizar apoio à terra natal é o que Edmondson (1986) chama de diáspora mobilizadora e Harris (2001) chama de diáspora mobilizada. As conexões com a terra natal foram analisadas de diferentes ângulos. Há estudos sobre intercâmbio comercial, religioso e político, bem como migrações de retorno e estabelecimento de diásporas no continente. Devido ao pequeno número daqueles que realmente emigram para a África, foi enfatizada mais frequentemente a dimensão espiritual desta conexão. A ligação com a terra natal foi não raramente discutida ao longo de uma linha herskovitsiana, como uma continuação de elementos culturais africanos ou africanismos e como uma transferência de uma visão de mundo africana, principalmente em rituais religiosos, tradições orais e apresentações musicais (Niane, 1982; Lara, 1982; Harris, 1982b; Levine, 1982).

O quanto o sucesso de *Roots* inspirou esse pensamento científico está aberto à especulação, embora alguns historiadores que trabalham com fontes orais tenham ficado obviamente entusiasmados com a popularização de sua abordagem por Haley (Ambrose, 1978). Sua aparição na primeira “conferência internacional de estudos das populações mande” (*International Mande Studies Conference*) com um grupo de griots, aplaudindo-o e seu suposto ancestral de Gambia, Kunta Kinte, pode ter irritado os acadêmicos presentes (Haydon, 1985: 09). No entanto, esse caso nos dá o primeiro exemplo dessa adaptação do papel do griot a um novo grupo de patronos da Velha Diáspora. Também mostra que o termo “griot” começa a funcionar como uma metáfora de sucesso para um elo diaspórico entre a África e a América, porque o próprio Haley assumiu o papel de um griot ao construir criativamente uma ligação com um passado glorioso, como observa Hale (1998: 254). *Roots* continuou e popularizou a tradição do pensamento afrodiaspórico sobre pertencer à África. Como os griots em *Roots*, Amadou Bansang Jobarteh, Alhadj Bai Konte e outros da primeira geração de griots convidados a ir aos EUA tornaram-se os representantes de uma ligação direta com uma história negada que aparentemente só precisava ser descoberta para curar as feridas da diáspora.

7 O termo “mande” se refere a uma família de grupos étnicos da qual fazem parte os mandinka (mandinga); refere-se também a um tronco linguístico e designa ainda uma região geográfica – entre o sul do Mali e a Guiné [N.T.].

II. A Dialética da Identidade: Navegando no Atlântico Negro

O filho adotivo de Bai Konte, Malamini Jobarteh, começou sua carreira seguindo, literalmente, seu pai. Os dois viajaram com o filho de Bai, Dembo Konte, para os patronos de Bai na Gâmbia, Senegal e Guiné-Bissau. Malamini, Dembo e outros de sua geração, no entanto, foram além dos caminhos trilhados e transformaram o estilo de tocar o instrumento kora no que se poderia chamar de estilo pop, usando a kora para dança e entretenimento (Dorsch, 2019). Depois da independência da Gâmbia em 1965, Malamini se juntou ao grupo Gambia's National Troupe e foi enviado à União Soviética, à Grã-Bretanha e à Nigéria para se apresentar no FESTAC, em 1977. Além disso, ele foi convidado com seu irmão e pai a tocar nos EUA. Ele também ampliou o alcance de suas viagens e turnês e viajou por vários países. Primeiro com seu pai e irmão sob o nome da “Família Konte”, depois apenas com seu irmão, mais tarde sozinho e por fim com seus dois filhos como a “Jobarteh Family”. Ele também pagou seu *hajj* com o dinheiro que ganhou nas turnês e com as aulas dadas aos estrangeiros.

As trajetórias ampliadas desta segunda geração podem ser explicadas com dois fenômenos: primeiro, uma indústria musical mundial em expansão; segundo, o turismo fretado [*charter*] barato da Europa para a África Ocidental. Do final dos anos 1980 em diante, o rótulo *World Music* foi cunhado como um instrumento de *marketing* para músicas da África, Ásia e da América Latina. Por mais problemático que seja esse rótulo, ele sem dúvida ajudou a trazer um grande número de músicos não-ocidentais aos palcos da América do Norte, Europa, Austrália e do Japão – e a vender seus discos (Bohlman, 2002; Lipsitz, 1997; Taylor, 1997; White, 2011). Malamini Jobarteh se apresentou em festivais de *World Music*. As turnês regulares de concertos que a indústria da *World Music* tornou possíveis, foram interessantes para os migrantes africanos também, pois eles não apenas iam aos concertos, mas também convidavam artistas se o cronograma da turnê o permitisse. Além disso, eles organizavam apresentações adicionais que seriam dirigidas principalmente às comunidades da diáspora.

Durante as décadas de 1970 e 1980, as antigas capitais coloniais Londres, Paris, Bruxelas e Lisboa continuaram a ser centros para as comunidades de migrantes africanos e também para a produção de música africana, devido às suas melhores infraestruturas para a produção musical. No entanto, outros elos além das antigas ligações coloniais se tornaram cada vez mais importantes. Os migrantes começaram a se fixar em lugares e regiões fora das antigas metrópoles coloniais. Gambianos viviam agora não apenas em Londres e outras cidades britânicas, mas também haviam criado grandes comunidades em Paris,

supostamente devido às redes familiares construídas com senegaleses os quais haviam se mudado para sua antiga capital colonial.

Sendo caracterizada como uma Província Manding (Knight, 1991), Paris atraiu falantes da língua manding não apenas das ex-colônias francesas de Burkina Faso, Guiné, Costa do Marfim, Mali e Senegal, mas também dos países anglófonos Gâmbia, Libéria e Serra Leoa e da ex-colônia portuguesa Guiné-Bissau. Embora Paris tenha permanecido um centro para a produção musical manding ao longo da década de 1980 e no início de 1990, os músicos procuravam oportunidades além das antigas capitais coloniais. Assim, a cantora Cesária Évora da ex-colônia portuguesa Cabo Verde iniciou sua carreira internacional em Paris e Youssou N'Dour, um cantor da ex-colônia francesa Senegal, iniciou a sua em Londres. De fato, um gênero musical da África Ocidental inteiramente novo não foi desenvolvido nem na África nem em um dos antigos centros coloniais, mas na cidade portuária alemã de Hamburgo, que foi por algum tempo anfitriã [*host*] da maior comunidade migrante da África Ocidental da Alemanha, estabelecida originalmente por ex-marinheiros. Os ganenses, o maior grupo nacional da África Ocidental em Hamburgo, desenvolveram sua própria marca de música popular, chamada *Burger Highlife* (Carl, 2013). Uma notável e ativa comunidade de gambianos, no entanto, estabeleceu-se em Estocolmo, na Suécia. Este pode parecer um lugar improvável, mas deve-se ao fato de que empresas suecas iniciaram o turismo *charter* na Gâmbia. Esse é um caso interessante de uma indústria de turismo que resultou diretamente no estabelecimento de uma comunidade diaspórica (Sawyer, 2000; Thomas et al. 2007; Wagner e Yamba, 1986).

O turismo *charter* e os arranjos individuais mais baratos nos anos 80 e 90 tornaram as viagens para países do chamado “Terceiro Mundo” disponíveis para um número crescente de pessoas. Depois da dissolução do grupo National Troupe, Malamini trabalhou tocando em um hotel e organizando apresentações de outros músicos. Ele inclusive representou a Gâmbia no *International Tourist Fair* em Berlim na década de 1990. Os turistas visitavam o *compound* de Malamini e eu o observei muitas vezes explicando sua profissão⁸. Os migrantes também usavam esses voos baratos para se conectarem com suas famílias – e também com seus griots. Os patronos se ligavam a um griot, o convidavam a viver em suas residências, cozinhavam para ele e assim desempenhavam seu papel de anfitrião, muito em conformidade com a palavra mandinka *jiaatiyo* que

8 Uma apresentação de Malamini Jobarteh, sua esposa Yankui Kuyateh e dois de seus filhos, Bai e Pa Bobo Jobarteh, para um público anglófono está disponível no Youtube sob o título “Brikama Griots”: <<http://www.youtube.com/watch?v=u6MY3v-WA94>>. Acesso em: 30 jan. 2012.

significa tanto patrono como anfitrião. Ambos, Malamini Jobarteh e Dembo Konte, tinham histórias para contar sobre associações de migrantes na Europa e na América, convidando-os e atendendo-os.

Nas décadas de 1980 e 1990, a questão da construção e da reprodução das identidades afrodiaspóricas foi discutida amplamente, como em Lemelle e Kelly (1994), que adaptaram o conceito de “comunidades imaginadas” de Anderson (1983). Essa discussão deve muito à contribuição dos Estudos Culturais e sua ênfase em questões de identidade e de pertencimento nessa segunda fase. No contexto dos Estudos Culturais, é Stuart Hall que, além de Gilroy, propôs a abordagem mais elaborada para a diáspora africana. Principalmente com sua rejeição do que ele chamava de “olhar dirigido para trás” [*backward looking*] de pertencer a uma *homeland*, ele abriu um novo caminho. Mais uma vez, a comparação com o exemplo judaico molda o argumento, mas desta vez como um lembrete de que uma reivindicação diaspórica de uma *homeland* poderia viti-mizar ou até mesmo diasporizar outros grupos. Consequentemente, a definição de diáspora de Hall não necessita de uma terra natal, mas usa o termo como sinônimo de hibridismo, crioulização ou sincretismo. Portanto, ele também entende as culturas africanas como sendo diasporizadas no decorrer de séculos de opressão colonial. Além disso, ele afirma que nem a África contemporânea nem a histórica tem alguma relevância especial para a cultura afrodiaspórica, mais precisamente afro-caribenha. Ele está interessado na imagem da África como ela é lembrada e moldada no Caribe. Portanto, não existe uma essência negra ou africana trans-histórica fixa, há apenas uma identidade negra [*black*] moldada e remoldada dentro dos enquadramentos das lutas contemporâneas, e seguindo as linhas de grupos de resistência, sejam eles africanos, australianos, asiáticos ou outros (Hall, 1989: 72-76; 1990: 235-236; 1996: 250).

O deslocamento para discussões em torno de identidades e a relação dialética entre *homeland* e diáspora (Skinner, 1982) foi apresentado de forma mais influente por Paul Gilroy em seu seminal *O Atlântico Negro* (1993). Gilroy retoma discussões anteriores sobre a diáspora africana juntamente com aquelas sobre a existência de um mundo negro e suas características culturais comuns. Ele as combina com as ideias de Linebaugh e James sobre o intercâmbio transatlântico entre marinheiros, trabalhadores, movimentos religiosos, políticos e de resistência da Europa, América do Norte e Caribe⁹. Devido a essas heranças, os aspectos inovadores de seu trabalho tendem a ser negligenciados. Penso que

9 Poderíamos citar muitas outras influências de autores que trabalharam sobre o tema “economia política no espaço Atlântico”; até mesmo o termo “Atlântico Negro” é uma invenção de Thompson (1983).

eles são mais bem resumidos como uma combinação dos seguintes argumentos: ele afirma a existência de uma tradição literária negra transatlântica. Uma parte desta tradição é a contínua discussão sobre o significado de ser negro em sociedades dominadas por brancos – seja a plantocracia das Américas ou os regimes coloniais na África. Essa tradição é influenciada por e influencia outro intercâmbio transatlântico – o da cultura popular. Devido à opressão branca, esse intercâmbio popular negro desenvolveu uma cultura comum de línguas e sinais parcialmente codificados, refletindo essa dominação e a história do tráfico de escravos e da escravidão. Essa experiência histórica especial levou a uma primeira formulação de temas característicos do discurso moderno em geral, especialmente aqueles de estranhamento e enraizamento. Por causa do fracasso do Ocidente em cumprir as promessas do Iluminismo e por causa da experiência histórica do trabalho afrodiáspórico não como libertador mas como escravizador, a cultura do Atlântico Negro, segundo Gilroy, é melhor entendida como uma Contracultura da Modernidade. Devido a essas experiências históricas de exclusão, mas encontrando os argumentos para a inclusão na retórica da exclusão, os intelectuais afrodiáspóricos desenvolveram uma “dupla consciência” duboisiana. Gilroy se encontra desconfortavelmente localizado entre os intelectuais “pós-modernos” como Hall que negam qualquer “essência” cultural africana ou negra e os afrocentristas, que como Haley, esperam encontrar em um passado africano heroico uma cura para o desenraizamento moderno. O conceito “diáspora” serve a Gilroy como uma saída para estas dicotomias. Sua compreensão inspirou vários estudos em história e nas ciências sociais, levando a uma crescente consciência a respeito da reelaboração de africanismos na diáspora. Tal ideia é construída como um conceito revisionista que desafia aquelas interpretações da cultura afro-americana como puramente criouliizada e suas conexões com África como meras invenções (Lovejoy, 1997).

Gilroy desenvolveu essas ideias como argumentos contra a crescente influência do afrocentrismo, tanto na academia como na cultura popular. Nos anos 1980 e 1990, a perspectiva científica afrocentrista mencionada anteriormente havia se transformado em uma visão de mundo completa, até mesmo uma religião, que incluía rituais e festividades, como o Kwanzaa, mas também a ideia de que uma preferência por trajes de inspiração africana, como o tecido kente, o aprendizado de línguas africanas, principalmente o suaíli [*Ki-Swahili*] e uma orientação para o que era visto como ética africana ajudariam os africanos na diáspora a superarem sua alienação cultural no Ocidente. Os representantes mais famosos desse movimento são provavelmente Molefi K. Asante e Maulana Karenga (cf. Asante 1987, 1990; Karenga 2002; 2008).

A crítica de Gilroy à obsessão afrocentrista com as raízes dos afro-americanos na África tem sido criticada como um posicionamento que deixa de reconhecer a importância da África como um centro imaginado de orgulho e estabilidade psicológica. Okpewho, por exemplo, argumenta que o “desdém pós-moderno” de Gilroy “pela ideia de ‘nação’ leva a uma fobia obsessiva contra todas as formas de essencialismo ou particularismo” (Okpewho, 1999: xxii). De fato, Gilroy critica o particularismo afro-americano com base em uma perspectiva muito europeia. Ele argumenta que as representações afrocentristas da cultura e da história africanas foram muito mais influenciadas por visões de mundo ocidentais, especialmente pelas americanas, do que pelas africanas. É por isso que ele sugere que o afrocentrismo seria mais bem denominado americocentrismo (Gilroy, 1992: 306-308; 1993: 87, 191-193). Isso é naturalmente provocador, assim como sua insistência de que os escritores afro-americanos mais influentes foram aqueles que procuravam suas inspirações intelectuais fora dos EUA, e encontraram-nas não na África, mas na Europa. Ainda mais provocativo é o fato de ele ter analisado paralelismos estéticos e retóricos entre o garveyismo e o fascismo (Gilroy, 2000)¹⁰. É claro que essa visão não lhe garante um lugar aconchegante nos círculos negros nacionalistas e afrocentristas. Gilroy situa seu argumento no contexto das discussões sobre a modernidade, o iluminismo e capitalismo, o que nos abre caminhos para vermos paralelismos e continuidades entre racismo e antisemitismo. Ele não entende o Atlântico Negro como estando fora do Ocidente, como sendo o outro para a Modernidade. A cultura do Atlântico Negro forma uma contracultura à modernidade, na medida em que critica suas deficiências a partir de dentro, um argumento que Mbembe (2013) desenvolveria ainda mais. Mesmo antes da publicação de *O Atlântico Negro*, Helmreich criticou Gilroy de forma convincente por ter usado metáforas androcêntricas, como a diáspora (com suas raízes etimológicas comuns com esperma) e sua representação androcêntrica do Atlântico Negro, cujos principais protagonistas, marinheiros, escritores e DJs, eram principalmente homens (Helmreich, 1992: 243ff.). Voltarei a essa crítica na conclusão.

A contracultura do Atlântico Negro, na leitura de Gilroy, é encenada na cultura popular, em uma utopia de celebrar um tempo e um espaço em que os corpos não são forçados pelos ritmos da produção de lucros. Ele mostra como

10 Em um e-mail escrito para mim, Michael Hanchard apontou para a falta de avaliação crítica deste argumento sobre a base do fascismo no poder do Estado, sobre a convivência trabalho-capital e a perseguição às minorias. Com essa comparação, creio, Gilroy não pretende interpretar o garveyismo como um movimento fascista. Ele antes tenta expandir seu argumento anterior informado por Richard Wright que o essencialismo negro tem o potencial de produzir uma ideologia fascista (Gilroy, 1996: 26-27, 1993: 146-150).

a história musical é ao mesmo tempo citada e retrabalhada em expressões musicais populares: *samples* de hip hop citam velhos *riffs* de jazz ou funk, músicos de reggae britânicos de origem caribenha e africana citam cantigas *soul americanas* para elogiar um político sul-africano. Da mesma forma, os griots não simplesmente continuam a reproduzir uma tradição milenar, mas a adaptam às necessidades contemporâneas e ao público em expansão. Há gravações de griots tocando [*jamming*] com músicos de jazz, combinando suas melodias de kora com ritmos de salsa, cantando em formato de pergunta e resposta com *rappers* sobre os antigos impérios da África Ocidental. Eles utilizam o arquivo musical do Atlântico Negro. Isto, no entanto, não significa que eles proporcionem um retorno não problemático às raízes. Dembo Konte uma vez me contou sobre seus encontros com afro-americanos quando estava em turnê nos EUA. Alguns vinham vê-lo após o show, perguntando se ele poderia lhes dizer de onde exatamente na África eles vieram. Ele respondeu que, para fazê-lo, precisaria saber seus sobrenomes africanos com os quais ele poderia localizar suas origens. Diferentemente de Alex Haley, nenhum deles tinha alguma memória a respeito de sua herança africana ou um nome de família repassado pelas antigas gerações. As pessoas, às vezes, choravam, e essas eram situações tristes (entrevista realizada em 22/10/1999). Portanto, ambos, Dembo Konte e Paul Gilroy têm uma mensagem após a era da euforia de *Roots* e da onda afrocentrista, a saber, não há um simples retorno a um passado africano imaculado.

III. Diálogos Transatlânticos — África Globalizada, Feminização do toque do Kora

Nos anos 1990 e 2000, uma nova geração de griots iniciou suas viagens. Vou me concentrar em três tocadores de kora; dois filhos de Malamini Jobarteh, Tata Dindin Jobarteh e Pa Bobo Jobarteh, e Sona Jobarteh, filha do instrumentista de kora Sanjally Jobarteh e neta do antes mencionado Amadu Bansang Jobarteh. Somente com ela, as tocadoras de kora sobem ao palco. Mas, vamos por partes.

Malamini e seus dois filhos se apresentaram juntos como a Família Jobarteh tanto na Gâmbia, promovendo shows nos bairros e em hotéis, quanto internacionalmente (por exemplo, em uma turnê em 1998 pela Austrália e Singapura). Tata Dindin Jobarteh seguiu de muitas maneiras as trajetórias de seu pai; na verdade, ele herdou os contratos de seu pai com os empresários europeus, situação esta, de fato, muito parecida com o relacionamento griot-patrono que costumava ser passado de uma geração para a outra. Entretanto, Tata expandiu suas redes, não apenas regionalmente para Dakar, mas também internacionalmente, realizando turnês na Líbia, Suécia, Espanha, Austrália e em outros países. Pa, o

mais novo dos dois irmãos, foi o primeiro a iniciar sua carreira não na Gâmbia, mas na Grã-Bretanha, apresentando-se no Festival WOMAD já em 1988 – com 12 anos de idade. Ele representa um caso excepcional de um músico-griot que teve sucesso internacional mesmo antes de ter se estabelecido como um astro em casa. Já Tata começou sua carreira na Gâmbia, fundando seu próprio grupo, chamado “Salaam Band”, conseguindo atrair um número crescente de seguidores no final dos anos 1980. Tendo como seu professor e exemplo Jalibah Kuyateh, um griot de sua cidade natal Brikama, que havia incorporado guitarra elétrica e baixo, instrumentos de sopro, bateria e sintetizador em sua versão popular da música griot, Tata também usou seu kora com amplificador e procurou por uma sonoridade que fundisse elementos do soul, rock e pop ocidental com a tradição griot. Este estilo também se tornou popular entre os gâmbianos da diáspora, que o convidaram para apresentações na França, Grã-Bretanha, Suécia, Alemanha e outros países europeus. Assim, tanto os empresários ocidentais de turnês de *World Music* quanto os gâmbianos que viviam no Ocidente o convidavam para a Europa e, às vezes, cooperavam diretamente com ele. Seus shows atendiam tanto ao público europeu quanto ao público da diáspora da África Ocidental. Ele oferecia versões pop de canções de griots tradicionais que apresentavam uma ligação [*link*] com um passado glorioso; e elogiava e saudava famílias importantes presentes na plateia e indivíduos que serviam como seus patronos ou o apoiavam de outra forma. Esses concertos foram gravados em vídeo e as fitas foram embaladas de forma semi-profissional e comercializadas pelas redes diaspóricas na Europa e na África Ocidental (Dorsch, 2006b). Ao lembrar o público da África Ocidental de suas origens, os griots emigrados e aqueles estando em turnê assumem o papel de diasporistas ao apoiar as comunidades diaspóricas, evocando uma memória coletiva durante seus concertos (Dorsch, 2005). Entretanto, os organizadores das apresentações dos griots também podem ser descritos como diasporistas. Muitos imigrantes foram ativos nas comunidades senegambianas e organizaram concertos durante a época em que realizei minhas pesquisas no final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Os africanos ocidentais que viviam na diáspora eram agentes e ao levar griots para a Europa e os EUA, viam esses shows como um meio importante de criar uma ligação com a *homeland* e, ao mesmo tempo, estabelecer uma comunidade na respectiva sociedade anfitriã.

Como já foi mencionado anteriormente, os griots não se apresentavam apenas para públicos da África Ocidental quando estavam em turnê na Europa. Dentro do contexto da *World Music*, Malamini e Tata Jobarteh se apresentaram com uma gama ampla e variada de músicos, incluindo um pianista alemão, um

violinista mongol, um harpista alemão, um tocador indiano de tabla etc. Na verdade, Tata continuou a tocar com alguns dos músicos com os quais seu pai havia se apresentado antes de se aposentar das turnês. Na última década, Tata ampliou seu interesse, colaborando com DJs e, o mais importante, ele realizou uma turnê com o show de André Heller chamado “África África” que foi apresentado em vários países europeus. Enquanto Tata estava no exterior, seu irmão mais novo Pa se estabeleceu nacionalmente, promovendo muitas apresentações na região senegambiana, construindo assim seu próprio grupo de fãs e apoiadores.

Os anos noventa e a primeira década dos anos 2000 produziram um número crescente de estudos sobre a diáspora africana e também sobre questões relacionadas a ela. Duas tendências de discutir a diáspora africana chamam a atenção; um número crescente de comparações, ligando a diáspora africana a outras diásporas – especialmente a experiência do tráfico de escravos e da escravidão do Novo Mundo a outras formas de escravidão, ao trabalho forçado e a deportações forçadas (cf. Christopher et al. 2007) –; e análises diversificadas e detalhadas das experiências, memórias ou sociabilidades diaspóricas (cf. Gomez, 2006). Além disso, o escopo da pesquisa histórica foi ampliado especialmente para o Oceano Índico (Harris, 2001). Consequentemente, mais trabalhos foram feitos para entender a diáspora africana como um fenômeno global.

Em uma contribuição muito ambiciosa para o contínuo debate sobre o conceito “diáspora africana”, os historiadores Tiffany Patterson e Robin Kelley propuseram uma agenda de pesquisa para o trabalho futuro neste campo. Eles têm como objetivo esboçar as complexidades das identidades compartilhadas bem como das diferenças culturais, de classe e de gênero inerentes a este conceito. Deixando para trás uma conceituação da diáspora africana centrada na África, eles não apenas operam com um conceito de diásporas sobrepostas [*overlapping diásporas*] para, desta forma, levar em consideração o intercâmbio e as misturas entre a diáspora africana e outras diásporas¹¹, mas também defendem uma compreensão da mesma como sendo moldada pela modernidade ocidental e, ao mesmo tempo, moldando suas expressões tanto econômicas quanto políticas, sociais, culturais e intelectuais. Sua proposta “além da diáspora, em direção a uma Globalidade Africana [*African Globality*]” (Patterson e Kelley 2000: 24), portanto, tem o objetivo de enfatizar a integridade da experiência negra [*Black experience*] em relação à modernidade ocidental. Distanciando-se

11 Essa esfera complexa de trocas interdiaspóricas foi provavelmente mais apropriadamente denominada “espaço da diáspora” (*diasporic space*) por Brah (1996: 181, 208-211). A ideia de espaço aqui funciona como um lembrete dos locais concretos que muitas vezes moldam essas trocas diaspóricas.

da conceituação de Gilroy do Atlântico Negro como uma contracultura à modernidade, eles escrevem: “Uma razão pela qual as culturas negras do Novo Mundo parecem ‘contrárias’ [*counter*] às narrativas europeias da história é que a Europa exorcizou a negritude [*blackness*] para criar suas próprias tradições inventadas, impérios e ficções de superioridade e pureza racial” (Patterson e Kelley, 2000: 13).

Em forte contraste com as imagens inventadas de uma *homeland* ancestral mistificada, um número crescente de africanos que vive na diáspora tem memórias bastante recentes de uma *homeland* africana – imigrantes de países africanos que se mudaram para a Europa e as Américas durante as últimas três décadas, como os organizadores apresentados anteriormente. Diferentemente das imagens de certo modo unificadas de uma “terra mãe” (*motherland*) construída na diáspora, suas memórias se referem a um espaço e uma cultura muito específicos, que – embora muitas vezes chamados por eles de “africanos” – não abrange de forma alguma a cultura das populações de todo o continente (Ebron, 2002). Muitas vezes, eles mantêm vivas as conexões com sua *homeland* por meio de redes de parentesco e de amizade e por meio de redes religiosas, políticas e econômicas. Esta crescente complexidade das culturas africanas na diáspora fez emergir conceitos como a “nova” diáspora africana, uma diáspora de múltiplas camadas [*multi-layered diaspora*], diásporas africanas no plural, etc. (Byfield, 2000; Elabor-Idemudia, 1999; Lewis, 1995; N’Diaye, 2001; Patterson e Kelley, 2000).

Na verdade, as diferentes camadas da diáspora africana (ou das diferentes diásporas africanas) não se entrelaçaram apenas quando griots, como diasporistas da antiga diáspora mande, vieram cantar sobre Kunta Kinte como uma expressão do anseio afro-americano por um lar na África. De fato, com a crescente influência do reggae, rastafari, e hip-hop, os discursos diaspóricos também moldam a geração mais nova na África. Quando conversei com Pa Jobarteh, por exemplo, percebi que ele se referia à Europa não como *tuubaaboduu* (“terra dos brancos” em língua mandinka), como era comumente usado, mas sim como *Babilônia*, como os rastas a nomeiam. Esta não era apenas uma nova terminologia, mas um conceito diferente de Europa, que apresentava o continente menos celebrativo e menos distanciado do que *tuubaaboduu*. Em parte influenciado pelo pensamento rasta, ele falava com os membros de sua banda sobre a Europa como o lugar de estresse doentio, mau tempo, em que as pessoas estão muito ocupadas focadas em ganhar dinheiro, portanto, como um lugar que é bom para fazer dinheiro, mas não necessariamente um lugar que permite viver uma vida desejável. Influenciado pelo recente discurso diaspórico, sua imagem

da África parecia menos “sem esperança” e a da Europa menos idealizada e desejável em comparação com as imagens que as gerações anteriores produziam dos dois continentes – essas parecem ser as impressões e posicionamentos de um músico que tinha viajado no Ocidente e teve sucesso em casa.

Quando perguntei a Tata Jobarteh sobre o significado de se apresentar internacionalmente com um grande número de músicos de diferentes tradições, suas respostas atendiam a ambos os gostos, tanto aos dos cosmopolitas quanto aos dos essencialistas. Uma vez ele me disse que apresentar-se com músicos alemães, mongóis, indianos ou ingleses não mudaria de forma alguma o núcleo de sua música, que permanece profundamente mandinka. Ou seja, Tata Jobarteh combinava de forma muito consciente perspectivas cosmopolitas com essencialistas. Ambos os griots, Tata e Pa Jobarteh, foram capazes, durante os anos 2000, de ampliar suas bases de apoio, conseguindo assim ter acesso a recursos bastante diferentes – suas fontes e apoiadores têm sido, além de seguidores e as elites nacionais em casa, no plano internacional, os promotores da *World Music*, a estrutura dos shows na Europa e os patronos diaspóricos. De certa forma, ambos os irmãos apresentam em suas falas e nas suas trajetórias de carreira a normalização da participação da diáspora africana na modernidade global e assim ilustram muito bem o que Patterson e Kelly (2000) ou Byfield (2000) discutem.

No contexto de uma tradição, que só permitia aos griots masculinos tocar um instrumento de cordas, seja o bambara *ngoni*, o wolof *xalam*, o peulh *hoddu* ou o mandinka *kora*, é óbvio que as mulheres não eram bem-vindas para aprender este instrumento. No entanto, há mulheres que foram pioneiras globalmente e localmente. Por um lado, mulheres europeias que aprenderam a tocar o *kora* na África Ocidental, por outro, mulheres locais, de grupos étnicos como os mouros ou tuaregues, que tocam o *ardin* ou *imzad*. No caso dos mandinka, a diferença étnica impedia que as mulheres reivindicassem a tradição do *kora* para si mesmas. Porém, houve exceções que escaparam à regra. Nos anos 90, ouvi falar de uma mulher (música) no Senegal que posava com um *kora* na capa de uma fita cassete (embora ela mesma não tocasse) e vi ainda as fitas cassete de Mama Diabaté de *Les Amazones de Guinee* [uma banda composta exclusivamente por mulheres]. E, mais tarde, apareceram as filhas de Malamini Jobarteh em Brikama, que tinham aprendido com seu pai, embora este tivesse me assegurado repetidamente que mulheres não tocariam o *kora*. Esse foi um caso clássico de uma discrepância entre discurso e prática que alegam os antropólogos. A mais nova das irmãs, Aji Dindin, admitiu que havia praticado apenas um pouco, mas depois desistiu, enquanto a mais velha, Siffai, se apresentava diversas vezes, principalmente como cantora. Ela inclusive negou que tocasse

kora quando eu insisti que a tinha visto tocar e declarou que só o fez quando seu irmão Pa Bobo, o verdadeiro astro da banda de kora, não pôde tocar ele mesmo o instrumento, por causa de seus interlúdios de dança acrobática. Ela disse ainda que apenas se certificou de que o som do instrumento continuasse audível na mixagem.

Portanto, a maioria dos interlocutores negava que mulheres tocassem o kora – pelo menos de forma “apropriada”. Como razão para isto, ouvi repetidamente a seguinte frase, talvez até uma espécie de provérbio: se uma mulher toca o kora, a cabaça se rompe. Essa frase está aberta a duas interpretações: ou se refere à cabaça que constitui o corpo do kora, e poderia insinuar a dimensão espiritual do toque do kora, talvez o fato de que os *jinn*s (espíritos)¹² que algumas pessoas associam a um toque magistral do kora poderiam ser perigosos demais para as mulheres. Ou a cabaça poderia ser a panela e, portanto, a “*pars pro toto*” para os utensílios domésticos, o que significaria que “tocar o kora” tornaria os dedos das mulheres insensíveis e inutilizáveis para as tarefas domésticas.

Que este “tabu” (como alguns interlocutores o chamariam) não é mais mantido entre muitos griots gambianos deve-se principalmente a uma tocadora de kora: Sona Jobarteh. Ela cresceu na Grã-Bretanha, filha de uma britânica branca e do tocador de kora gambiana Sanjally Jobarteh, que deixou a Grã-Bretanha para viver na Noruega e agora está de volta à Gâmbia. Seu avô, que foi mencionado antes, era o instrumentista de kora Amadu Bansang Jobarteh. Sona aprendeu com seu pai, seu meio-irmão Tunde Jegede e seu famoso avô. Desse modo, Sona faz ambas as coisas, ela dá continuidade à tradição de seus antepassados e, ao mesmo tempo, rompe com ela ao se apresentar como uma mulher tocando o kora em público. Ela começou sua educação musical e carreira na Grã-Bretanha, antes de fazer uma turnê internacional, e recentemente se envolveu cada vez mais com a Gâmbia. Na TV da Gâmbia, seus videoclipes são frequentemente tocados. Durante minha pesquisa no início de 2019, eu os vi nas telas em concertos de outros músicos. O vídeo da canção *Gambia* é usado pelo departamento de turismo de Gâmbia para promover o país. Sona Jobarteh desfrutou de sucesso internacional como tocadora de kora, subiu aos palcos do mundo inteiro e gravou vários CDs altamente aclamados, primeiro com seu irmão Tunde Jegede e agora como artista solo acompanhada de vários músicos.

Quando conversava com as pessoas sobre o seu impacto como tocadora-mulher, não encontrei muitas críticas. Ao contrário, as pessoas reconheciam

12 Jinn: ideias a respeito da existência desses espíritos remontam a épocas pré-islâmicas e foram posteriormente incorporadas a tradições muçulmanas [N.T.].

seu comprometimento com o país, pontuando que ela poderia ter uma vida fácil na Europa, mas decidiu, ao invés disso, apresentar-se, engajar-se e investir na Gâmbia. Especialmente o projeto “The Gambia Academy”¹³ foi repetidamente destacado como sendo particularmente eficaz. Trata-se de uma escola secundária no interior que se tornou uma vitrine e já foi visitada por personagens como o presidente da Alemanha, Steinmeier e o Príncipe Charles da Inglaterra. A escola oferece uma educação geral, mas tem um foco musical e os(as) alunos(as) aprendem instrumentos tradicionais como o kora. Mais importante do que isso, muitos dos(as) estudantes que aprendem instrumentos tradicionais nessa escola não são nem masculinos, nem de famílias de griots, e transgridem assim duas fronteiras associadas à ideia de executar um instrumento tradicional como o kora. Curiosamente, embora algumas pessoas tenham dito que ela estava quebrando um “tabu”, alguns griots e especialmente griotes até criaram narrativas para ajustar esta sua inovação à tradição. Assim, a griote anciã Yankui Kuyateh me disse que Sona encontrou mulheres no Mali que tinham tocado kora¹⁴. Mali simboliza “a tradição” entre o grupo étnico mandinka da Gâmbia, já que o grupo localiza sua origem neste país. Trata-se da *homeland* ancestral idealizada para a diáspora mandinka. Portanto, se as mulheres tocam kora no Mali, então isso não deve ser um rompimento com a tradição.

Sona, em contraste, declarou que não tinha visto nenhuma tocadora de kora tradicional ou profissional, tampouco sabia de tocadoras de kora do Mali, da Guiné ou do Senegal, nem tinha ouvido falar das freiras do mosteiro católico senegalês Keur Moussa, que também tocavam kora, ou de tocadoras de qualquer outro lugar. Ela não tinha um modelo a seguir, mas sua avó a encorajava particularmente a aprender sobre sua família e sua tradição étnica. Por respeito à tradição, ela nunca tocou em casamentos, cerimônias de nomeação (*kunglewo*), ou contextos similares de apresentações tradicionais de griots. Assim, ela fez sua primeira apresentação pública na Gâmbia apenas em 2011. Ela escolheu o palco “secular” para sua carreira como tocadora de kora ao invés de um contexto tradicional de apresentação. Ela também distingue entre as mulheres tocadoras de kora que usam o kora simplesmente para tocar música e aquelas que, como ela mesma, tocam o kora seguindo a tradição griot. Ela não ensina a estudantes não-griotas mais do que os aspectos musicais de tocar este instrumento. A referência retórica à tradição também é central na concepção da escola que ela criou, na qual os(as) alunos(as) devem aprender uma nova autoconfiança

13 O projeto sócio-cultural-educativo “The Gambia Academy” foi fundado por Sona Jobarteh em 2015 [N.T.].

14 Entrevista realizada em 14 de Março de 2019, em Brikama, Gâmbia.

e, sendo pessoas do Sul Global, não deveriam mais olhar para si mesmos como cidadãos(ãs) globais de segunda classe. Neste sentido, *The Gambia Academy* deveria exercer um papel de vanguarda para a nação e para o continente. Hoje, disse ela, a importância da mulher para o progresso social é reconhecida globalmente, e a tradição tem de refletir isso. Seu trabalho não é de questionar a tradição, mas de adaptá-la aos tempos¹⁵. Em que medida isso influenciará a Jaliya, a arte dos griots, isso ainda está para ser visto no futuro.

Conclusão

Pode-se perceber que outros griots seguiram o exemplo de Sona e, assim, Dembo Jobarteh, um irmão mais novo de Tata e Pa, ensina suas filhas a tocar o kora –, e Sali Jobarteh pode ser o astro de kora da próxima geração. O que isso significa para as discussões em torno da diáspora africana? O conceito tem sido criticado por normalizar as perspectivas masculinas, assim como ocorreu com certas narrativas, p.ex. a de Gilroy sobre escritores-homens e marinheiros que cruzaram o Atlântico, omitindo as vozes femininas. Pode-se argumentar que historicamente, estes eram contextos simplesmente dominados pelos homens. Entretanto, um olhar mais atento poderia ter trazido outras vozes à tona. O griot masculino Kebba Fofana pode ter contado a Haley sobre seus antepassados gambianos, mas sem sua tia-avó “Cousin Georgia”, que se lembrava do nome de Kunta Kinte, Haley não teria sido capaz de localizar suas origens na África. São as escolhas de perspectiva que levam a certas descobertas – e deixam de fora outras, como todos nós sabemos.

Os griots viajantes sobre os quais escrevi viajaram em contextos predominantemente masculinos – eles seguiram a narrativa marcadamente patrilinear da história dos Kintes e dos Haleys, foram convidados por empresários musicais masculinos, brancos americanos e europeus, mais tarde por empresários diaspóricos masculinos originários da África Ocidental – em uma época em que o cenário dos patronos na África Ocidental já era mais diversificado, ou seja, durante os anos 80, patronas independentes desempenharam um papel cada vez mais importante. A divisão de trabalho baseada no gênero entre os griots, entretanto, ainda não foi questionada: as mulheres costumavam cantar e os homens tocavam os instrumentos de cordas. Isto tem sido reproduzido principalmente por estudiosos que escrevem sobre griots – e mais raramente – sobre griotes.

15 Entrevista realizada em 14 de Novembro de 2019, em Mainz, Alemanha.

Os conceitos com os quais trabalhamos moldaram nossas abordagens – e estes não eram apenas dos estudos sobre a diáspora africana, mas dos estudos sobre o tema “diáspora” de forma mais ampla. Quando, em 1991, Tölölyan celebrou a “diáspora” como o outro do Estado-nação, isso refletia a euforia de uma época em relação à globalização entendida como um processo que poderia levar à superação do nacionalismo divisionista e até mesmo genocida. As diásporas eram vistas como possíveis vanguardas de uma sociedade mundial mais diversa e respeitosa. Uma década depois, Krings (2003: 151) soou muito mais desiludido com as possibilidades das diásporas, o que não surpreende depois dos eventos que ocorreram nesta década. Ele enfatizou a necessidade de um conceito de diáspora mais preciso analiticamente que focasse um tipo especial de comunidade transnacional, e argumentou que as perspectivas de pessoas de fora [*outsiders*], ou seja, aquelas de pessoas que não afirmam pertencer a uma diáspora, podem acrescentar perspectivas mais sóbrias. Entre essas duas publicações, minha pesquisa foi realizada; ela reflete, de certo modo, ambas as perspectivas desenvolvidas por Krings. Focando a forma como os griots e outros músicos apresentaram a *homeland* em seus concertos por meio de referências à tradição e a uma *homeland* ancestral, percebi um aspecto importante de seus sucessos – e como eles estavam em sintonia com uma noção conservadora de diáspora. Porém, esse enfoque sobre a diáspora como grupo e levando a sério sua relação dialética com a *homeland* combinada com uma metodologia de pesquisa que tornou possível uma comparação entre apresentações em diferentes localidades, ou seja, uma pesquisa multissituada na *homeland* e em diferentes países de residência da respectiva diáspora, permitiu levantar alguns dados empíricos que sustentam certas teorias da diáspora. No entanto, este foco significou, que eu também deixei de fora da análise sobre como os músicos se dirigiam ao público branco europeu ou a outros públicos diaspóricos – minimizando assim a importância do que Avtar Brah (1996) descreve como “espaço da diáspora” (*diasporic space*). Surpreendentemente, alguns anos mais tarde, Kiwan e Meinhof (2011), ao usar a mesma abordagem metodológica, argumentaram o contrário, concebendo uma abordagem multissituada que segue as redes individuais dos músicos como um meio de superar o que eles viam como uma relação simplista entre *homeland* e a diáspora. No entanto, perder de vista essa relação não produz uma boa pesquisa; tornará mais difícil elaborar generalizações sobre as diásporas ou os músicos viajantes. Pode ajudar a compreender melhor as múltiplas identificações dos indivíduos, sentimentos diversos ou mesmo contraditórios de pertencimento etc., mas tende a manter os processos sociais fora do foco do analista. Portanto, focar perguntas e questões claramente definidas,

como propuseram Kokot et al. (2013) ao conceber a diáspora como um recurso – para todas as partes envolvidas, diásporas, *homelands* e países de residência – pode ajudar a entender melhor a dinâmica que uma única pessoa como Sona Jobarteh pode trazer para as relações entre *homeland* e diáspora [*homeland-diaspora-relations*]. É claro que é ainda muito cedo para dizer se o exemplo de Sona Jobarteh mudará as relações homem-mulher entre os músicos, ou se permanecerá apenas mais uma exceção à regra, mas, até agora, é um exemplo impressionante de como as griotes usam sua autoridade em relação à tradição para adaptá-la cuidadosamente às realidades sociais em mudança, afirmando que a mudança é uma continuação da tradição. É impressionante ver como uma biografia diaspórica permite essa posição ambivalente em relação à tradição, respeitando-a, e ao mesmo tempo alterando-a.

Referências:

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983.
- AMBROSE, Margaret Styles. Roots – A Southern Symposium. In: *Callaloo*, n. 2, 1978, pp. 124-126.
- ASANTE, Molefi Kete. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia, Temple University Press, 1987.
- _____. *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton, N.J., Africa World Press, 1990.
- BOHLMAN, Philip V. *World Music – A Very Short Introduction*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2002.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York, Routledge, 1996.
- BRUBAKER, Rogers. “The ‘Diaspora’ Diaspora.” *Ethnic and Racial Studies*, v. 28, n. 1, 2005, pp. 01-19.
- BYFIELD, Judith. Introduction – Rethinking the African Diaspora. In: *African Studies Review*, v. 43, n. 1, 2000, pp. 01-10.
- CARL, Florian. From Burger Highlife to Gospel Highlife: Music, Migration, and the Ghanaian Diaspora. In: KRÜGER, Simone e TRANDAFOIU, Ruxandra (eds.). *The Globalization of Musics in Transit: Musical Migration and Tourism*. London, Routledge, 2013, pp. 251-271.
- CHRISTOPHER, Emma; PYBUS, Cassandra; REDIKER, Marcus (orgs.). *Many Middle Passages. Forced Migration and the Making of the Modern World*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- DAMAS, Léon Gontran. Price-Mars, le père du haïtianisme. *Présence Africaine*, Juin-Septembre, XXXII-XXXIII, 1960, pp. 166-178.

- DIETERLEN, Germaine and Sylla, Diarra. *L'empire de Ghana – Le Wagadou et les traditions de Yérére*. Paris, Karthala-Arsan, 1992.
- DORSCH, Hauke. *Afrikanische Diaspora und “Black Atlantic” – Einführung in Geschichte und aktuelle Diskussion*. Hamburg and Münster, Lit Verlag, 2000.
- . Griots, Roots and Identity in the African Diaspora. In: KOKOT, Waltraud; TÖLÖLYAN, Khachig e ALFONSO, Carolin (eds.). *Diaspora, Identity, and Religion*. London and New York, Routledge, 2004, pp. 102-115.
- . Cosmopolitans, Diasporists, and Griots – The Role of Diasporic Elites. In: WEIßKÖPPEL, Cordula e ADOGAME, Afe (eds.) *Religion in the Context of African Migration Studies*. Bayreuth (Bayreuth African Studies Series, Vol. 75), 2005, pp. 56-77.
- . *Globale Griots – Performanz in der afrikanischen Diaspora*. Münster: Lit, 2006a.
- . Griots in der Manding-Provinz Paris. In: Wendl, Tobias; PINTHER, Kerstin e VON LINTIG, Bettina (eds.) *Black Paris – Kunst und Geschichte einer schwarzen Diaspora*. Wuppertal, Peter Hammer, 2006b, pp. 338-349.
- . Griots Navigating the Black Atlantic and Scholars Constructing the African Diaspora. In: KOKOT, Waltraud; GIORDANO, Christian e GANDELSMANN-TRIER, Mijal (eds.) *Diaspora as a Resource – Comparative Studies in Strategies, Networks and Urban Space*. Zürich, Münster, Lit, 2013, pp. 171-197.
- . Making Manding in the Concert Hall – Jali Pop in Paris. *Journal of African Cultural Studies*, v. 29, 2017, pp. 177-193.
- . Yenyengo. In: *Bloomsbury Encyclopedia of Popular Music of the World*, Volume XII: Genres: Sub-Saharan Africa. New York and London, Bloomsbury, 2019, pp. 561-565.
- DORSCH, Hauke; JONVEAUX, Isabelle e LANGEWIESCHE, Katrin. La kora et l’imaginaire musical dans le monde et dans le cloître. *Hermès – La Revue*, 86, 2020/1, pp. 201-204.
- DRAKE, St. Clair. The Black Diaspora in Pan-African Perspective. *Black Scholar*, v. 7, n. 1, 1975, pp. 02-13.
- EBRON, Paulla A. Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics. In: *American Anthropologist*, v. 26, n. 4, 1999, pp. 910-933.
- . *Performing Africa*. Princeton, Princeton UP, 2002.
- EDMONDSON, Locksley Black America as a Mobilizing Diaspora: Some International Implications. In: SHEFFER, Gabriel. (ed.). *Modern Diasporas in International Politics*. Kent, Croon Helm, 1986, pp. 164-211.
- ELABOR-IDEMUDIA, Patience Gender and the New African Diaspora: African Immigrant Women in the Canadian Labor Force. In: OKPEWHO, Isidore; DAVIES, Carole Boyce e MAZRUI, Ali A. (eds.). *The African Diaspora – African Origins and New World Identities*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1999, pp. 234-254.

- GILROY, Paul. It's a Family Affair. In: DENT, Gina e WALLACE, Michelle (eds.). *Black Popular Culture*. Seattle, 1992, pp. 303-316.
- . *The Black Atlantic – Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass., Harvard UP, 1993.
- GILROY, Paul. Route Work: The Black Atlantic and the Politics of Exile. In: CHAMBERS, Iain e CURTI, Lydia (eds.). *The Post-Colonial Question*. London and New York, Routledge, 1996, pp. 17-29.
- . *Against Race*. Cambridge, Mass, Harvard UP, 2000.
- GOMEZ, Michael A. (ed.). *Diasporic Africa: A Reader*. New York and London, NYU Press, 2006.
- HALE, Thomas A. *Griots and Griottes – Masters of Words and Music*. Bloomington and Indianapolis, Indiana UP, 1998.
- HALEY, Alex. *Roots – The Saga of an American Family*. New York, Doubleday, 1976.
- . Heimkehr in die Fremde. *Geo* 10 (Oktober), 1981, pp. 54-58.
- . Black History, Oral History, and Genealogy. In: DUNAWAY, David K. e WILLA, K. Baum (eds.). *Oral History – An Interdisciplinary Anthology*. Nashville (Tenn.), 1987, pp. 264-287.
- HALL, Stuart. Cultural Identity and Cinematic Representation. In: *Framework* 36, 1989, pp. 68-81.
- . Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity*. London: Lawrence and Wiskot, 1990, pp. 222-237.
- . When was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit. In: CHAMBERS, Iain e CURTI, Lydia (eds.). *The Post-Colonial Question*. London and New York, Routledge, 1996, pp. 242-260.
- HARRIS, Joseph E. Introduction to the African Diaspora. In: RANGER, Terence O. (ed.). *Emerging Themes of African History*. Nairobi, East Africa Publishing House, 1968, pp. 147-152.
- . Introduction. In: HARRIS, Joseph E. (ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard UP, 1982a, pp. 03-16.
- . A Comparative Approach to the Study of the African Diaspora. In: HARRIS, Joseph E. (Ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard UP, (1982b) pp. 112-124.
- . The African Diaspora in World History and Politics. In: WALKER, Sheila S. (Ed.): *African Roots/ American Cultures: African in the Creation of the Americas*. Lanham et al., Rowman and Littlefield, 2001, pp. 104-117.
- HARRISON, Faye V. Introduction – An African Diaspora Perspective for Urban Anthropology. In: *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, v. 17, n. 2/3, 1988, pp. 111-141.

- HAYDON, Geoffrey e DENNIS, Marks (eds.). *Repercussions: A Celebration of African-American Music*. London, Century, 1985.
- HELMREICH, Stefan. Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora. In: *Diaspora*, v. 2, n. 2, 1992, pp. 243-249.
- HURSTON, Zora Neale. *Barracoon: The Story of the Last "Black Cargo"*. New York, Amistad Press, 2018.
- JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York, Vintage Books, 1963 (1st ed. 1938).
- JAHN, Janheinz. *A History of Neo-African Literature – Writing in Two Continents*. London, Faber, 1968.
- KARENGA, Maulana. *Introduction to Black Studies*. Los Angeles, University of Sankore Press, 2002 (3rd ed.).
- . *Kwanzaa – A Celebration of Family, Community and Culture*. Los Angeles, University of Sankore Press, 2008.
- KIWAN, Nadia e MEINHOF, Ulrike H. *Cultural Globalization and Music: African Artists in Transnational Networks*. New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- KNIGHT, Roderic Copley. Music out of Africa – Mande jaliya in Paris. *The World of Music*, v. 33, n. 1, 1991, pp. 52-69.
- KOKOT, Waltraud; TÖLÖLYAN, Khachig e ALFONSO, Carolin (eds.). *Diaspora, Identity, and Religion*. London and New York, Routledge Press, 2004.
- KOKOT, Waltraud; GIORDANO, Christian e GANDELSMANN-TRIER, Mijal (eds.). *Diaspora as a Resource – Comparative Studies in Strategies, Networks and Urban Space*. Zürich, Münster, Lit, 2013.
- KRINGS, Matthias. Diaspora: Historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, v. 49, 2003, pp. 137-156.
- LAFOREST, Marie Hélène. Black Cultures in Difference. In: CHAMBERS, Iain e CURTI, Lisa (eds.). *The Post-Colonial Question*. London and New York, Routledge, 1996, pp. 115-120.
- LARA, Oruno D. African Diaspora: Conceptual Framework, Problems and Methodological Approaches. In: HARRIS, Joseph E. (ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard UP, 1982, pp. 54-68.
- LEMELLE, Sidney J. e KELLEY, Robin D. G. (eds.). *Imagining Home – Class, Culture, and Nationalism in the African Diaspora*. London and New York, Verso, 1994.
- LEVINE, Lawrence W. African Culture and U.S. Slavery. In: HARRIS, Joseph E. (ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard UP, 1982, pp. 127-135.
- LEWIS, Earl. 'To Turn as on a Pivot': Writing African Americans into a History of Overlapping Diasporas. *American Historical Review*, v. 100, n. 3, 1995, pp. 765-787.

- LINEBAUGH, Peter. All the Atlantic Mountains Shook. In: *Labour/Le Travailleur*, v. 10, 1982, pp. 87-121.
- LIPSITZ, George. *Dangerous Crossroads – Popular Music, Postmodernism and the Poetics of Place*. London and New York, Verso, 1997.
- LOVEJOY, Paul E. The African Diaspora – Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery. *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, v. II, n. 1, 1997.
- MANCHUELLE, François. *Willing Migrants – Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*. Athens, London, Ohio University Press, 1997.
- MARTIN, Tony. Garvey and Scattered Africa. In: HARRIS, J. E. (ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard University Press, 1982, pp. 243-249.
- MATORY, Lorand. The “New World” Surrounds an Ocean: On the Live Dialogue between African and African American Cultures. In: YELVINGTON, Kevin A. (Org.): *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe, SAR Press, 2006, pp. 152-192.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris, La Découverte, 2013.
- MEINHOF, Ulrike H. e RASOLOFONDRAOSOLO, Zafimahaleo. Malagasy Song-Writer Musicians in *Transnational Settings. Moving Worlds*, v. 5, n. 1, 2005, pp. 144-158.
- MOORE, David Chioni. Routes – Alex Haley’s *Roots* and the Rhetoric of Genealogy. In: *Transition*, Issue 64, 1994, pp. 04-21.
- N’DIAYE, Diana Baird. New American Diaspora Communities in the United States: Community-Centered Approaches to Research and Presentation. In: WALKER, Sheila S. (ed.). *African Roots / American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*. Lanham et al., Rowman and Littlefield, 2001, pp. 232-243.
- NIANE, Djibril Tamsir. African Oral Traditions and Afro-American Cultural Traditions as a Means of Understanding Black Culture. In: HARRIS, Joseph E. (ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard UP, (1982), pp. 106-111.
- OKPEWHO, Isidore Introduction. In: OKPEWHO, Isidore; DAVIES, Carole Boyce e MAZRUI, Ali A. (eds.). *The African Diaspora – African Origins and New World Identities*. Bloomington and Indianapolis, Indiana UP, 1999, pp. xi-xxviii.
- PANZACCHI, Cornelia. *Der Griot – Seine Darstellung in der frankophonen westafrikanischen Literatur*. Rheinfelden, Schäuble, 1990.
- PATTERSON, Tiffany Ruby e ROBIN, D. G. Kelley. Unfinished Migrations – Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World. In: *African Studies Review*, v. 43, n. 1, 2000, pp. 11-45.
- RACINE, Daniel L. Concepts of Diaspora and Alienation as Privileged Themes in Négritude Literature. In: HARRIS, Joseph E. (ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard UP, 1982, pp. 94-105.

- RASOLOFONDRAOSOLO, Zafimahaleo e ULRIKE, H. Meinhof, Popular Malagasy music and the construction of cultural identities In: *AILA Review*, v. 16, 2003, pp. 127-148.
- SAFRAN, William. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora*, v. 1, n. 1, 1991.
- SALAMONE, Frank A. His Eyes Were Watching Her. Papa Franz Boas, Zora Neale Hurston and Anthropology. In: *Anthropos*, v. 109, n. 1, 2014, pp. 217-224.
- SAWYER, Lena. *Black and Swedish – Racialization and the Cultural Politics of Belonging in Sweden*. University of Gothenburg, PhD Dissertation, 2000.
- SENGHOR, Léopold Sédar (ed.). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- SHEPPERSON, George. The African Abroad or the African Diaspora. In: RANGER, Terence O. (ed.). *Emerging Themes of African History*. Nairobi, East Africa Publishing House, 1968, pp. 152-176.
- SKINNER, Elliott P. The Dialectic between Diasporas and Homelands. In: HARRIS, Joseph E. (ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard UP, 1982, pp. 11-40.
- SOYINKA, Wole. *The Burden of Memory – The Muse of Forgiveness*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- STEADY, Filomina Chioma (ed.). *The Black Woman Cross-Culturally*. Cambridge (Mass.), Schenkman, 1981.
- TAYLOR, Timothy D. *Global Pop – World Music, World Markets*. New York, London, Routledge, 1997.
- THIERS-THIAM, Valérie. À chacun son griot - Le mythe du griot-narrateur dans la littérature et le cinéma d'Afrique de l'Ouest. Paris, L'Harmattan, 2004.
- THOMAS, Deborah; CAMPT, Tina; MAHON, Maureen e SAWYER, Lena. Diasporic Hegemonies – Popular Culture and Transnational Blackness. In: *Transforming Anthropology*, v. 15, n. 1, 2007, pp. 50-62.
- THOMPSON, Robert Ferris. *Flash of the Spirit*. New York, Random House, 1983.
- TÖLÖLYAN, Khachig The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora*, v. 1, n. 1, 1991, pp. 03-07.
- . Rethinking Diaspora(s) – Stateless Power in the Transnational Moment. In: *Diaspora*, v. 5, n. 1, 1996, pp. 03-36.
- UYA, Okon Edet. Conceptualizing Afro-American/African Relations: Implications for African Diaspora Studies. In: HARRIS, Joseph E. (ed.): *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., 1982, pp. 69-84.
- WAGNER, Ulla e YAMBA, Bawa. Going North and Getting Attached – The Case of the Gambians. In: *Ethnos*, v. 51, n. 3-4, 1986, pp. 199-222

WHITE, Bob W. (ed.) *Music and Globalization – Critical Encounters*. Bloomington and Indianapolis, University Press, 2011.

YELVINGTON, Kevin A. Introduction. In: YELVINGTON, Kevin A. (ed.) *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*. Oxford, James Currey; Santa Fe, School of American Research Press, 2006, pp. 03-32

ZAPATA OLIVELLA; Manuel. The Role of Black Intellectuals in Forging Black Unity. In: MOORE, Carlos; SAUNDERS, Tanya R. e MOORE, Shawna (eds.). *African Presence in the Americas*. Trenton, N.J., Africa World Press, 1995, pp. 411-426.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

DORSCH, Hauke. Diasporizando a Tradição. Griots e Estudiosos no Atlântico Negro. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1125-1156.



Dançar, cantar, criar no compasso da liberdade

Valter Roberto Silvério¹

Karina Almeida de Sousa²

Resumo: Por meio da mobilização da diáspora africana como categoria analítica, apoiada no conceito/prática de *décalage* de Senghor, ressignificado por Edwards, e nas especulações de Du Bois acerca do significado e poder da estética como veículo tanto de crítica da modernidade quanto de possibilidade de instituição de uma subjetividade negra, o artigo torna possível reivindicar um outro quadro formal na investigação da política cultural negra, seja no período tido como “clássico” pela literatura para a política cultural negra (tudo o que está antes do século XX), seja no período moderno e pós-moderno (século XX em diante). Outra análise das “articulações”/produções culturais negras pode oferecer um quadro formal de análise que, por não estar assentado em ideias de inversão, autenticidade, nação e/ou retorno às raízes (no sentido de retorno a uma essência), é muito distinto do projeto poético/estético da *negritude*. Se há, como Stuart Hall sugere, uma relação entre projeções teóricas e identidade cultural negra, talvez se encontre nas práticas culturais negras, deslocadas de sua percepção como mero lazer, por exemplo, o samba-rock, mesmo sem garantias, mais uma possibilidade para avançarmos na análise e crítica da cultura política negra, no Brasil e na diáspora.

Palavras-chave: práticas culturais negras; *décalage*; articulação; samba-rock.

1 Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar - São Carlos – Brasil - diasporizando@gmail.com
 2 Universidade Federal do Tocantins (UFT) – Tocantinópolis – Brasil – sousa_karina@yahoo.com.br; sou-sakarina@mail.uft.edu.br

Dance, sing, create, in the rhythm of freedom

Abstract: *From the mobilization of the African diaspora as an analytical category, supported by Senghor's concept/practice of *décalage*, res-meaning by Edwards, and in Du Bois' speculations about the meaning and power of aesthetics as a vehicle for both criticism of modernity and possibility the institution of a black subjectivity, the article makes it possible to claim another formal framework in the investigation of black cultural policy. Whether in the period considered as "classic" by literature for black cultural policy (everything that is before the 20th century), or in the modern and postmodern period (20th century onwards).*

Another analysis of the "articulations"/black cultural productions, can offer a formal framework of analysis that, because it is not based on ideas of inversion, authenticity, nation and/or return to roots (in the sense of returning to an essence) is very distinct from the poetic/aesthetic project of blackness. If there is, as Stuart Hall suggests, a relationship between theoretical projections and black cultural identity, perhaps it is found in black cultural practices, displaced from their perception as mere leisure, for example, samba-rock, even without guarantees, yet another possibility for to advance in the analysis and criticism of black political culture, in Brazil and in the diaspora.

Keywords: *black cultural practices; *décalage*; articulation; samba-rock.*

Sua "dança" consistia em um movimento giratório peculiar, o cotovelo subindo e descendo em cada curva, com um passo gaguejante ocasional que lhe permitia deslizar para a esquerda e para a direita. Foi uma personificação deliberada do ritmo de cada música: cada baterista entrevistado que tocou com Monk disse que ele gostava de se levantar para dançar e definir o ritmo; era uma forma de reger que exigia total atenção do baterista³ (Robin e Kelley, 2009).

A citação anterior se refere ao significado e usos da palavra "*Epistrophy*" (epístrofe), que dá nome a uma gravação de Thelonious Monk (1917-1982), que

3 "His 'dance' consisted of a peculiar spinning move, elbow pumping up and down on each turn, with an occasional stutter step allowing him to glide left and right. It was a deliberate embodiment of the rhythm of each tune: Every drummer interviewed who played with Monk said that he liked to get up to dance in order to set the rhythm; it was a form of conducting that required complete attention from the drummer." Robin D. G. Kelley, *Thelonious Monk: The Life and Times of an American Original* (New York, Free Press, 2009), p. 69. Epub.

registrou os direitos autorais da música em 2 de junho de 1941, e é co-creditada a Kenny Clarke. De acordo com Kelley (2009), a gravação se tornou uma referência do estilo musical Bebop⁴. Monk, além de ser conhecido como um dos precursores do Bebop, despertava o interesse do público pela sua habilidade em conjugar a dança e a música em suas apresentações⁵. No entanto, o nosso interesse mais direto se associa à relação entre a origem etimológica da palavra e a cultura expressiva negra⁶.

“Epistrophy”, em grego, significa retornar e se refere a um dispositivo literário em que uma palavra ou expressão é deliberadamente repetida no final de sucessivas frases, orações ou versos. Para Kelley (2009), este procedimento se encontra na melodia de Monk e Clarke como uma encenação da epístrofe em que a melodia principal é construída de frases repetidas nas quais a linha melódica gira sobre si mesma. É, igualmente, tentador pensar epístrofe, não apenas como figura de linguagem, mas como uma palavra para a pequena dança incomum (pode se dizer uma “virada swingada”) que Monk costumava fazer durante seus shows, levantando-se e deixando o piano enquanto seus acompanhantes solavam (Kelley, 2009; Edwards, 2017). Para Stuckey (1987), a dança de Monk encontra paralelo nas cerimônias religiosas afro-norte-americanas, incluindo os funerais, nos quais músicos, depois de marcharem solenemente para o túmulo, junto com parentes e amigos do morto, voltavam com um humor diferente, dançando “danças individuais e diversas”⁷.

Ao comentar as polêmicas em torno da *performance* de Monk, Edwards (2017: 21) observa que “há algo na harmonia cromática oscilante de ‘Epistrophy’

4 De acordo com Vidossich (1975: 75), o *bebop* surge no contexto da segunda guerra mundial que polarizou as atenções da nação estadunidense. Músicos foram escalados para a guerra para servirem o exército ou para integrar as bandas das Forças Armadas. No mesmo período em Nova York, alguns jazzistas desenvolviam novas experiências musicais, como Charlie Parker e Dizzie Gillespie, a produção que surgiu daí recebeu o nome de bop. O bop se afastava das tradições do jazz de Nova Orleans e de Chicago principalmente pela inclusão da guitarra elétrica. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TL_7QoKYfiw>. Acesso em: 10 fev. 2021.

5 No vídeo, Monk executa “Epistrophy”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NZc3AoBkgWU>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

6 Disponível em: <<https://www.bohemiabop.cz/post/epistrophy-1941-clarke-monk--christian>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

7 Esses grupos são caracterizados como “a traditional brass-band parade performed in African American communities in New Orleans. The brass band makes up the first line, and the dancing crowd that accompanies it, many waving umbrellas or handkerchiefs, are known as the second line” (Gibson, 2013: 110). Em Nova Orleans, os músicos dos Second Line Groups realizam, até os dias atuais, apresentações relacionadas à morte de um músico ou membro importante da comunidade, que marcam um dos eventos mais importantes daquele grupo, esses muitas vezes resultavam em funerais com bandas de *jazz* (Celestian e Waters, 2018: 06).

em particular que parecia estar em paralelo ou repetida em seus movimentos físicos”, e continua:

O que é sugestivo para mim aqui é a sensação de um dispositivo formal que, levado para outro meio, fornece a base da inspiração, a célula sintática para uma melodia, que é então ecoada em outro meio (o corpo em movimento, e até mesmo “uma forma de reger”, enquanto outros músicos assistem à coreografia). Epístrofe, então, pode ser um nome para uma curva ou *troping* (na literatura uma palavra, frase, imagem que são usadas para um efeito não usual ou efeito interessante) que, ao virar, tem a tendência de pular a trilha de um meio para outro. O ponto principal é que a interface pode ser cruzada em qualquer direção.

Dentre as observações de Edwards (2017), interessa-nos principalmente a ideia de que a interface, isto é, o dispositivo de ligação entre sistemas ou de seus componentes, orienta-nos a pensar as práticas expressivas negras, tanto em conexão e compartilhamento quanto em sua autonomização em relação aos espaços identificados como negros. Podemos citar, por exemplo, os chamados bailes *Blacks*, nos quais a dança conecta um estilo musical denominado, no Brasil, como samba-rock. Esse sistema de interfaces produz, por exemplo, em torno desse estilo, questionamentos, como: o que vem a ser samba-rock? É um estilo musical? É um estilo de dança? É um movimento cultural? (Macedo, 2002).⁸

Quando questionado sobre se o que seria o samba-rock, nos termos de Macedo (2002), um de nossos entrevistados – Santa Maria⁹ – é enfático: “para mim, para nós [para mim e para Dani – sua parceira de dança e também professora de samba-rock], é uma cultura, uma cultura que junta a música com a dança, e estilos de roupa, estilo de vida” (entrevista concedida em 28 de junho de 2018). Enquanto Macedo, com base em seus entrevistados, músicos e DJs, observa que a ênfase na dança ou na música se deve às diferenças de lugar e interesses dos sujeitos envolvidos (dançarinos, músicos, djs, professores de dança, donos de academia, membros dos clubes), e completa:

Parece-nos que aqui caberia bem a expressão utilizada no título de uma obra organizada pelos historiadores Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1984),

8 Hora de “trancar” os braços; horda de dançar samba-rock. Disponível em: <<https://www.n-a-u.org/macedosambarock.html>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

9 Carlos Eduardo Santa Maria participa, desde a sua infância, das atividades realizadas pelo Grêmio Recreativo e Familiar Flor de Maio, localizado na cidade de São Carlos/SP, é dançarino e professor de Samba-Rock no interior e na capital do estado de São Paulo, representando uma das figuras mais reconhecidas entre os organizadores de bailes e amantes do Samba-Rock. Santa Maria foi o principal interlocutor, dentre os entrevistados, da pesquisa de doutorado que sustenta o artigo.

A Invenção das Tradições, como a ideia presente. O que se evidencia nas falas acima é a tentativa de criar uma história legitimadora e uma tradição para o que se denomina “samba-rock”. Uma história enfatiza a dança e, a outra, a música. Para esses historiadores não importa que a história seja verdadeira ou não, mas sim que faça sentido para os indivíduos envolvidos, evidenciando uma ligação da manifestação cultural com um período histórico passado ao mesmo tempo em que a “história contada” explicita vínculos com o presente. Em suma, um processo de invenção de tradição. Disponível em: <<https://www.n-a-u.org/macedosambarock.html>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

Em uma perspectiva distinta a de Macedo (2019) quando a questão dos estilos de dança e música são apreendidos em termos da categoria analítica diáspora africana como uma “tradição”, eles podem ser lidos na chave de suas ressignificações históricas. Então, caberia outra pergunta, por exemplo: Como a noção de diáspora africana nos possibilita visitar as práticas como a dança e a música, dispositivos de ligação, produzidos fora do contexto africano, por populações negras espalhadas pelo globo?

O samba-rock, entendido por nós como uma forma de *décalage* – permite que pensemos sobre o que é importante dizer, por hora, em relação à noção de *décalage*, já que ela se refere tanto ao deslocamento no espaço ou no tempo quanto à discrepância entre teoria e prática¹⁰.

Nosso objetivo, portanto, é, ao deslocar o samba-rock de sua caracterização, meramente como lazer ou entretenimento, de um grupo específico, ou como uma invenção de tradição, considerá-lo como uma prática vernácula cultural negra que guarda relação com as primeiras formas de expressão das culturas africanas e sua *décalage*. Esse movimento permitiria, por um lado, uma atualização em relação ao estatuto epistêmico da contribuição de W. E. B. Du Bois, em especial em relação ao significado da música, e, por outro, o uso contemporâneo de sua obra para pensarmos um aspecto da especificidade da contribuição africana e de sua diáspora: a dança.

O artigo, portanto, está organizado da seguinte forma. Primeiro, ele retoma de forma breve o debate contemporâneo sobre a obra magna “*The Souls of Black Folk*” (1903)¹¹, argumentando, com base em seus leitores e analistas, que a música é um componente central no projeto epistêmico de W. E. B. Du

10 Disponível em: <<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/>>.

11 Após a primeira edição, seguiram-se várias outras em língua inglesa. A publicação em língua portuguesa foi intitulada “As almas da gente negra” e é da Lacerda editores, 1999, com tradução de Heloisa Toller Gomes. Ao longo do texto, faremos referência à Souls ou Almas.

Bois¹². E, também, perseguimos um questionamento que o acompanhou a vida toda, e que era visível, desde seu encontro com Frantz Boas, em 1906, mas que reaparece formulado em *Dusk of Dawn: The Autobiography of a Race Concept* (1940), quando Du Bois, ao se referir novamente à África, ou mais precisamente com a sua origem africana, repete a pergunta: O que há entre nós que constitui um laço que eu posso sentir melhor do que posso explicar?

Interessa, portanto, e este é o terceiro movimento do artigo, os aspectos de sua contribuição que nos permitam tanto traçar alguns desdobramentos contemporâneos de seu uso e contribuição epistêmica quanto a maneira como ela tem estimulado uma ampla literatura que requalifica as práticas vernáculas da cultura expressiva negra, como, por exemplo, o samba-rock. Para isso, o artigo apresenta reflexões parciais de duas pesquisas, sendo que a primeira resultou em uma tese de doutorado intitulada “Corpo, transnacionalismo negro e as políticas de patrimonialização: as práticas expressivas culturais negras e o circuito afro-diaspórico”; e a segunda no trabalho intitulado “*Intelectuais e ativistas em movimentos: a construção do transnacionalismo negro no século XX*”¹³.

Du Bois e as metamorfoses da música dos escravos

No último capítulo de *Souls*, intitulado “*As Sorrow Songs*”¹⁴, Du Bois relembra “que os escravos cantavam durante o trabalho, nas igrejas desmanteladas, reunidos em frente aos seus casebres nos domingos e feriados, ou nas praças públicas e periferias das cidades como Nova Orleans e St. Louis, renovando e reavivando sua memória musical com batidas de tambor, gritos e danças” (Du Bois, 1999: 297, nota n. 1). Para o autor, as canções de dor são o resultado tanto do processo de privação de liberdade como consequência da escravização quanto da perda parcial dos referenciais linguísticos e simbólicos que estão na base da formação cultural de um grupo e/ou povo. Na experiência de exílio e opressão, os escravizados africanos não perderam o contato com sua música.

As interconexões entre as práticas culturais negras norte-americanas, caribenhãs, latino-americanas são recorrentemente apontadas na literatura especializada, no entanto, elas também demarcam as suas diferenças, ao construir e

12 Existe contemporaneamente uma vasta literatura sobre as contribuições inovadoras de Du Bois para diferentes disciplinas científicas – deslocando-o de uma posição de um Scholar Denied (Morris, 2015) pelo racismo acadêmico e científico –, identificando-o como um dos mais influentes intelectuais de seu tempo, como demonstra os inúmeros autores que passaram a analisar sua contribuição para a filosofia e filosofia política (Appiah, 2014; Gooding-Williams, 2009; Reed, 1998; Miles, 2000; 2003); sociologia (Gilroy, 2001); Morris, 2015), educação; crítica literária (Gates Jr. e Appiah, 2003; Gikandi, 2005).

13 Conforme processo Fapesp 2016/24075-8.

14 Literalmente, as canções de dor que assumem as variantes work songs, slave songs.

reconstruírem interfaces articulando elementos de vários estilos de dança e música que nossos corpos retraduzem no movimento entre lembrar, uma viagem ao passado, e repetir uma viagem em direção ao futuro em que novos sentidos são atribuídos aos indivíduos que pertencem às diferentes comunidades de experiência negras espalhadas pelo globo. Desta forma, as comunidades criadas no espaço da *plantation* continuam essenciais na concepção das artes africanas e afro-americanas, como a dança¹⁵ [tradução livre] (Glass, 2007: 31).

Quadro 1: Estilos de dança e música

Estilos Africanos		PERÍODOS				
Semba Masemba Ring Shout Batuques		Pré-abolição			Pós-abolição	
		1600	1700	1800	1900	
ESTILOS	Estilos Caribenhos	Callipso	Merengue	Cumbia	Reggae Salsa Mambo	Samba- Rock/ Sambalanço/ Suingue
	Estilos Sul-Americanos	Batuques	Lundu	Samba	Swing Bossa Nova Pagode	
	Estilos Norte-Americanos	Ring Shout Bamboulas	Works songs Spitirual	Blues Jazz	Swing Bebop Rockabilly Rock and Roll Hip Hop	

FONTE: autores

Quando nos referimos ao caso norte-americano, a leitura de Souls nos permite identificar dois momentos (antes e depois da escravidão) e algumas etapas no desenvolvimento da música que atravessaram os oceanos com os africanos. Entre 1830, quando a nação é surpreendida ao tomar conhecimento da *Fisk Jubilee Singers*¹⁶, e em 1871, quando elas passaram a ser conhecidas

15 Such slave communities were crucial in fostering African and African American arts like dance.

16 Fisk Jubilee Singers é um dos primeiros e mais famosos grupos vocais negros, conhecido pela execução do que foi inicialmente chamado de canções de escravos e mais tarde tornou-se conhecido como *spirituals* afro-americano. O grupo de nove membros – cinco mulheres e quatro homens – embarcou em uma turnê nacional que inicialmente teve dificuldades. À medida que a turnê mudou para o Nordeste, o grupo começou a ganhar reputação entre o público branco e negro, não apenas pelas vozes incríveis de seus membros, mas também por suas seleções musicais. Os *Fisk Jubilee Singers* frequentemente cantavam *spirituals* que raramente eram ouvidos fora das igrejas ou lares negros, tratavam de canções religiosas e inspiradoras nascidas da experiência afro-americana. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Fisk-Jubilee-Singers>>. Acesso em: 09 fev. 2021.

para além das fronteiras norte-americanas, cruzando o oceano com os *Fisk Jubilee Singers* e sendo ouvidas pela rainha Vitória do Reino Unido e pelo Kaiser Guilherme II. Ao final de sete anos de apresentações, internas e externas, com o recurso arrecadado, surgiu a *Fisk University*. Na sequência de sua argumentação, em uma terceira fase, Du Bois (1999: 303-304) propõe uma distinção fundamental entre músicas que podem ser classificadas como africanas e aquelas que resultam de uma mistura “*entre música negra com música escutada na terra adotiva*”.

E conclui:

O resultado é ainda distintamente negro, e o método de mistura, original, mas os elementos são tanto negros como caucasianos. Poder-se-ia prosseguir e encontrar uma quarta etapa nesse desenvolvimento, onde as canções da América branca mostram-se distintamente influenciadas pelas canções de escravos, ou incorporaram frases musicais completas da melodia negra, como ‘Swance River’ e ‘Old Black Joe’. Lado a lado com o crescimento, vieram também as adulterações e as imitações – as minstrel songs¹⁷, muitos dos hinos gospel¹⁸ e algumas das coon songs¹⁹ contemporâneas – uma massa musical em que o novato pode perder-se com facilidade, sem jamais encontrar as melodias negras verdadeiras” (Du Bois, 1999: 304).

A pergunta, então, é a seguinte: O que são essas canções e o que elas significam? “As canções são, na verdade, o resultado da seleção de séculos; a música é mais antiga que as palavras e nela podemos rastrear aqui e ali, sinais de seu desenvolvimento”, como Du Bois (1903; 1999) nos responde, e complementa “essas canções são a mensagem que o escravo articulou para o mundo”. Para além das especulações comuns que conectam as Sorrow songs com as origens dos Spiritual, Jazz, Bep bop, entre outros estilos musicais e de dança, a retomada contemporânea da perspectiva de Du Bois (1903) tem se constituído em um facho de luz (*beam of light*) como na poesia musicada nos lembra Djavan.

Um facho de luz/Que a tudo seduz por aqui/Estrela cadente reluzente/
Sem fim/E um cheiro de amor/Empestado no ar a me entorpecer/

17 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H9oDpgOX5nU&list=PLEPbiuo-hGr_jCjDZboDiAvYluUsvxlCq&index=3>. Acesso em: 10 fev. 2021.

18 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X6EwFgZAM2g&list=PLEPbiuo-hGr_zFFoamfSFXxx63afSama-8&index=2>. Acesso em: 10 fev. 2021.

19 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VsRKA2bV_GU> e <<https://maxhunter.missouristate.edu/songinformation.aspx?ID=1020>>. Acesso em: 06 fev. 2021.

Quisera viesse do mar e não de você/Um raio que inunda de brilho/Uma noite perdida.../A me endoidecer Quisera estivesse no mar e não em você/Porque seu coração é uma ilha/A centenas de milhas daqui. (Album Seduzir, 1981).

Du Bois nos oferece uma outra interpretação para o significado das contribuições das populações da África que atravessaram os mares para construir o mundo contemporâneo, deslocando-a do enquadramento (modelo) teórico que retirou sua agência criativa ao inscrevê-la no mundo da natureza (racializando-a) como “povos” sem história; como alternativa, ele demonstra que mesmo antes do termo racismo adquirir o seu sentido atual, seus fundamentos já orientavam estratégias políticas deliberadas que impediam a ciência da época de considerar a “mensagem” que ele repete em *Souls*. Daí a importância de rever o estatuto epistêmico de suas proposições, articulando-o às práticas das culturas negra na e da diáspora africana.

Música e a ancestralidade reconfigurada

Quanto ao estatuto epistêmico das proposições, de Du Bois, Miles (2000; 2003) e Sundquist (1996) estabelecem os parâmetros da discussão. O primeiro, ao dissecar a estratégia teórica-metodológica de Du Bois, identifica que lembrança e repetição são fundamentais, já que o laço que une as seções do texto como um todo é a repetida colocação de partituras musicais antecedendo cada capítulo sem o acompanhamento da lírica. Um procedimento um tanto quanto incomum quando se considera que, em geral, as epígrafes servem para resumir o sentido do tema ou assunto que será tratado ou situar a motivação da obra. Não é o caso da estrutura formal de *Souls*; sobre isso, Miles (2000) observou o seguinte:

Difícilmente escapa à observação, mesmo da leitura mais superficial da obra, que o laço que une todas as seções deste texto é nada menos do que a repetida colocação de Du Bois da música barrando o caminho para cada capítulo. Na verdade, essas passagens não permitem uma admissão direta ao texto, precisamente porque foram elaboradas com materiais nem sempre familiares à crítica textual. Os compassos musicais que precedem o “texto propriamente dito” não são textuais como tais e não se entregam a serem lidos da mesma forma que o resto do texto pode ser lido.

Para Miles (2000), Du Bois, ao repetir o mesmo procedimento na transição entre os capítulos, tinha a intenção de fazer o seu leitor lembrar que a música

antecede a palavra (a lírica). E, portanto, enquanto a lembrança seria uma viagem em direção ao passado para não o esquecer, em especial os sons e cantos dos escravos que estabeleceriam os vínculos com a África, a repetição indicaria uma viagem em direção ao futuro, permitindo sempre novas atribuições de sentido.

Du Bois, por exemplo, em cada uma de suas quatro autobiografias principais, repetiu a história sobre a “avó do seu avô”, que costumava cantar uma velha canção banto ou bantu, não traduzível para o inglês: *Do ba-na co-ba, me ge-me, me ge-me! / Ben d’nu-li, nu-li, nu-li, nu-li, den d’le*. Ela foi transmitida de geração em geração e “nós a cantamos para nossos filhos”, nos diz ele, “sabendo tão pouco quanto nossos pais o que suas palavras podem significar, mas conhecendo bem o significado de sua música” (Edwards, 2003: 56).

Para Sundquist (1996, introdução), o uso teórico que Du Bois fez dos enigmáticos compassos da música infundiu uma rica experiência na forma de autobiografia, história política e ensaio social com um poder comparável ao dos Griots africanos, os genealogistas comunais e historiadores, que “cantam” os eventos históricos de seu povo tanto incitando a lembrança quanto repetindo-os de forma renovada, permitindo novas interpretações e sentidos.

Uma releitura possível da perspectiva metodológica de Du Bois seria como um “Griot” contemporâneo que, deslocado de suas origens, capturou o legado do espírito (a mensagem) do africano escravizado e, posteriormente, do negro, em condições racializadas que negavam a sua humanidade e capacidade, ao considerar a música como forma de expressão e fonte, por um lado, para compreensão do que “permaneceria” africano e *não facilmente traduzível e*, por outro lado, o lugar de produção de novos sentidos na terra “adotiva”. Du Bois, ao identificar uma continuidade (res)significada da mensagem do africano naqueles que foram transformados em negros nas novas condições, quando se considera a *color line*, ontologia e epistemologia, são indissociáveis para o desvendamento das articulações da diferença constitutiva do encontro entre as culturas africanas e caucasianas.

Ao se constituir como filósofo, historiador, crítico cultural e sociólogo das vidas anônimas dos desconhecidos e da gente negra comum de cujo trabalho surgiram a geração atual e os primórdios de uma perspectiva científica e política transnacional da cultura negra, Du Bois, na visão de Sundquist (1996: 16), estabeleceu a coerência da cultura afro-americana como um conjunto de valores e expressões que não foram aniquilados pela escravidão, mas nutridos por sua “voz no exílio”.

A África, portanto, foi ao mesmo tempo uma fonte de identidade genealógica, um complexo de Estados-nação em potencial lutando pela libertação do domínio colonial e um sistema semiótico intrigante que se estendia para além das fronteiras continentais para definir a negritude²⁰ como um dos desdobramentos contemporâneos mais impactantes do encontro colonial.

A décalage das culturas das negras

As repetições de Du Bois parecem se constituírem em uma estratégia epistêmica na qual as partituras com seus compassos musicais serão acompanhadas pelo desenvolvimento de líricas; os textos escritos, compatíveis com o desenvolvimento das lutas de uma comunidade que foi marcada pela clausura em sua experiência no Ocidente. A transição entre a condição de escravizado em direção à liberdade, que se deseja conquistar, será marcada, por um lado, pela maior ou menor consciência dos mecanismos de regulação jurídico-político que informam o social após a abolição e, por outro lado, pelas estratégias do próprio grupo cujos ritmos estarão sempre condicionados pela dialética dos conflitos que atravessam a sociedade mais ampla com impactos e interferências nas possibilidades de comunhão da comunidade de experiência em direção à liberdade.

Para Miles (2000), Du Bois, ao imaginar condições culturais ideais, em que a cor da pele não seria um dado relevante para posicionar hierarquicamente uma pessoa, pretendia demonstrar que a música (e a arte negra em geral) poderia levar tanto ao desvendamento dos mecanismos que transformaram negros e africanos em estranhos racializados no e pelo Ocidente quanto ao reconhecimento de suas contribuições à cultura mundial e à humanidade. Existiria, portanto, um caminho peculiar traçado por Du Bois para que a arte negra (não só a música, mas a dádiva do espírito no seu conjunto) pudesse se manifestar em sua *quase* plenitude.

Em relação ao espírito, Gikand (2005), por exemplo, considera que um dos principais temas de *Souls* se refere a como as tentativas dos povos negros, de chegar à consciência de si mesmos, como sujeitos modernos, eram constantemente frustradas por ideologias e práticas racistas. Ideologias e práticas que ganharam maior visibilidade no período pós-abolição da escravatura, nomeado

20 Usamos aqui o termo *negritude* do modo como ele tem sido apropriado livremente para se referir às manifestações, por exemplo, da cultura negra no Brasil – e não no sentido em que ele surgiu em 1935, no número 3 da revista *L'étudiant noir* na França.

como Reconstrução da América, período que fora interrompido pelo sistema legal Jim Crow²¹, no sul dos EUA.

O novo caminho acerca da moderna identidade negra nos termos de Du Bois seria, portanto, a sua retirada do exílio imposto pelas noções europeias dominantes de verdade, beleza e moralidade que o definiram desde o iluminismo como portador de uma consciência infeliz, como uma marca do seu fracasso em cumprir o mandato da modernidade e da modernização. Contra essa proposição, Gikandi (2005) argumenta que:

Du Bois parecia acreditar que na arte, e especialmente no que ele via como a natureza essencialmente artística do africano, poderia ser encontrada uma saída significativa da prisão da racionalidade, um desvio para uma consciência feliz, por assim dizer. Assim, em vez de ver as questões da arte e da política separadas na mente de Du Bois, a África – e as formas estéticas que gerou – forneceram um recurso importante no desenvolvimento de uma crítica da modernidade.

É, portanto, na crítica estética da narrativa da modernidade que advoga a verdade apenas como cognição que se encontraria tanto a possibilidade de uma reconceitualização indireta da política e do significado do político quanto a marca da ausência de um domínio verdadeiramente político nas sociedades modernas projetadas pelo discurso iluminista.

Como essas questões se relacionam com o transnacionalismo negro e a diáspora africana? Como interpretar a experiência de “exílio” nas propostas de deslocamento e reposicionamento do corpo negro no discurso, com base na expressão de Carmichel “*black is beautiful*”²²? Estaria em curso a construção de um circuito de cultura negra diaspórica no continente americano e para além dele?

21 O nome dado ao período tem origem na primeira dança produzida pelos negros, que foi performada por um dançarino branco e então passou a ser amplamente conhecida naquele país. “In the plays mentioned, Negro roles had been incidental, and the dances had been performed as entracte stunts. “The first performer of a song and dance, that is, of a sketch in which the darky performer was sufficient unto himself and was deprived of any support from persons of another complexion, seems to have been “Jim Crow” Rice”. The story of Rice, a white actor, seeing a lame Negro groom singing and dancing, has been told a retold in many different versions. Supposedly coping the exact posture, movements, and song of the old Negro, T. D. Rice performed Jim Crow in blackface in the late 1820’ with resounding success. [...] Rice, then rather than giving audiences a true picture of Negro dance, may have created the first clear-cut, long-lasting caricature of that dance: that grotesque, shuffling, peculiar, eccentric, jumping loose-limbed, awkward, funny and, of course, rhythmic dance. The effect of Rice’s stereotype was so strong that Issac Goldberg later wrote, “Rice’s ‘Jim crow’ gave to our stage a type and to our language a striking phrase that ever after was to stigmatize our physical and psychic segregation of the Negro” (Emery, 1972: 183-185).

22 The phrase “black is beautiful” referred to a broad embrace of black culture and identity. It called for an appreciation of the black past as a worthy legacy, and it inspired cultural pride in contemporary black achievements.

A *First Pan-African Conference*, realizada em Londres, em 1900, é constantemente lembrada como um marco importante de reunião de homens e mulheres de origem africana de diferentes partes do globo, em especial, enfatizando a sua dimensão política apartada de seu significado cultural. Destaca-se recorrentemente sua menção ao discurso de Du Bois dirigido às nações do mundo no qual ele articulou o significado da *Color Line*²³ como o problema do século XX. Entretanto, parece-nos fundamental argumentar que a linha de cor não se restringia aos aspectos econômicos e políticos que atravessavam a experiência dos povos não-brancos frente ao colonialismo. Especificamente em relação aos povos de origem africana a perspectiva de Du Bois era direcionada ao estabelecimento de um tipo de intervenção em direção à criação de estratégias de superação dos seus impactos.

Os inúmeros eventos, exposições, congressos pan-africanos, encontros de intelectuais e artistas negros, que passaram a ocorrer desde 1900, pavimentaram um caminho que possibilitou, em outubro de 1965, que Shepperson²⁴, em uma intervenção intitulada “*The African Abroad or The African Diaspora*”²⁵, abrindo um novo horizonte de expectativas para uma releitura da experiência dos africanos e seus descendentes na chave da diáspora africana. O painel em que ocorreu a apresentação fora organizado por Joseph Harris²⁶, no Congresso Internacional de Historiadores Africanos no *University College*, em Dar es Salaam.

Para Harris²⁷, em seu desenvolvimento, a diáspora africana pode ser lida com base em dois momentos. O primeiro, que se estenderia aproximadamente até os anos 1960, que ele denomina de *diáspora involuntária* – em função dos diferentes tráficos, internos e externos, que assolaram as populações africanas – e, posteriormente, aquele período que ele denomina de *diáspora mobilizada* – em que as capitais, e grandes cidades, das principais potências ocidentais, passaram a ter uma crescente presença de africanos de diferentes origens étnicas, credos religiosos e orientações políticas. Este tipo de circulação e/ou fixação tem facilitado e potencializado o desenvolvimento de redes que ele denomina

23 W. E. B. Du Bois. To the Nations of the World. In: W. E. B. Du Bois: A Reader, ed. David Levering Lewis (New York: Henry Holt, 1995), 639. See also Lewis, W. E. B. Du Bois: Biography of a Race, 1868–1919 (New York: Henry Holt, 1993), 246–251.

24 SHEPPERSON. The African Abroad or the African Diaspora. In: RANGER, T. O. *Emerging Themes of African History*. Nairobi, East African Publishing House, 1968, pp. 152-76.

25 O africano no exterior ou a diáspora Africana.

26 HARRIS, Joseph E. Introduction to the African Diaspora. In: *Emerging Themes*, 146-51; e Harris, “The International Congress on African History, 1965”, *Africa Forum* 1, n. 3 (inverno, 1966): pp. 80-84.

27 O texto de abertura do presente Dossiê é a comunicação de Joseph Harris apresentada à Terceira Conferência Bienal da *Association for the Study of the Worldwide African Diaspora (ASWAD)* – Rio de Janeiro, Brasil entre 5 a 7 de outubro de 2005, que gentilmente nos autorizou sua publicação.

de internacional, e que nós, 50 anos depois, podemos denominar de transnacionais, de ligações entre a África com suas diásporas. A efetividade destas redes transnacionais da *diáspora africana mobilizada* tem permitido a ampliação pelos descendentes de africanos de uma consciência da identidade de suas raízes, de suas habilidades ocupacionais e de comunicação, *status* social e econômico, e acesso a entidades de tomada de decisão em seu país anfitrião.

Concordamos que esse emaranhado de referências e influências, como propôs Edwards (2003), atue como o *background* do uso de *diáspora* como um termo de análise que permite explicações para as formações transnacionais negras que levam em conta suas diferenças constitutivas, os desafios políticos da organização do “africano no exterior”. Para o autor, a categoria analítica diáspora africana, ao mesmo tempo, permitiria um olhar sobre as práticas das comunidades que se auto-classificam, ou são classificadas como negras e, também, não se confundiria com o *frame* (modelo) presente em Gilroy (2001). O que está em discussão, portanto, para Edwards, seria analisar a diáspora africana menos como movimentos geoespaciais discretos ou momentos históricos e mais como um conjunto de práticas.

A crítica de Edwards (2003) à Gilroy (2001) é em relação à moldura oceânica oferecida pelo Atlântico Negro que, como um *frame* (modelo), por vezes, em função do seu uso, confundir-se-ia com a própria noção de diáspora africana, restringindo-a geoespacialmente. O autor, embora reconheça a inovação e o valor da proposição de Gilroy, no contexto de sua formulação, argumenta que a abstração do modelo impediria o uso analítico da noção de diáspora africana. Ao propor uma leitura alternativa, Edwards (2003) recorre, primeiramente, ao discurso proferido por Du Bois na sessão final da *First Pan African Conference*, organizada por Henry Sylvester Williams, em 1900, intitulado “Às Nações do Mundo” para enquadrar a noção da “*color line*”, não nos debates dos EUA e lutas pelos direitos civis, mas considerando que ele se dirige às “nações do mundo. Ou, como Du Bois sublinharia repetidamente nos anos seguintes, o “problema do negro”, nos Estados Unidos, é apenas uma “fase local” de um problema muito maior: “a linha de cores envolve o mundo” (Du Bois, 1906)²⁸.

Edwards (2003), também, observa que o cosmopolita Alan Locke, professor de filosofia da *Howard University* e um dos mentores do “*The New Negro*”, afirmou na introdução de sua antologia²⁹, de 1925, que o nome atribuído ao movi-

28 Du Bois, 1906) “The Color Line Belts the World,” *Collier’s Weekly* (October 20, 1906): 30, collected in W. E. B. Du Bois: *A Reader*, 42.

29 A publicação organizada por Alain Locke é a versão expandida do número especial da revista *Survey Graphic* de março de 1925, transformando-se no mesmo ano na publicação “*The New Negro: Voices of the Harlem Renaissance*.”

mento era em parte uma alusão ao “novo internacionalismo” do Negro. Neste, Locke (1997) acreditava ser um dos poucos “canais construtivos” para a emergência de instituições culturais negras além dos “horizontes apertados” do racismo e da segregação nos EUA ao final da Primeira Guerra Mundial (prefácio).

Por fim, Edwards (2003) argumenta que uma atenção específica para o período subsequente à guerra demonstra que a constituição de uma “arena internacional” era o único ponto comum e condutor constante no trabalho dos intelectuais negros do período, independentemente de sua visão ideológica, seja Du Bois ou Marcus Garvey, seja Jessie Fauset ou WA Domingo, seja Claude McKay ou Lamine Senghor. Ao trabalhar com Leopold Senghor e Stuart Hall, ele introduz a forma como seu conceito de *décalage* permite pensar a *diáspora enquanto uma prática*.

De Senghor³⁰ ele retoma a ideia de que “apesar das aparências, a diferença entre negros americanos e negros africanos é mais tênue. Na realidade, envolve uma simples *décalage* – no tempo e no espaço”. Lendo, segundo o autor, à contrapelo, ele sugere que:

O *décalage* diaspórico negro entre afro-americanos e africanos não é simplesmente distância geográfica, nem é simplesmente diferença em evolução ou consciência; é, isto sim, um tipo diferente de interface que pode não ser suscetível de expressão na terminologia opositiva de “vanguarda” e “retaguarda”. Em outras palavras, *décalage* é o âmago daquilo que precisamente não pode ser transferido ou intercambiado, os vieses impregnados que se recusam a passar para o outro lado quando alguém atravessa a água. É um cerne mutante de diferença; é o trabalho das “diferenças dentro da unidade”, um ponto inidentificável que é incessantemente tocado, dedilhado, pressionado (Edwards, 2017: 70).

Como na descrição de um dos entrevistados, Hickey é afro-americano residente nos Estados Unidos da América e relata quando da sua primeira visita à cidade do Rio de Janeiro, em que são enfatizadas as similaridades, mas a diferença estaria “envolta no ar”:

“me lembro de uma experiência no Brasil, fomos ao Pão de Açúcar. E então, durante todo o caminho havia uma banda, eles me deram um instrumento. Não tenho certeza, acho que pode ser uma maraca, era como um

30 Leopold Senghor, “Problématique de la Négritude” (1971), em *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel* (Paris: Seuil, 1977), 274.

instrumento de percussão, quase como um maraca, mas não sei o nome disso. e ... ok. Comecei a tocar e automaticamente fui, você sabe, seguindo o ritmo, como se estivesse no segundo e quarto tempo da música. Sim, eles ficaram impressionados como, oh, ele não é brasileiro, ele é americano, mas foi tudo perfeito e está enraizado em você. E então eu acredito que isso atravessa culturas, você sabe, fronteiras culturais. Eu acredito que há uma conexão envolta no ar³¹ (Charles Hichey entrevista concedida em 24 de fevereiro de 2019).

Ao trabalhar com Hall, Edwards (2003: 14) observa que a palavra articulação tem dois significados: “tanto ‘juntar’ (como nos membros do corpo, ou uma estrutura anatômica) quanto ‘dar expressão a’”. Ele sugere que o termo é mais útil no estudo do funcionamento da raça nas formações sociais quando é afastada desta última implicação, de um “vínculo expressivo” (o que implicaria uma hierarquia predeterminada, uma situação em que um fator faz outro “falar”), e em direção à sua etimologia como uma metáfora do corpo. O que significa dizer, por exemplo, que se articula uma junta? A conexão fala. Essa “fala” é funcional, é claro: o braço que se dobra no cotovelo para alcançar a mão do parceiro da dança, a perna que gira no quadril para dar o próximo passo.

A conexão do samba-rock com a África, por exemplo, aparece na fala de Santa Maria “[...] tá no nosso corpo tá embutido na história você nasce, já nasci dançando a negrada é isso, [...]você vai lá na África e [os] africanos né eles nascem [desde] criança...eles dançam” (entrevista concedida em julho de 2018).

A fala de Santa Maria indica tanto o ponto de ligação por meio do termo “embutido” em seu sentido conotativo, como algo que lhe constitui desde o nascimento, ou inculcado desde seu nascimento, e que você transporta ao atravessar a *middle passage*, e, ao mesmo tempo, o ponto de separação, mesmo você distante ao retornar, metaforicamente e imaginariamente, encontraria a ligação de forma inalterada por meio da dança dos africanos. A *décalage* forneceria um modelo para o que resiste ou escapa da tradução por meio da diáspora africana, isto é, se a “mensagem” foi trazida pelos africanos, ao mesmo tempo, que ela pode ser

31 [...] I remember one experience in Brazil, we went to Pao de Acucar. And so, all the way down they had a band that was playing, and they gave me, I gave him some instrument. I'm not sure, I don't want to call a maraca, but it was a, it just like a percustomer instrument, almost like a Maraca, but it has, I don't know the name of that. and... kay. You had said, okay and Bam was playing and I automatically went to, you know, moving the answer and I, I, I shook the instrument is like I was clapping on the second and a four beat and the musicians. Yeah. Well, I was amazed like, oh, he's not Brazilian, he's American, but he's already, it's all perfectly and it's ingrained in you. And so, I believe that goes across cultural, you know, cultural borders. I believe there is a connection back to air.

lembrada, em uma viagem ao passado, a sua repetição está sempre em direção ao futuro, a essa estranha “dualidade” da articulação. Ela direciona nossa atenção para a “estrutura antitética” do termo diáspora, sua intervenção arriscada.

Por fim, para Edwards (2003: 14), as articulações da diáspora exigem ser abordadas dessa forma, por meio de sua *décalage*. Paradoxalmente, é exatamente essa lacuna ou discrepância assustadora que permite à diáspora africana “dar um passo” e “mover-se” em várias articulações. A articulação é sempre um gesto estranho e ambivalente, porque, finalmente, no corpo é apenas a diferença – a separação entre ossos ou membros – que permite o movimento.

O samba-rock como uma prática transnacional e diaspórica

O samba-rock³², como um estilo musical e de dança, que pode ser apreendido enquanto um exemplo de *décalage* funde dois gêneros musicais – o samba “brasileiro” e o rock “americano” – em movimentos corpóreos que acompanham a melodia gerando um estilo novo como desenvolvimento de interfaces de diferentes ritmos produzidos na e pela diáspora africana. Não há consenso sobre as suas origens como observamos no depoimento de uma senhora de que ela nos informa que na época em que frequentava os bailes sediados por um clube social negro ela dançava *swing*. E prossegue dizendo que o samba-rock foi algo que “inventaram” depois. Esse mesmo termo – *swing* – será mencionado em outra entrevista realizada nos EUA, quando um interlocutor descreveu o termo por meio do estalar dos dedos e dos embalos, explicitando o *swing* como um tipo de ritmo, um balanço típico dos ritmos afro-americanos.

A dança em seu aspecto central, o fazer e desfazer-se dos enlaces entre os braços, acompanhados sincronicamente pelos pés em passos de quatro tempos, é uma combinação de repetição e inovação de movimentos nos quais os pares de indivíduos devem garantir o *swing* durante a performance. Desde seu “surgimento” o estilo se caracteriza pela aceleração dos movimentos do corpo dos pares e têm se destacado como combinações de elementos de um “jogo” que relaciona, passado e presente, produzido e reproduzido pelos participantes em novos deslocamentos. Ao mesmo tempo em que há uma remissão ao passado,

32 O samba rock expressa a fusão de ritmos e estilos musicais, optamos por apresentar das duas versões mais recorrentes, justamente para reafirmar esse caráter. A primeira seria em que Waldir seria o “verdadeiro” precursor do Samba-Rock, por conta da gravação, em 1957, de uma versão instrumental de *Rock Around The Clock*, de Bill Haley, em ritmo de samba (incluída no disco Chá Dançante #3, Copacabana)” (Oliveira, 2008: 57) e outra que aponta para a faixa de Jackson do Pandeiro – Chiclete com Banana (1959), que mesmo não tendo sido a primeira a ser gravada, é citada na quase totalidade dos textos que analisam o samba-rock, e ressignificada pelos praticantes como marco para o “Dia do Samba-Rock”.

por meio dos movimentos que o constituem enquanto uma prática que nos faz lembrar o ritmo das batidas dos tambores que marcavam as reuniões de escravos em New Orleans, St. Louis, ou nas senzalas brasileiras, a repetição de sua base pelos dançarinos pressupõe retornos incessantes com inovações nos giros dos corpos como se fosse possível estabelecerem diacronicamente as mudanças no estilo no tempo. Existem variações temporais e regionais na recepção e desenvolvimento do samba-rock que aparecem nas suas diferentes nomeações.

As diferenças regionais e as transformações pelas quais a prática tem passado nos informam que o termo [Samba-rock] foi adotado para nomear a prática conhecida por uma antiga geração de participantes dos bailes que a denominavam *swing*, *swing brasileiro*³³, *solto* ou ainda *sambalanço*³⁴. O que talvez seja o elemento comum, para além dos diferentes rótulos, é que na sua origem os indivíduos se reuniam nos quintais, ou outros espaços, das casas das famílias negras nos finais de semana e feriados, o que parece se constituir em uma prática que guarda similaridades, por exemplo, com a descrição de Du Bois no último capítulo de *Souls*, na qual os escravos reiteravam sua relação com a música e a dança.

Os salões dos Clubes Sociais Negros³⁵ (CSN) de São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, por um lado, são o prenúncio das mudanças econômicas e sociais estimuladas pelo processo de industrialização urbanização e, por outro lado, eles permitem observarmos as variações de rótulos e disputas em torno da prática do estilo. Por exemplo, no Rio de Janeiro ela era conhecida como *sambalanço*, em São Paulo como *samba-rock* ou *rock-samba* e Rio Grande do Sul como *suingue*³⁶.

As mudanças no ritmo, na aceleração do movimento que são indicadas pelas classificações do samba-rock como antigo, tradicional, moderno (ou *Nó*), se referem tanto às mudanças na velocidade com a qual os movimentos do corpo são realizados quanto indicam que os corpos dos praticantes estão atravessados

33 O Dicionário da História Social do Samba apresenta o termo *suingue* como um sinônimo do *Samba-rock* (Lopes, 2015: 208).

34 Essas nomenclaturas representam tanto as controvérsias estabelecidas entre os participantes dos bailes quanto as influências e origem do estilo.

35 Os Clubes Sociais Negros são espaços associativos do grupo étnico afro-brasileiro, originários da necessidade de convívio social do grupo, voluntariamente constituído e com caráter beneficente, recreativo e cultural, desenvolvendo atividades em um espaço físico próprio (Oliveira *apud* Escobar, 2010: 61). De acordo com a pesquisadora Giane V. Escobar “Em 29 de fevereiro de 2008, Oliveira Silveria e os integrantes da Comissão de Clubes Sociais Negros dos Estados do RS, SC, SP, RJ e MG elaboraram um conceito de Clube Social Negro” (Escobar, 2017: 236).

36 *Suingue*, segundo Kuschick (2013: 17) é a maneira com que os músicos rio-grandenses denominam a prática naquele estado. Ao que parece a grafia “*suingue*” surgiu nos cartazes de rua, anúncios de show ora abreviada-*suingue*- ora com a grafia em inglês – *swing* – nas capas dos discos.

pelas atualizações, sincrônica e diacronicamente, das condições de produção de sua sobrevivência material.

No Samba-rock antigo dos bailes promovidos CSN e das casas das famílias negras, os movimentos são guiados por um ritmo menos intenso, os enlaces entre os braços associados aos movimentos dos pés são mais simples, compondo um “jogo de corpo” que garante aos dançarinos o *swing* durante a execução do movimento que é realizado em quatro tempos em que no último passo um dos pés se desloca para atrás tocando o chão. Esse mesmo movimento está presente em uma das principais influências do samba-rock, o *swing* norte-americano. O estilo preza ainda pelo contato mais íntimo entre os dançarinos, respeitando-se as regras previamente estabelecidas no interior do clube e entre as famílias.

O samba-rock tradicional dançado, principalmente, nos bailes realizados fora das sedes sociais dos CSN que contam com um público irrestrito recebe novas influências, que se expressam em alterações do ritmo e dos movimentos. O estilo apresenta ainda enlaces mais complexos quando comparado ao seu antecessor, esses são resultantes tanto da aceleração rítmica quanto das influências de outros dos estilos de dança considerados “nacionais”, como por exemplo, as variações regionais do samba, o samba de gafieira, e “latinos” como a salsa.

O Samba-rock Nó ou Samba-rock Moderno responde a uma segunda aceleração rítmica que por sua vez associa-se a um aumento na complexidade dos enlaces. Esse estilo é influenciado pela música eletrônica e tem sido disseminado na capital e interior do estado de Estado de São Paulo por meio das academias de dança e, da consequente, diversificação dos participantes, que agora extrapolam as comunidades negras.

Mas o que é fundamental para o nosso argumento é que enquanto uma prática vernácula negra e seus movimentos são identificáveis em outros estilos de dança como, por exemplo, a rumba, o merengue, na América Latina, o chicago step, o jive rock, o rockabilly, o swing nos Estados Unidos. O Samba Rock, também, nos faz lembrar os movimentos de Monk tocando, em algumas situações dançando e girando, ou mais precisamente e retornando a um dos nossos pressupostos a não dissociabilidade entre música e dança que atravessa o corpo durante a performance da prática.

Entre vários significados, *Swing* se tornou uma definição genérica para um grupo de estilos relacionados as práticas culturais de dança e música negras que emergiram durante o Renascimento do Harlem que incluem o *balboa*, o *charleston*, o *lindy hop*, *jitterburg*, *big apple*, e que constituíram a *swing era*. É também sinônimo de gingado/balanço. Como balanço ele rotula um certo tipo de movimento constante e ritmado, como nos lembrou um dos entrevistados, mas, o

swing, também, pode ser ainda uma sensação psíquica e física básica, emotiva, que se manifesta por meio de um “jogo de movimentos” orientados pela música, ou melhor, pelo ritmo e não pela lírica.

O *swing*³⁷ no Samba-rock é um produto de interfaces que sintetizam os movimentos do *charleston* em par, a velocidade do *lindy hop*, aos giros do *rockabilly* e a guitarra e o baixo do *rock and roll*; em articulação com a salsa, também, executada em par e performada em giros e rodopios, com os passos do maxixe, do lundu e o requadrado dos batuques, característico do samba, entre outros estilos de dança e música como demonstrado no quadro seguir.

No caso norte-americano, esse movimento de articulação e deslocamento culminou no *ring shout*³⁸, uma das primeiras expressões da influência mútua, mas não homogênea, dos grupos nos EUA.

Hoje à noite, estive em um “shout”, que me parece ser remanescente de antigas práticas de adoração a divindades. Os negros cantam em uma espécie de coro, três deles estavam separados do grupo liderando-o e batendo palmas enquanto os demais se movimentam em círculos, seguindo um ao outro com pouca regularidade, virando-se ocasionalmente, dobrando os joelhos e batendo com força no chão de modo que ele balançava (Towne *apud* Glass, 2007: 36)³⁹.

O estilo de dança registrada inicialmente na Lousiania, no Texas, na Georgia – onde até hoje pode ser encontrado –, nas Bahamas e no Haiti relaciona-se

37 O Swing tem três denominações principais. A primeira como elemento rítmico central do Jazz, a segunda como um estilo musical nascido nos anos de 1930 (Berendt, 2014: 39). No Brasil, o termo se refere a estilos de dança e de música executados nos bailes *blacks*. A terceira refere-se a sua designação como balanço, já presente nos primeiros bailes dos Clubes Sociais.

38 O *ring-shout* adquiriu duas formas, uma primeira conhecida como *ring-shout* encontrado na Georgia e na Carolina do Sul, e o *shout* performado na Carolina do Norte e na Virginia, nesse caso, performado como uma dança solo [tradução livre] (Emery, 1972: 121). Os *shouts* guardam similaridades quanto a cinco pontos: 1) São estilos de música dançados com todo o corpo, mãos, pés, barriga e quadril; 2) são fenômenos que não separam a dança da música; 3) os dançarinos sempre se movem no sentido anti-horário ao redor do local da dança; 4) a música é formada por um coro que lidera, com muita repetição. O foco é o ritmo e não a melodia, estabelecendo uma forma convidativa que enfatiza a atividade do grupo de modo cooperativo; 5) a música é repetida continuamente por mais de uma hora, com o aumento e a aceleração da intensidade, até que uma espécie de hipnose em massa ocorre. A *Library of Congress* tem conduzido pesquisas sobre o estilo, e é a principal divulgadora do grupo “*McIntosh Country Shouters Gullah Geechee Ring Shout*” da Georgia. No vídeo, é possível observar uma apresentação de *Ring Shout* executada por este grupo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RvzaifWOG4s&list=PLEPbiuo-hGr-UJLMkrzJacvGOcT9BB3ZG&index=2>>. Acesso em: 09 fev. 2021.

39 Tonight, I have been to a “shout,” which seems to me certainly the remains of some old idol worship. The negroes sing a kind of chorus, three standing apart to lead and clap, -and then all the others go shuffling round in a circle following one another with not much regularity, turning round occasionally and bending the knees, and stamping so that whole floor swings (Towne *apud* Glass, 2007: 36).

também as práticas de *Voodoo* (Glass, 2007: 37-38)⁴⁰. Essa origem remete ainda aos campos de arroz do Sul em que negros escravizados, particularmente da *Senegambia e Windward Coast*, na qual já possuíam longa tradição⁴¹ de cultivo, tornaram-se responsáveis pelas *plantations* em Charleston, na Costa e nas *Sea Island* (Glass, 2007: 34).

Africanos já dançavam em linha ou em círculos, acompanhados de intensos, vigorosos e rápidos movimentos entre os dançarinos de Dogon, em Dama, assim como as lentas procissões dos dançarinos de Egungun entre os Yorubas (Glass, 2007: 18-19). Enquanto nos EUA do período colonial, essa característica estará presente no *ring shout*, no Brasil, do mesmo período, se encontra nas rodas de lundu, que mais tarde influenciariam as rodas de samba e de capoeira.

A *Congo Square*⁴², localizada no Sul dos EUA, na região central da cidade de Nova Orleans, representa a formação da música afro-americana, que àquela altura já interligava estilos afro-caribenhos e sul-americanos. Segundo Sublette⁴³, esse era o único lugar nos EUA em que os afro-americanos escravizados podiam realizar reuniões públicas para dançar, tocar bateria e cantar em idiomas ancestrais, embora sob supervisão da polícia. Essas danças aos domingos foram generativas estabelecendo um local não apenas de memória e tradição, mas também de comunicação criptografada e um laboratório de onde um novo vocabulário musical e lírico evoluiu.

O fato de as danças realizadas aos domingos serem parte da tradição local foi um fator crucial para a sobrevivência das mesmas na era anglo-americana.

40 (1) the song is “danced” with the whole body, with hands, feet, belly, and hips; (2) the worship is, basically, a dancing-singing phenomenon; (3) the dancers Always move counter-clockwise around the ring; (4) the song has the leader-chorus form, with much repetition, with a focus on rhythm rather than on melody, that is with form that invites and ultimately enforces cooperative group activity; (5) the song continues to be repeated sometimes more than an hour, steadily increasing in intensity and gradually accelerating, until a sort mass hypnosis ensues.

41 Segundo a autora, “[...] because of task system under which the slaves worked on rice plantations, a system that was itself brought from Africa, there was less direct supervision than slaves had in other parts of the country. This higher degree of seclusion, in spite of the hardship that often came with it, permitted the retention of many Africans customs, as did the tightly kind communities of African Americans living on plantation in the Sea Island. Among these customs was the dancing of the Ring Shout, whose preservation required a cohesive community that remained together over time (Glass, 2007: 35).

42 Nova Orleans é reconhecida como o berço da música afro-americana, tendo entre seus cantores mais ilustres nomes como Louis Armstrong.

43 It [The Congo Square] was the only place in antebellum United States where enslaved African Americans were allowed to hold public gatherings to dance, play ancestral drums, and sing in ancestral languages, albeit under police supervision. Those Sunday dances must have been avant-garde, if you will: a site not only of memory and tradition, but also of culturally encrypted communication, and a laboratory where a new musical and lyrical vocabulary evolved (Sublette, 1951: 119).

Nunca houve dúvida de que haveria prática de dança aos domingos, já que sempre houve dança neste dia em Nova Orleans. Esse registro vem de tão longe quanto qualquer um pudesse se lembrar. Até hoje, domingo é o dia em que a música negra ocupa as ruas em Nova Orleans, e isso sempre foi assim. Essas reuniões de domingo em Nova Orleans tiveram uma importância sem paralelo para a história da música afro-americana – ou seja, a história da música americana. Não obstante, a importância de outros lugares, os conceitos musicais da África foram expressos de maneira mais livre e ampla na cidade dinâmica, criativa e violenta de Nova Orleans se comparado com qualquer outro lugar dos Estados Unidos⁴⁴ (Sublette, 1951: 120).

Esse movimento fruto da lembrança e da repetição instituiu uma relação de indissociabilidade entre dança-música-espço que pode ser localizada no *Congo Square*, e possivelmente no Cais do Valongo⁴⁵, em que ambos (lembrança e a repetição) foram traduzidas nas batidas dos tambores, nos gritos e giros dos africanos escravizados e, posteriormente, os negros nas Américas em interação com o local de chegada. Tanto que os primeiros registros de algo que mais tarde chamaríamos dos bailes negros, ou *los tangos* remetem, exatamente, a *Congo Square* (Sublette, 1951: 123). Ao que parece esse foi o primeiro registro do uso da palavra tango⁴⁶ na história, que segundo, segundo a autora, seria encontrada novamente em Cuba e no Brasil caracterizando as viagens dos estilos entre os lados do Atlântico.

No caso brasileiro, Neto (2017: 28) deixa implícito a centralidade do Cais do Valongo enquanto espaço da prática da música e da dança na cidade do Rio de Janeiro, ao discorrer sobre Hilário Jovino Ferreira – negro pernambucano, criado

44 That the Sunday dances were party of the local tradition was a crucial factor in their survival into the Anglo-American era. There was never any question whether there would be a dance on Sunday, because there had been a dance on Sunday in New Orleans as far back as anyone could be remember. To this day, Sunday is the day for black street music in New Orleans, because it always has been. Those Sunday gatherings in New Orleans were of unparalleled importance to the history of African American music—which is to say, the history of American music. Notwithstanding other places of importance, the musical concepts of Africa were more freely and more widely expressed in the dynamic, creative, violent city of New Orleans than any-where else in the United State (Sublette, 1951: 120).

45 O Cais do Valongo integra o Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), desde 1º de março de 2017, tendo sido reconhecido como o “Principal porto de entrada de africanos escravizados no Brasil e nas Américas, o Cais do Valongo, localizado no Rio de Janeiro (RJ) [...] Pelo Cais do Valongo, na região portuária da cidade, passou cerca de um milhão de africanos escravizados em cerca de 40 anos, o que o tornou o maior porto receptor de escravos do mundo. [...] Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1605/>>. Acesso em: 04 ago. 2020.

46 Tango, como discutimos nas páginas anteriores foi também o nome dado as variações do *maxixe* para que pudesse ser aceito entre o público da elite nacional. Atualmente tango se refere ao ritmo, também de origem nas culturas negras diaspóricas, que se tornou símbolo nacional na Argentina, tal qual o samba no Brasil.

em Salvador – que se instalou em um beco próximo a Pedra do Sal⁴⁷. Segundo ele (2017: 28) “Os batuques⁴⁸ promovidos por João Alabá nos fundos do número 174 da rua Barão de São Félix intercambiavam os signos da religião e da festa, alternando cânticos sagrados e danças profanas”. Mas lembre-se e repita o ponto:

Vovó não quer casca de côco no terreiro,
Vovó não quer casca de côco no terreiro,
Pra não lembrar do tempo do cativoiro,
Pra não lembrar do tempo do cativoiro.

Referências:

- AGUIAR, Marcio Mucedula. *As organizações negras em São Carlos: política e identidade cultural*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos, 1998.
- _____. Os clubes Negros e seu papel na constituição da identidade e movimento negro: a história do Grêmio Recreativo e Familiar Flor de Maio em São Carlos-SP. *InterAÇÃOES- Cultura e Comunidade*, v. 2, n. 2, 2007, pp. 91-105.
- APPIAH, K. A. *Lines of Descent: W. E. Dubois and the Emergence of Identity*. Cambridge (MA); Londres: Harvard University Press, 2014.
- APPIAH, K.A & GATES JR, H.L (editors). *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience (The concise desk reference)*. Philadelphia and London: Running Press, 2003.
- BERENDT, Joachim e HUESMANN, Gunther. *O livro do jazz: de novas orleans ao século XXI*. São Paulo, Perspectiva, 2014.
- CELESTIAN, Karen (narrative) e WATERS, ERIC (photographs). *Freedom's Dance: Social, Aid and Plesure Clubs in New Orleans*. Louisiana State University Press, Batom Rouge, 2018.
- D´ALLEVEDO, Pedro Tadeu Faria. *1958, o ano que não terminou: memória e performance na cena do baile black nostalgia paulistano*. Tese de doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Paraíba, 2017.
- DU BOIS, W. E. B. *The souls of black folk*. New York, Alfred Knopf Inc., 1903.
- _____. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1999. Tradução GOMES, Heloisa Gomes Toller.

47 Formação rochosa vizinha ao Valongo, local onde um dia funcionara o infame mercado de escravos e que, após a abolição, se tornara ponto de encontro para a comunidade negra, invariavelmente pobre (Neto, 2017: 28).

48 O termo batuque aparece aplicado tanto à percussão executada por tocadores de tambores quanto às danças praticadas ao som dessas percussões (Lopes e Simas, 2015: 40). Batucada também pode servir de exemplo: Batucada: além de designar o ato ou efeito de batucar e a canção que acompanha o batuque, o termo “batucada”, no mundo do samba, é uma das denominações do jogo atlético também conhecido como pernada, cujos praticantes são referidos como “batuqueiros” (Lopes e Simas, 2015: 39).

- _____. *Dusk of Dawn: an essay toward an autobiography of a race concept*. Oxônia, Reino Unido, Oxford University Press, 2007 [1940].
- _____. The Negro mind reaches out. In: LOCKE, Alain. *The New Negro: Voices of Harlem Renaissance*. Simon & Schuster, 1925 [1924].
- _____. The Color Line Belts the World. *Collier's Weekly* (October 20, 1906): 30, collected in *W. E. B. Du Bois: A Reader*, 42.
- EMERY, Lynne Fauley. *Black Dance in the United States from 1619 to 1970*. National Press Books, California, 1972.
- ESCOBAR, Giane Vargas. *Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*. Dissertação de mestrado, Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Santa Maria, 2010.
- _____. Museu Treze de Maio e as Políticas Públicas a favor da Preservação da Memória e Salvaguarda dos Clubes Sociais Negros do Brasil. In: SOARES, A. L. R. (Org). *Anais do I Congresso Nacional Memória e Etnicidade*, Casa Aberta Editora, Itajaí, 2010.
- EDWARDS, Brent Hayes. *Os usos da diáspora. Translatio - Revista do Núcleo de Estudos de Tradução Olga Fedossejeva*. da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Este artigo foi publicado originalmente na revista *Social Text* 66 V. 19, N. 1, Primavera, 2001.
- _____. The practice of diaspora: literature, translation, and the rise of Black internationalism. *Harvard University Press*, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2003.
- EDWARDS, Brent Hayes. *Epitaphies: Jazz and the Literary Imagination*. Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2017.
- ESCOBAR, G. Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial. 2010. 205f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural)- Programa de Pós-Graduação Profissionalizante em Patrimônio Cultural. Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria/RS, 2010.
- EVANS, Freddi Williams Evans. *Congo Square: African roots in New Orleans*. University of Louisiana at Lafayette Press, Lafayette, LA, 2011.
- GLASS, Barbara S. *African American Dance: an illustrated history*. McFarland & Company. North Carolina, 2007.
- GATES JR, H.L e APPIAH, K.A.
- GIBSON, Annie McNeill. Sambando New Orleans: Dacing Race, Gender, and Place with Casa Samba. *Studies in Latin American Popular Culture*, v. 31, 2013, University of Texas Press. DOI: 10.7560/SLAPC3107.
- _____. Parading Brazil through New Orleans: Brazilian Immigrant Interaction with Casa Samba. *Journal Latin American Popular Culture. Latin American Music Review/ Revista de Música Latinoamericana*, spring/ summer 2013, v. 34, n. 1 (spring/ summer 2013), pp. 01-30.

- GIKANDI, S. W. E. B. Du Bois and the Identity of Africa,” in *Gefame: A Journal of African Studies*, vol. 2, no. 1, 2005, <http://o-name.umdl.umich.edu/portia.nesl.edu:80/4761563.0002.101>.
- GILROY, P. O *Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34. Rio de Janeiro.2001.
- GOODING-WILLIAMS, Robert. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*. Harvard University Press, 2009.
- HALL, Stuart. Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance. 1980. Reprinted in: *Black British Cultural Studies: A Reader*, ed. Houston A. Baker, Manthia Diawara, and Ruth H. Lindeborg (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 33.
- HARRIS, J. E. Introduction to the African Diaspora. *Emerging Themes of African History*, Nairobi, 1968, pp. 146-51.
- _____. The International Congress on African History, 1965. *Africa Forum*, v. 1, n. 3, 1966, pp. 80-84.
- JONES, C. Arthur. *Wade in the Water: the wisdom of the spirituals*. Third edition, Leave A Little Room, Boulder, Colorado, 2005.
- LOPES, Nei e SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da história social do Samba*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.
- KELLEY, R. D. G. *Thelonious Monk: The Life and Times of an American Original* (New York, Free Press, 2009), p. 69. Epub.
- KUSCHICK, Mateus B. *Suingue, Samba-rock e Balanço: músicos, desafios e cenários*. Porto Alegre: Ed. Medianiz, 2013.
- LOCKE, Alain LeRoy. *The New Negro: Voices of the Harlem Renaissance*. Touchstone, Nova York, 1997.
- MACEDO, M. Hora de “trancar” os braços; horda de dançar samba-rock. Disponível em: <<https://www.n-a-u.org/macedosambarock.html>>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- MILES, K. T. Haunting Music in *The Souls of Black Folk*. *boundary 2*, Volume 27, Number 3, Fall 2000, pp. 199-214.
- MILES, K. T. “One Far Off Divine Event”: “Race” and a Future History in Du Bois. In: (*Edited by Robert Bernasconi with Sybol Cook*) *Race and racism in continental philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003, pp. 19-31.
- MORRIS, A. The Scholar Denied: W. E. B. Du Bois and the Birth of American Sociology. Oakland: University of California Press, 2015.
- _____. W. E. B. Du Bois at the center: from science, civil rights movement, to Black Lives Matter. *The British Journal of Sociology*, 2017, v. 68, Issue 1.
- NETO, Lira. *Uma história do samba: as origens*. v. I. 1. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.
- REED, A. W. E. B. D u Bois and American Political Thought: Fabianism and the color line. Oxford: Oxford University Press 1997.

- OLIVEIRA, Lucia Xavier. *O Swing do Samba: uma compreensão do gênero samba-rock a partir da obra de Jorge Ben Jor*. Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporânea, da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.
- SHEPPERSON, George. African Diaspora: Concept and Context. In: HARRIS, Joseph E. (Ed). *Global dimensions of the African Diaspora*. Harvard University Press, 1994.
- SILVÉRIO, Valter Roberto; HASANI, E e COSTA, O, F. Racismo acadêmico e formação das ciências sociais na América: W. E. B. Du Bois e a interseccionalidade entre ciência e política. *Revista da ABPN*, v. 12, n. 32, 2020, pp. 333-366.
- SOUSA, Karina A. *Corpo, transnacionalismo negro e as políticas de patrimonialização: as práticas expressivas culturais negras e o circuito afro-diaspórico*. Tese (Doutorado) 2020. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.
- SUBLETTE, Ned. *The World that made New Orleans: from Spanish silver to Congo Square*. Lawrence Hill Books, Chicago, Illinois, 2008.
- SUNDQUIST, E. *The Oxford W.E.B. Du Bois reader*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SURVEY associates, Harlem Mecca of the New Negr. *Survey Graphic*. v. VI, n. 06, New York, March, 1925.
- STUCKEY, S. *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. New York: Oxford University Press, 1987.
- SENGHOR, L. Problématique de la Négritude (1971). In : *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris, Seuil, 1977.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folgedos: origens. São Paulo, Editora 34, 2012.
- VIDOSSICH, Edoardo. *Sincretismo na música afro-americana*. Edições Quíron/MEC/ Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura: São Paulo, 1975.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

- SILVÉRIO, Valter e SOUSA, Karina Almeida de. Dançar, cantar, criar, no compasso da liberdade. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1157-1182.



Espaços Caribenhos: Fugas das Zonas de Crepúsculo¹

Carole Boyce-Davies²

Tradução: Iberê Araujo da Conceição³; Ianá Marcelle da Silva Tarabole⁴; Fernanda A. J. Mariano⁵

Supervisão técnica: Fulvio Cesar Garcia-Severino⁶

Resumo: Neste texto, pretendemos identificar uma série de passagens e locais entre as Américas que facilitam o movimento à medida que identificam um conjunto de traumas específicos. Interessa-nos menos as teses dos “arquipélagos da pobreza ou da dor” ou os enfoques sobre o crime e a segurança e o tráfico de drogas, o lado desagradável do uso do espaço caribenho; em vez disso, tentamos ir além do amplo uso da *Middle Passage*, entre a África e o Novo Mundo, para falar sobre a forma como os espaços culturais são entendidos. Para tanto, o texto se move entre explorações da cultura caribenha em uma variedade de locais (espaços) para um espaço geográfico caribenho imaginado mais amplo,

1 O artigo é uma adaptação da introdução do livro “Caribbean Spaces: Escapes from Twilight Zones”, dessa autora, publicado pela University of Illinois Press, em 2013.

2 Africana Studies and English, Africana Studies and Research Center. Cornell University, Ithaca, New York – EUA - ceb278@cornell.edu

3 Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil - iberearaujo@gmail.com

4 Graduada em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) – São Carlos – Brasil - ianatarabole@estudante.ufscar.br

5 Graduada em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) – São Carlos – Brasil - marianofernanda@estudante.ufscar.br

6 Programa de Pós-Graduação em Educação Sociais na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) – São Carlos – Brasil - fulviossgar@gmail.com

expandindo seus significados, e tenta também um movimento entre o autobiográfico e o conceitual, o experiencial e o teórico, a fim de romper a lógica do discurso acadêmico excludente que, muitas vezes, nega o pessoal.

Palavras-chave: negros; região caribenha; migrações; identidade étnica; geografia humana.

Caribbean Spaces: Escapes From Twilight Zone

Abstract: *In this text, we intend to identify a series of passages and locations across the Americas that facilitate movement as they identify a set of specific traumas. We are less interested in the theses of the “poverty or pain archipelagos” or the focus on crime and security and drug trafficking, the unpleasant side of using the Caribbean space, instead we try to go beyond the widespread use of Middle Passage, between Africa and the New World, to talk about how cultural spaces are understood. To this end, the text moves from explorations of Caribbean culture in a variety of locations (spaces) to a broader imagined Caribbean geographic space, expanding its meanings and also attempts a movement between the autobiographical and the conceptual, the experiential and the theoretical, looking forward to breaking the logic of the exclusive academic discourse that, many times, denies our personal belonging.*

Key Words: Blacks; Caribbean area; migrations; ethnic identity; human geography.

Espaços Caribenhos: Ensaio Reflexivo/Circulações Teórico-Criativas

“Espaços Caribenhos” é o meu jeito de descrever a pluralidade geográfica das ilhas, as localizações continentais circundantes, bem como as localizações socioculturais e geopolíticas caribenhas em países das Américas do Norte, do Sul e Central. Uma diáspora caribenha, podemos afirmar agora, também foi criada em países por meio de várias ondas de migração para áreas específicas que se tornaram o Espaço Caribenho. São lugares (espaços) sociais e culturais que estendem a compreensão do Caribe para além do “pequeno espaço”, identifições fragmentadas. A reivindicação do Espaço Caribenho captura ontologicamente formas de estar no mundo. Ele pressupõe movimento ao criar e refazer os elementos críticos da geografia Caribenha: paisagem terrestre e marinha, céu e sol, mas também música, comida e estilo.

Os espaços da diáspora Caribenha, no contexto continental, referem-se àqueles locais nos quais há recriações distintamente identificadas de comunidades caribenhas após a migração. Os ingredientes essenciais incluem uma

mudança demográfica considerável na população para este local determinado e o desenvolvimento de comunidades de negócios caribenhas: agências de viagens e agências de transporte marítimo, cabeleireiros de tranças e *dreadlocks*, plantas medicinais, empresas variadas, restaurantes, padarias e lojas dedicadas exclusivamente à preparação ou venda de produtos alimentícios do Caribe – produtos frescos e tubérculos e vegetais tradicionais⁷, lojas de *roti* e *patty*⁸. O entretenimento na forma de excursões, danças, festas Caribenhas de bairro, *parang*⁹, concertos, festas e outras atividades semelhantes contribui para a recriação da cultura caribenha na diáspora. Isso amplia a noção de Espaço Caribenho como um referente ontológico mais amplo, enquanto tenta reproduzir um conjunto descolonizado de arranjos. Mas ainda tem mais: lojas de discos, produtores musicais e redes caribenhas inter-relacionadas para a produção de espetáculos; meios de comunicação que vão desde jornais em Londres, Nova York ou Miami; *blogs* e jornais eletrônicos, boletins informativos, folhetos e cartões de festas, estações de rádio e televisão; clubes e jogos de futebol e críquete; diversidade linguística, incluindo crioulo, patoá, *espanglês*¹⁰ e formas específicas de espanhol do Caribe; e uma cultura pública ou orientada para a rua manifestada em “*liming*”¹¹ e suas histórias e ostentações associadas, brincadeiras e gritos de rua, falar alto, estilos de roupas conspícuos (às vezes ridículos) e flertes e promessas públicas entre homens e mulheres. Uma certa camaradagem e socialização entre gerações, especialmente nas relações que têm a ver com o cuidado de crianças e idosos, compras de alimentos e sua preparação, passeios na praia e outras celebrações familiares transgeracionais com comida, música e dança também criam o espaço caribenho.

Os espaços caribenhos são então locais que preservam certas versões da cultura Caribenha, pois fornecem suporte comunitário na migração. Um produto da diáspora, podemos chamá-lo, os espaços caribenhos são claramente marcados por sua própria autoidentificação: em Londres, não apenas *Brixton*, mas também *Ladbroke Grove* e *Portobello Road*; *Powis Square*, onde existe um *Carnival Village* e o local de lançamento do *Carnival de Notting Hill*, e *Finsbury Park* e o espaço cultural criado na área em torno da *New Beacon Books*; *Brooklyn*, que recebe anualmente a Parada do Dia do Trabalho, e *Harlem*, com sua história

7 *Ground provisions*, literalmente, seria *provisões da terra*, remete ao conjunto de legumes e raízes cultivadas tradicionalmente no Caribe.

8 *Roti* e *chapati* são pães de origem indiana, parecidos com o que se conhece no Brasil como pão sírio [N.T.].

9 Música popular de Trinidad e Tobago, muito tocada no Natal.

10 Original *Spanglish*.

11 Nome que se dá para essas festas públicas caribenhas.

inicial de negócios, livrarias e expressões criativas caribenhas e ainda um *buffet* de saladas na ilha; Miami, com sua complexidade de bairros – *Little Haiti, Little Havana e Lauderhill*, a faixa 441 no norte de Miami; o lado norte de Chicago, próximo ao *Rogers Park*; o corredor *Baltimore – Washington, D.C.; Hartford, Connecticut*; Toronto, Canadá, com seu festival *Caribana...* Amsterdam... Paris... nós poderíamos continuar. Na verdade, observar as celebrações públicas dos carnavais na diáspora é uma forma de reconhecer o espaço Caribenho.

As zonas de interação familiar também revelam o espaço Caribenho: casamentos e funerais, as migrações de crianças e adultos de maneira consistente em ambas as direções; o cuidado de idosos e suas implicações em contextos comunitários e familiares geograficamente divididos; amizades de infância e de vizinhança duradouras e outras relações de parentesco fictícias; o desenvolvimento de gerações em comunidades e uma variedade de casamentos intercaribenhos/interamericanos – e outras comunidades étnicas; e a compra de propriedades e outros marcos residenciais, como o plantio de *ackee*¹², banana, manga e pés de cajá-manga em Miami. Os espaços das ilhas Caribenhas fornecem certo conjunto bem documentado de interações culturais e vizinhança em comunidade, uma suposição de reciprocidade, um conjunto de formações culturais produzidas por ondas de migração para o Caribe da Índia, África, Europa, Américas do Norte e do Sul, norte da África, Oriente Médio. A história garante alguns marcadores distintos na terra, dentro e sobre os corpos das pessoas, dentro e ao redor das comunidades criadas. Uma certa geografia de interconexão nos arquipélagos garante a repetição que Antonio Benitez-Rojo identificou, bem como a consistente política de *crioulização* articulada por estudiosos e escritores como Kamau Brathwaite e Edouard Glissant. E o alcance, em localidades continentais como Guiana, Venezuela, Belize e Estados Unidos, garante o conjunto de extensões espaciais já identificadas. Mas, seguindo Alejo Carpentier, também se pode pensar em um Mediterrâneo Caribenho, em que o mar é basicamente cercado por espaços de terra que compõem o Caribe. Wilson Harris também descreveu uma “ponte do mito pré-colombiano que atravessa as Américas e com a qual Pym atinge uma sincronidade misteriosa, embora inconsciente, no ventre do espaço cultural”¹³. A sensação ou desejo, talvez daquela ponte marítima mítica, mas real, arqueando-se no Caribe e movendo-se para as Américas, é algo, a meu ver, que ainda vale a pena ver ou sentir.

12 É uma fruta da mesma família do guaraná, originária da África Ocidental.

13 HARRIS, Wilson. *The womb of space: The Cross-Cultural Imagination*. Westport, Conn., Greenwood Press, 1983.

A arquipelagização fornece um ponto de entrada, uma vez que carrega as marcas de sua história, mas também as possibilidades de transformação consistente, resistência e recriação. Há vários arquipélagos no Caribe, cada um com padrões relacionais de repetição e diferença. As histórias desses arquipélagos também são locais de tempero para africanos escravizados, pontos de partida da conquista colonial das Américas e da criação de departamentos de potências coloniais no além-mar. Uma espécie de laboratório desenvolvido por potências coloniais nas ilhas usadas para criar plantas e pessoas híbridas. Assim, uma celebração contemporânea de uma “Ilha das Especiarias”, com todas as suas evocações sensuais, se acomoda em uma realidade histórica de que a ilha foi utilizada para desenvolver vários tipos de especiarias, evocando, então, a experimentação botânica colonial. A evidência está presente em qualquer caminhada pelos jardins botânicos de qualquer lugar. Paisagens em arquipélagos do oceano Índico com padrões similares de plantações de cana-de-açúcar, produtos tropicais diversos e “festival de cultura crioula” confirmam isso, pois também fornecem paralelos interessantes. *Archipelagoes of Sound: Transnational Caribbeanities, Women, and Music* (2012) é uma contribuição bem conceituada por Ifeona Fulani que em sua introdução usa Benitez-Rojo para o enquadramento de um ponto de lançamento para um “meta-arquipélago que flui para o exterior sonoramente expandindo os limites, num movimento dinâmico”¹⁴.

Ainda assim, os caribenhos abraçam e indigenizam suas paisagens, como Sylvia Wynter o descreve: cultivando seus “alimentos tradicionais”¹⁵, ervas, vegetais e plantas; povoando a paisagem também com seus *duppies*, *jumbies*¹⁶ e outros espíritos; carnalizando todos os locais de forma consistente, às vezes, criando precariamente habitações em terreno montanhoso ou em ambientes urbanos densamente povoados que mais tarde se tornam locais desejados com vista para paisagens marinhas; de vez em quando vivendo em falhas geológicas; e, em períodos de dificuldade, às vezes, criando novas identidades. Ainda assim, as experimentações farmacêuticas, como no contexto porto-riquenho ou o uso flagrante de locais caribenhos como bases militares, como em, digamos, Guantánamo ou Vieques, são colonizações mais recentes da globalização econômica contemporânea que trazem à tona as contradições em curso para as pessoas que tentam navegar onde estão, nas prioridades mundiais, que muitas vezes não os incluem.

14 BENITEZ-ROJO, Antonio. *The repeating island.: The Caribbean and postmodern perspective*. Reprinted, Durham, Duke University Press, 1997.

15 *Ground provisions*: tubérculos e vegetais mencionados anteriormente.

16 *Duppies e Jumbies* se referem a uma variedade de crenças e credos sobre espíritos no Caribe; suas nomenclaturas variam de ilha para ilha.

Embora os carnavais sejam locais para “ocupar o espaço”, os corpos das mulheres caribenhas são sexualizados tanto em casa quanto em contextos da diáspora. No último contexto, o movimento para fora das localizações culturais e geográficas originais com suas histórias resulta em um deslocamento para grandes cidades urbanas ao redor do mundo, nas quais agora estamos sob uma variedade de olhares desinformados. Corpos se contorcendo em ruas pavimentadas ou traseiros rebolando em frente aos órgãos genitais dos policiais mimetizam um tipo de distorção histórica que convida a uma série de leituras. Homens com câmeras posicionadas entre as pernas e nas virilhas das dançarinas do carnaval ou que fotografam apenas as nádegas criam vídeos pornográficos de carnavais, muitas vezes, sem qualquer remuneração para os indivíduos assim utilizados.

M. Nourbese Philip capturou a dinâmica do espaço externo e interno em seu ensaio *Dis Place: The Space Between*, em que o espaço corporal imita as relações coloniais de dominante-subordinado, enquanto as donas desses corpos tentam reivindicar certo poder pessoal. Para Nourbese, o que é definido como espaço vazio, na verdade, esconde uma compreensão de como o “espaço interno”, em termos de corpos de mulheres negras, produz o “espaço externo” no nível econômico e demográfico. O espaço entre as pernas das mulheres negras facilmente se transforma em lugar, ela afirma.

Ainda assim, no contexto geográfico mais amplo das Américas, Wilson Harris, em sua introdução a *The Womb of Space*, descreveu um movimento desejado de um “self intuitivo [...] infinito de padrões flexíveis, arcos ou pontes de comunidade”. Embora tenha limitado seu estudo a obras selecionadas, Harris estava realmente buscando uma “exploração transcultural raramente realizada por leitores ou críticos”. Sua definição de um útero do espaço é, na verdade, um “útero do espaço cultural”, que ainda exige uma mediação contínua entre todos os sistemas estruturados. Frases maravilhosas como “ambiguidades de liberdade”, “distorções significativas”, uma “assimetria dentro do infinito e do gênio da arte” capturam algumas de suas intenções. Mas ele também estava, me parece, reivindicando “um ventre de espaço evolutivo” e uma variedade de “horizontes concêntricos” que agora se tornaram mais visíveis.

O desejo de Zora Neale Hurston de perseguir horizontes similares foi ainda mais esclarecido durante uma visita ao Cabo Canaveral, Flórida, ponto de lançamento da NASA, a Administração Nacional de Aeronáutica e Espaço dos Estados Unidos. Eu percebi uma legenda que, de muitas maneiras, resumia a visão de mundo de Hurston e a torna, como ela queria, uma genuína “Bem-vinda ao nosso estado da Flórida”: “Em nossa época, aprendemos que o horizonte humano é infinito”. Ironicamente, foi nessa busca pelo horizonte que Zora começou

sua jornada e onde *Jump at the Sun*¹⁷ ainda ressoa. Ao longo do caminho, ela viu e fez coisas lindas, incluindo viagens pelos Estados Unidos, Caribe e América Central, e assim encontrou uma maneira de abraçar os espaços caribenhos de formas que valem a pena ser imitadas. Ainda vale sublinhar que ela escreveu *Their Eyes Were Watching God* (1938), no Haiti.

Outro uso interessante do espaço como conceito é a noção de “espaços-problema”, conforme avançado por David Scott (*Conscripts of Modernity*) para dar conta dos espaços teóricos embora temporais, nos quais as condições reais de desdobramento produzem significados alternativos. Aqui temos uma compreensão diferente de espaço, mais como uma conjuntura teórica que vai além de significados históricos achatados ou talvez unicêntricos para oferecer novas análises, nas quais resultados antecipados dão lugar a novas formações. Uma visão geral de uma variedade de abordagens da cultura caribenha, usando metáforas de espaço e lugar, florestas e metáforas florais, às vezes, é fornecida por Marsha Pearce em <caribbeanculturalstudies.com>. Aqui, Pearce busca um significado que alcance a singularidade de um modelo de estudos culturais caribenhos, citando a insistência de Norman Girvan de que o termo *Caribenho* é também uma imposição ou ordenamento sobre uma paisagem terrestre e marítima diversa e complicada.

Para McKittrick e Woods, o incognoscível sempre deve ser decomposto em discursos de espaço e lugar, particularmente quando a raça cria geografias desiguais. O que muitas vezes é lido como espaço vazio esconde uma gama de realidades ainda a ser descoberta ou compreendida. Há um maravilhoso ensaio de Thomas F. Carter chamado “*Absence Makes the State Grow Stronger*”, no qual ele descreve o uso ou evitação de certos espaços atribuídos ao poder estatal que, mesmo quando não habitado, significam muito ou se tornam, em suas palavras, “material e espacialmente manifesto”. Ele estava descrevendo a Praça da Revolução, em Cuba, com a intenção de olhar para o uso de espaços públicos e privados e mais espaços revolucionários. Seu desejo expresso foi apropriar-se da lógica do “pequeno espaço” e encontrar formas de estendê-lo além de seu significado, além de sua compreensão local, para, assim, examinar outros pequenos espaços que têm esse tipo de alcance global, mas também examinar o que ele chama a “dialética corpo-espaço”. Fiquei muito animada em ver “*Caribbean Spaces, Transatlantic Spirit: Violence and Spiritual Reimaginings in the Caribbean*” (Prater) como o título de um ensaio, mas descobri que era a tentativa de um painel de discussão para capturar as maneiras pelas quais o espírito

17 “Jump at the sun. You might not land on the sun, but at least you’ll get off the ground” [N.T.].

desafia as limitações espaciais, mas incluiu um ensaio sobre Michelle Cliff com uma nota sobre qual tinha sido a intenção maior.

Caribbean Spaces: Escapes from the Twilight Zones [de minha autoria] pretende identificar uma série de passagens e locais entre as Américas que facilitam o movimento à medida que identificam um conjunto de traumas específicos. Não está muito interessado nas teses dos “arquipélagos da pobreza ou da dor” ou nos enfoques sobre o crime e a segurança e o tráfico de drogas - o lado desagradável do uso do espaço caribenho. Em vez disso, tenta ir além do amplo uso da *Middle Passage*¹⁸, entre a África e o Novo Mundo, para falar sobre a forma como entendemos os espaços culturais. Para fazer isso, ele se move entre explorações da cultura caribenha em uma variedade de locais (espaços) para um espaço geográfico caribenho imaginado mais amplo, expandindo seus significados a cada passo. Ele também tenta um movimento entre o autobiográfico e o conceitual, o experiencial e o teórico, a fim de romper a lógica do discurso acadêmico excludente que, muitas vezes, nega o pessoal.

Recentes descobertas científicas sobre o espaço como sendo infinito e sempre em expansão promove uma estrutura conceitual mais ampla para pensar sobre o espaço caribenho também como sempre em expansão. Na teoria crítica, isso é correspondido pela teorização do espaço “sempre tornando-se” (Massey), que avança em direção à abertura e, portanto, fornece a possibilidade de entendimentos do espaço como relacional, concêntrico ou sobreposto, o que também nos afasta da narrativa da conquista-do-espaço que está no cerne dos projetos coloniais. Felizmente, os humanos nunca podem conquistar o espaço. Os recursos para estudos em geografias pós-modernas têm sido importantes para reafirmar a relevância do espaço sobre a lógica temporal global, que fundamenta a gama de tradições filosóficas, incluindo o marxismo. Em cada caso, o espaço não é apenas a localização em si, mas assim como a vida social, política e cultural, informa e remodela a geografia. Para Soja, mesmo os vários “pós” carregam uma temporalidade particular que obscurece o espacial. Em *Toward a Spatialized Ontology* (*Postmodern Geographies*, Soja, 1989), ele delinea uma série de argumentos para uma dialética espaço-temporal que o leva, no final, a encontrar outros espaços, fornecendo as aberturas discursivas para pensar sobre os espaços caribenhos. Cianci, Patey e Sullam citam a noção de espaço, definida por Lefebvre, como produzida por uma gama de forças sociais e culturais, a política do espaço que também explica os processos de descolonização e

18 Termo em inglês usado para designar o tráfico transatlântico de escravos.

globalização. Assim, podemos ler o espaço como politizado, generificado¹⁹, racializado e, portanto, também estratificado em classes.

Como o Caribe é evidentemente um dos locais geopolíticos afetados por esses desenvolvimentos históricos mais amplos, ler o espaço caribenho contemporaneamente implica compreendê-lo para além dos seus contornos geograficamente estabelecidos com base em uma série de teorias, políticas, experiências, movimentos e eventos dos quais somos beneficiários. Appadurai avalia, como conclusão de seu ensaio “*Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*”, que o que caracteriza o contemporâneo são tanto as disjunções radicais quanto os movimentos de semelhança, tudo dentro de um imaginário maior em que os “fluxos globais e as paisagens incertas” operam irregularmente, às vezes sobrepostos, influenciados por uma série de fatores e atores.

Este texto foi escrito para que meus amigos que nunca chegaram à universidade ou à pós-graduação ou aqueles que são profissionais e raramente leem textos acadêmicos, embora sejam leitores competentes, possam lê-lo com facilidade. Frequentemente, em diferentes trabalhos apresentados (isto é, trabalhos apresentados principalmente para leitores acadêmicos), eles se tornam bibliotecários dessas discussões ou proprietários de livros com orgulho que mostram aos amigos, mas nunca leem além das primeiras páginas. Portanto, desenvolvi uma estratégia narrativa deliberada para apresentá-lo como se estivesse transmitindo a eles o que as pessoas falam nas comunidades acadêmicas, ao mesmo tempo que falo para o mesmo público acadêmico. Há também uma navegação deliberada entre as análises autobiográficas e as baseadas em pesquisas e discussões usando pausas reflexivas intencionais.

Espaço Intelectual Caribenho

O material intelectual que nos permite estudar o Caribe em seus próprios termos e com os nossos melhores pensadores cresceu em ondas desde o início dos anos 1950 e das iniciativas de descolonização nos anos 1960. Embora tenha havido algum trabalho antes disso, esse período de descolonização é um bom marcador de um novo corpo de investigação acadêmica. Alguns exemplos incluem as contribuições de Frantz Fanon, um martinicano que foi para a França e se tornou psiquiatra, mas no processo encontrou a variedade francesa de racismo. Ele escreveu *Peau Noire, Masques blancs*²⁰ talvez o

19 No original “gendered” [N.T.].

20 Éditions du Seuil, 1952 (em inglês, *Black Skin, White Masks*; em português, *Pele negra, Máscaras brancas*).

mais conhecido, *Les damnés de la terre*²¹, que inicialmente tinha o interessante subtítulo *A Negro Psychoanalyst's Study of the Problems of Racism and Colonialism in the World Today*.

George Lamming, de Barbados, que passou alguns anos (1945-50) em Trinidad, foi para a Inglaterra como escritor e lá tornou-se amigo de Claudia Jones, um tema central de minha pesquisa, e escreveu romances e um livro de ensaios chamados *The Pleasures of Exile* (1960). De ângulos diferentes, ele e um grupo de escritores, talvez o mais conhecido seja V. S. Naipaul, explicaram as realidades Caribenhos em espaços e contextos coloniais geográficos mais amplos. Nos anos 80, outro Martinicano, o estudioso Edouard Glissant, escreveu *Le discours antillais* (1981) e *Caribbean Discourse* (1989), cujas definições oferecidas são apreciadas por estudantes e estudiosos contemporâneos. Ele articulava uma poética para o Caribe, definida mais extensivamente em sua *Poetics of Relation* (1997), partindo das especificidades do Caribe francófono para chegar a discussões gerais sobre todo o Caribe ou o que é a *Caribenidade*²², em conversa com a teoria arquitetônica e cultural chamada pós-modernismo. De maneira semelhante, outro escritor, desta vez de Cuba, Antonio Benitez-Rojo, escreveu *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective* (1992), que conceitualizou o Caribe como uma série de repetições com diferença. Mas antes deles, o trabalho de Kamau Brathwaite, historiador e poeta de Barbados, que viveu em Londres, trabalhou em Gana e estudou as culturas crioulas do Caribe, desenvolveu grande parte da base para as discussões das culturas crioulas e da criouliização. Brathwaite desenvolveu mais recentemente uma teoria chamada “*tidalectics*”²³, que define como existimos com os ritmos do oceano e contribuiu com a ideia de que “a unidade é submarina”.

Os escritos históricos, políticos e econômicos de Eric Williams e C. L. R. James, ambos de Trinidad, no Caribe Anglófono, já definiram o contexto para compreender o Caribe em relação ao desenvolvimento de empresas capitalistas europeias. Mas antes deles, uma variedade de atores políticos, como Hubert Harrison de St. Croix e Marcus, da Jamaica, fez grandes contribuições ao pan-africanismo, que ressoou posteriormente na música do reggae por meio dos lendários Bob Marley e Peter Tosh, nos anos 1960 e no presente. Destaca-se também o trabalho em desenvolvimento econômico de Arthur Lewis, de Santa Lúcia, que lhe garantiu uma vaga na história e um Prêmio Nobel.

21 Éditions Maspéro (1961;1968) (em inglês, *The Wretched of the Earth*; em português, *Os condenados da terra*).

22 *Caribbeanness* não tem uma tradução exata, o sufixo *-ness* – indica a transformação do adjetivo de pertencimento caribenho em substantivo, assim como ocorre com *Englishness* [N.T.].

23 Conceito para uma dialética das marés.

Uma variedade de perspectivas de pensamento surgiu por meio da criatividade. Derek Walcott, também de Santa Lúcia e outro Prêmio Nobel, continua a demonstrar que o “mar é história”, movendo-se entre Santa Lúcia e Trinidad, durante um momento mais móvel da sua vida, na década de 1950, reconhecendo ao longo do caminho a lógica de um crepúsculo vocal. Talvez todo o corpo da obra da Jamaica Kincaid, de origem Antiguana, possa ser identificado por suas lutas com a autobiografia e com a identidade caribenha, ou o leitor pode gostar dos livros da americana barbadiana Paule Marshall ou da obra voltada para jovens adultos de Rosa Guy de Trinidad, ou achar Michelle Cliff, crítica para definições de espaço. Mais recentemente, Edwidge Danticat, como escritora haitiana-americana, em quase toda a sua obra, foi responsável pelo movimento entre o Haiti e a América do Norte, embora *The Farming of Bones* (1999) esteja situado na difícil história entre a República Dominicana e o Haiti na mesma ilha. Uma história fascinante intitulada *Ghosts* identifica as condições adversas de Bel Air²⁴, no Haiti, nas quais pessoas trabalhadoras às vezes são apanhadas nas maquinizações do crime executadas por *gangsters* que ela chama de “fantasmas”, pessoas que não estão mais operando com as normas esperadas de humanidade. Como resultado, a América do Norte torna-se uma possibilidade urgente, pois, como um irmão disse, com convicção, do Canadá, “A nossa casa não é sempre um lugar difícil de deixar para trás”.

De Porto Rico e da República Dominicana, vários escritores, tais como Mayra Santos-Febres e Angie Cruz, fornecem a expansão de nossa compreensão do Caribe de língua espanhola sobre algumas dessas questões. Santos-Febres, autora de *Sirena Selena: Vestida de Pena* (2009) também captura a transgressora, embora dolorosa, vida de uma travesti porto-riquenha, “vestida de pena”, que o subtítulo capta.

Vários textos críticos deram continuidade, mais recentemente, a um processo de redação teórica sobre o Caribe. Desses, incluem o trabalho de Michael Dash, *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context* (1998) e o de Silvio Torres-Saliant em *Caribbean Poetics: Towards an Aesthetic of West Indian Literature* (1997). Embora tenha havido um crescente corpo de trabalhos em estudos de migração, nenhum trabalho, no que diz respeito a esse autor, abordou, de forma desenvolvida, o caribense/americano e, simultaneamente, levou o movimento ao Sul, para o Brasil, assim como este faz.

Ao começar a pensar sobre esse assunto, encontrei um texto orientador no livro de David Harvey, *Spaces of Hope* (2000), que percorre questões de

24 Bairro com alto índice de violência na capital, Porto Príncipe.

espacialidade, mas as expressa de uma forma experiencial, embora analítica. A pesquisa sobre espaço e lugar fornece toda uma área de investigação acadêmica nos campos da geografia e do planejamento urbano que oferecem definições úteis da geopolítica do espaço e do lugar. Edward Soja em *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (1989) oferece perspectivas sobre o que ele chama de “a fabricação da geografia”, privilegiando a geografia sobre a história e sugerindo que existem textos geográficos ocultos, particularmente como “relações de poder e disciplina estão inscritos na espacialidade aparentemente inocente da vida social; como as geografias humanas se tornam cheias de política e ideologia”. Dessa forma, a diáspora torna-se outra maneira de pensar em geografias alternativas, como McKittrick e Woods mostram em sua discussão sobre as populações negras, em Nova Orleans, após o furacão Katrina, particularmente na seção de sua introdução intitulada “*Submarine Roots: Towards a Reconstruction of the Global Community*”.

Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality (1999) e *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (2004), de David Scott, fornecem um conjunto interessante de ideias que os acadêmicos consideram úteis. De igual importância é sua criação do espaço intelectual Caribenho na revista chamada *Small Axe*, com ecos de Bob Marley, “*if you are the big three, we are the small axe*”. Thomas Glave, um jamaicano que ousadamente reivindicou um espaço caribenho que desafia a opressão de todos os tipos, resiste, portanto, à homofobia como um preconceito normalizado do Caribe. Sua coleção editada *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles* (2008), definitivamente sobre a suposição do espaço, inclui uma série de ensaios e contos caribenhos que desafiam os limites prescritos da imaginação do possível. O que Glave deseja é que avancemos em direção a um sentido mais amplo de nós mesmos e a uma imaginação mais avançada e nobre que tem sido nossa história em outras áreas, de Bob Marley a Marcus Garvey, na cena jamaicana. Apreendendo o erótico entre as mulheres, especificamente como evoca a biomitografia anterior de Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name* (1982), Omiseèke Natasha Tinsley, em *Thieving Sugar* (2010), interroga uma série de sexualidades no Caribe, com frequência, não levadas em conta ou existindo apenas fora da visão da maioria dos estudiosos, mas nitidamente em evidência na própria literatura.

Historiadores e cientistas políticos do Caribe forneceram um trabalho de base maravilhoso sobre o Caribe, útil para qualquer contextualização de desenvolvimentos anteriores e atuais. De Eric Williams, como já apontamos, temos sua *magnum opus*, *Capitalism and Slavery*, mas também *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969* (1970/1989). Franklin Knight,

em *The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nationalism* (2012), e o trabalho anterior editado com Colin Palmer, *The Modern Caribbean* (1989), continua atualizando os entendimentos históricos do Caribe, assim como Hilary Beckles que, com Verene Shepherd, escreveu *Caribbean Freedom: Economy and Society from Emancipation to the Present* (1996) e *Freedoms Won: Caribbean Emancipations, Ethnicities, and Nationhood* (2007).

Uma abordagem sócio-histórica interessante é fornecida por Mimi Sheller em *Consuming the Caribbean: From Arawaks to Zombies* (2003), que descreve em sua introdução “a exclusão do Caribe do espaço-tempo imaginado da modernidade ocidental” na “cultura popular e na mídia, mas também no discurso acadêmico”. Ainda assim, essa exclusão conceitual acompanha um consumo simultâneo do “ambiente natural, mercadorias, corpos humanos e culturas do Caribe”. Encontramos paralelos interessantes entre a forma como o Caribe é imaginado em termos de espaço insular e *Routes and Roots: Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures* (2010), de Elizabeth DeLoughrey. As suposições reconhecíveis mais populares da “ponte que arqueia” entre as Américas, de Wilson Harris, talvez venham de artistas de hip-hop, criando um gênero que reúne de forma consistente a cultura urbana criada pela migração e a interação de Caribenhos, Afro-Americanos e culturas contemporâneas Latino-Americanas. E novas formas continuam surgindo o tempo todo.

Caribbean Spaces: Escapes from Twilight Zones combina ensaio autobiográfico com ensaio acadêmico e mostra as Américas em um contexto mais amplo ao mesmo tempo em que um novo espaço caribenho é imaginado. Isso também indica que tanto o Norte possui um significado icônico quanto um destino de fuga e que, da mesma forma, o extremo Sul, o Caribe e a América Latina executam esses mesmos movimentos em ambas as direções. *Zonas de crepúsculo [Twilight Zones]*, da maneira como estou usando aqui, referem-se aos espaços de transformação de uma condição para outra, de um local para outro, uma realidade para outra, e ao espaço emocional, físico e conceitual, por vezes, recentemente criado, que depois torna-se outro local identificado. As zonas de crepúsculo podem, portanto, ser espaços assustadores de perda, mas também de ganho. Um eco e uso anterior do crepúsculo é, certamente, “*What the Twilight Says: An Overture*”, de Derek Walcott (1971). Na minha releitura, sua invocação do crepúsculo tinha mais a ver com o anoitecer²⁵ iminente e os movimentos para a escuridão sensual. Além disso, nesse Derek muito mais jovem, todas as complicações do hibridismo racial e cultural que o ocupavam

25 A autora usa “impending dusk” em vez de “twilight”, neste trecho (N. do supervisor)

permeiam essa sensação de crepúsculo²⁶. Uma revisão mais recente de sua leitura é sua apresentação do Nobel de 1992, “*The Antilles: Fragments of Epic Memory*”. Aqui, Walcott transfere sua visão para *Felicity*, uma vila em Trinidad, na orla da planície de Caroni. Nesse ensaio, ele pinta um quadro da dramatização de Ramleela do épi-co hindu *Ramayana*, em uma paisagem sobre a qual se sobrepôs à cultura indiana dos festivais. “*Felicity*”, com todas as suas ressonâncias e com toda a sua história na colonialidade anglo-saxônica, mas não sem o engajamento com sua memória da diáspora africana e indiana, atores e mitologias, fornece uma paisagem povoada por uma série de atores, dramatizando uma variedade de fragmentos de vários épicos. Mas, acima de tudo, capta a re-criação e a alegria neste processo que marca o Caribe.

Assim, para ele, “a surpresa visual é natural no Caribe; vem com a paisagem, e diante de sua beleza, o suspiro da História se dissolve”. Como Zora Neale Hurston, para quem Eatonville, Flórida, foi uma fuga tão grande quanto as Bahamas, ele acredita: “Damos muita importância àquele longo gemido que sublinha o passado”. Assim, *Felicity*, um nome que invoca a felicidade, torna-se sua metáfora de uma nova criação caribenha. Para ele, “É esse amor que reagrupa nossos fragmentos africanos e asiáticos. [...] Este recolhimento de peças avariadas são o cuidado e a dor das Antilhas e, se as peças são díspares, mal-ajustadas, contêm mais dor do que a escultura original, aqueles ícones e vasos sagrados tidos como certos em seus lugares ancestrais. A arte das Antilhas é a restauração de nossas histórias estilhaçadas, nossos fragmentos de vocabulário, nosso arquipélago se tornando sinônimo de peças quebradas do continente original”.

Em casa, no Caribe, quando jovem, Derek Walcott foi capaz de navegar Trinidad com facilidade, como sua própria Santa Lúcia. Ao longo do caminho, ele foi capaz de capturar aquele reconhecimento épico do “mar como história” no significado do Caribe, mas também suas novas histórias em curso, como Wilson Harris também se referiria ao “útero do mar e do espaço” e Kamau Brathwaite à ideia de que “a unidade é submarina”. Walcott oferece uma linha poderosa que quase se torna uma autodescrição: “O gênio do Caribe está condenado a se contradizer”.

No presente, porém, ele capta outra contradição viva de pessoas e espaços que permanecem presos entre o mundo construído dos “folhetos turísticos”, no qual “o Caribe é uma piscina azul na qual a república balança o pé estendido da Flórida como ilhas de borracha infladas e as bebidas com guarda-chuvas flutuam em sua direção em uma jangada. É assim que as ilhas, por vergonha da necessidade, se vendem”.

Assim, o *crepúsculo* também captura o espaço da dificuldade, da pobreza, em que alguns estão presos, pois também se refere a aspectos das paisagens urbanas

26 Agora, a autora usa “twilight”, mas como “sense of twilight” (N. do supervisor).

contemporâneas como Londres, vivendo entre o “presente instável e o passado frágil”, como expresso no filme *Twilight City* (1989). De acordo com o revisor Kodwo Eshun (2004), este ensaio filmico apresenta uma poética da globalização, pois “busca evocar a paisagem psicogeográfica da vida por meio da desterritorialização e reterritorialização da cultura”. Uma narrativização aliada de uma paisagem urbana em deterioração, desta vez no próprio Caribe, é apresentada por Edwidge Danticat, em sua história *Ghosts*. Pascal, o protagonista da história, preso nas garras do líder de gangue de um braço só, quando a história termina, depois de ser erroneamente preso e libertado sob os auspícios de seu fantasma agora residente, imagina um programa de rádio de membros perdidos: “Ele abria com uma discussão sobre quantas pessoas em Bel Air perderam membros. Então ele iria de membros para almas, para o número de pessoas que perderam a família – irmãos, pais, filhos – e amigos. Esses eram os verdadeiros fantasmas, ele diria, os membros fantasmas, mentes fantasmas, amores fantasmas que nos assombram, porque foram usados, depois abandonados, porque estavam desolados, porque eram violentos, porque eram impiedosos, porque estavam sem escolhas, porque não queriam ser expulsos, porque eram pobres”.

Caribbean Spaces: Escapes from Twilight Zones oferece mais continuidades deliberadas com as Américas e, então, brinca com os imaginários e histórias da “Estrada de ferro Subterrânea”. Mas, da mesma forma, junta os fragmentos como um mosaico ou colcha. Aqui, as *rotas de fuga* referem-se a um conjunto de passagens que buscam a liberação em diferentes direções. Da forma como o utilizo, o termo *rotas de fuga* [*escape routes*] refere-se a movimentos de liberdade, não apenas em direção ao Norte, mas também do Norte ao Sul, portanto, também do Caribe aos Estados Unidos, mas também seu reverso, dos Estados Unidos para o Caribe. Se seguirmos a lógica de Harris, então, as Américas, por causa das histórias do “Novo Mundo” de genocídio, escravidão e colonialismo, foram locais de fuga em uma variedade de direções. Assim, não é por acaso que os destinos turísticos seguem essas mesmas rotas norte-sul, procurando também escapar, afastando-se das restrições do Norte, ou que os descendentes dos povos indígenas assumam as Américas como um espaço “em constante evolução” no qual as fronteiras feitas pelo homem devem ser transgredidas. Os espaços caribenhos são menos espaços idealizados do que espaços de possibilidades.

Quando descobri recentemente em um factóide casual de televisão que o olímpico jamaicano Usain Bolt cobre pelo menos dez pés a cada passada, dada as configurações de corpo, espaço, movimento e velocidade que ele possui, percebi uma vez mais que todos os esforços humanos de excelência têm sido para conquistar espaço: do basquete, do atletismo, no nível de seu mais alto

desempenho, até o pensamento intelectual, o lugar do mito e os desafios da geografia e da história recebidas. É significativo que Wilson Harris tenha intitulado a sua obra, de 1983, de *The Womb of Space*, já que ele também estava nitidamente trabalhando para nos levar a uma compreensão do Espaço Caribenho como tendo um significado muito mais amplo, possibilidades míticas e localizações geográficas reais onde a imaginação transcultural [*cross-cultural*] pode florescer, espaço emocional no qual nos damos espaço para sermos brilhantes.

Referências:

- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*, v. 2, n. 2, 1990, pp. 01-24.
- BECKLES, Hilary e SHEPHERD, Verene. *Caribbean Freedom: economy and society from emancipation to the present*. Princeton N.J., Marcus Wiener, 1996.
- BENITEZ-ROJO, Antonio. *The repeating island.: The Caribbean and postmodern perspective*. Reprinted, Durham, Duke University Press, 1997.
- BRATHWAITE, Edward K. *The arrivants: a new world trilogy*. Oxford, Oxford University Press, 1967.
- _____. *Middle Passages*. New York, New Directions, 1993.
- CARPENTIER, Alejo. *On marvelous real in America: In: The kingdom of this world: A novel*. New York, Farrar, Straus, and Giroux, 1989.
- CARTER, Thomas F. Absence Makes the State Grow Stronger: Preliminary Thoughts on Revolutionary Space, Spectacle, and State Legitimacy. In: RIOBO, Carlos. *Cuban Intersections of Literacy and Urban Spaces*. Albany, State University of New York Press, 2011, pp. 49-65.
- DANTICAT, Edwidge. *The farming bones*. London, Penguin, 1999.
- _____. *Ghosts*. New Yorker, November 2008. Disponível em: <http://www.newyorker.com/fiction/features/2008/11/24/081124fi_fiction_dinticat>. Acesso em: 10 fev. 2020.
- DASH, Michael. *The Other America: Caribbean Literature in a New World context*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1998.
- DAVIES, Carole B. *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the subject*. London and New York, Routledge, 1994.
- DELOUGHREY, Elizabeth. *Routes and Roots: Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2010.
- ESHUN, Kodwo. Twilight city: outline for an Archaeopsychic Geography of New London. *Wasafiri*, v. 19, n. 43, 2004, pp. 07-13.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York, Grove, 2008.
- _____. *The Wretched of the Earth*. New York, Grove, 2005.

- FULANI, Ifeona. *Archipelagos of Sound: Transnational Caribbeanities, Women and Music*. Kingston, Jamaica, The University of the West Indies Press, 2012.
- GLAVE, Thomas. (ed). He Who Would Have Become 'Joshua,' 1791. In: *The Torturer's Wife*. San Francisco, City Lights, 2009.
- . *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles*. Durham, Duke University Press, 2008.
- GLISSANT, Edouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1999.
- HARRIS, Wilson. *The womb of space: The Cross-Cultural Imagination*. Westport, Conn. Greenwood Press, 1983
- HARVEY, David. *Spaces of Hope*. Berkeley, University of California Press, 2000.
- HURSTON, Zora Neale. *Tell My Horse: voodoo and life in Haiti and Jamaica*. New York, Harper Perennial, 2008.
- JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York, Vintage, 1989.
- JONES, Claudia. The Caribbean Community in Britain. *Freedomways*, Summer 1964, pp. 340-357.
- KINCAID, Jamaica. *At the bottom of the river*. New York, Penguin, 1992.
- . *A small place*. New York, Penguin, 1988.
- . *Annie Jonh*. New York, Penguin, 1986.
- . *The Autobiography of My Mother*. New York, Penguin, 1996.
- KNIGHT, Franklin W. *The Caribbean: The Genesis of a fragmented Nationalism*. New York, Oxford University Press, 2012.
- KNIGHTK, Franklin W. e PALMER, Colin. (eds.). *The Modern Caribbean*. Chapel Hill, N.C. and London, University of North Carolina Press, 1989.
- LAMMING, George. *The Emigrants*. London, Allison and Busby, 1980.
- . *The Pleasures of Exile*. London, Allison and Busby, 1984.
- LORDE, Audre. *Zami: A New Spelling of My Name*. Trumansburg, Crossing Press, 2011.
- MARSHALL, Paule. *Brow Girls, Brownstones*. New York, Feminist Press, 1981.
- MCKITTRICK, Katherine e WOODS, Clyde. (eds) *Black Geographies and the politics of Place*. Toronto, Between the Lines; Cambridge, Mass, South End Press, 2007.
- NOURBESE PHILIP, Marlene. Dis Place: The Between. In: *A Genealogy of Resistance, and Other Essays*. Toronto, Mercury Press, 1997.
- . *Frontiers: Selected Essay and Writings on Racism and Culture, 1984-1992*. Toronto, Mercury, 1992.
- PRATER, Tzarina. Caribbean Spaces, Transatlantic Spirit: Violence and Spiritual Reimagining in the Caribbean. In: VALDES, Vanessa K. *Let Spirit Speak: Cultural*

- Journeys through the African Diaspora*. Albany, State University of New York Press, 2012, pp. 77-87.
- SANTOS-FEBRES, Mayra. *Sirena Selena Vestida de Pena*. Punto de Lectura, 2009.
- SCOTT, David. *Conscripts of Modernity: The tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham, Duke University Press, 2004.
- SHELLER, Mimi. *Citizenship from Below. Erotic Agency and Caribbean Freedom*. Durham, Duke University Press, 2012.
- SOJA, Edward W. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Theory*. London, Verso, 1989.
- TINSLEY, Omise'èke Natasha. *Thieving Sugar: Eroticism between Women in Caribbean Literature*. Durham, Duke University Press, 2010.
- TORRES-SALLIANT, Silvio. *Caribbean Poetics: Towards an Aesthetic of West Indian Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- WALCOTT, Derek. *The Antilles: Fragments of Epic Memory*. Nobel presentation, 1992.
- . What the Twilight Says: An Overture. In: *Dream on Monkey Mountain, and Other Plays*. New York, Farrar, Straus, and Giroux, 1971.
- WILLIAMS, Eric. *From Columbus to Castro. The History of The Caribbean, 1492-1969*. New York, Harper and Row, 1989.
- WYNTER, Sylvia. Jonkonnu in Jamaica: Toward the interpretation of Folk Dance as a Cultural Process. *Jamaica Journal*, June, 1970, pp. 34-48.
- . Novel and History, Plot and Plantation. *Savacou*, v. 5, June 1971, pp. 95-102.
- . One Love – Rhetoric or Reality? Aspects of Afro-Jamaicanism. *Caribbean Studies*, v. 12, n. 3, 1972, pp. 64-97.
- . On How We Mistook the Map for the Territory and Re-imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of *Desêtre*: Black Studies toward the Human Project. In: GORDON, Lewis e GORDON, Jane Anna. *Not Only the Master's Tools: African American Studies in Theory and Practice*. Boulder and London, Paradigm, 2005, pp. 107-169.
- . Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human after Man, Its Overrepresentation – an Argument. *New Centennial Review*, v. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

BOYCE-DAVIES, Carole. Espaços Caribenhos: Fugas das Zonas de Crepúsculo. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1183-1200.



Feminismo afrodiaspórico: uma agenda emergente do feminismo negro na Colômbia¹

Aurora Vergara Figueroa²

Katherine Arboleda Hurtado³

Tradução: Carolina Nascimento de Melo⁴

Resumo: Neste ensaio, refletimos sobre as motivações, agenda e compromissos configurados no quadro do primeiro seminário internacional “Conspiración Afro femenina: Repensando los feminismos desde la diversidad” (Conspiração Afro feminina: Repensando os feminismos desde a diversidade), realizado entre os dias 24 e 25 de junho de 2011, em Cali, na Colômbia. Neste cenário, foi proposto entender o feminismo afrodiaspórico como processo, agenda de pesquisa, estratégia de mobilização social, prática de solidariedade e reclamo de justiça restaurativa. Estabelecemos conexões entre as propostas discutidas nesse cenário e uma série de propostas de feminismo de caráter diaspórico formulada na América Latina, em diálogo com o feminismo negro norte-americano e o feminismo africano.

1 O presente trabalho é um artigo de reflexão sobre as propostas de feminismo negro que engloba as práticas feministas em diversos pontos das Américas e África. É um dos resultados do projeto de pesquisa intitulado “Black women challenging inequality: an intersectional approach to the strategies of resistance to slavery in the Nueva Granada, 1550-1799”, financiado pela Universidad Icesi. Uma versão resumida deste artigo foi apresentada em inglês na LASA 2013, em Washington D.C., no painel Black/Afrodescedent Feminisms in the Americas.

2 Departamento de Estudios Sociales e diretora do Centro de Estudios Afrodiaspóricos da Universidad Icesi – Colômbia - avergara@icesi.edu.co

3 Centro de Estudios Afrodiaspóricos da Universidad Icesi – Colômbia - nakahurt18@yahoo.com.mx

4 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil - melo.n.carolina@gmail.com

Palavras-chave: conspiração; práxis feminista afro-diaspórica; afrocolombianas; feminismo negro; feminismo afro-latino-americano, feminismo africano.

Afro-diasporic feminism: an emerging agenda of black feminism in Colombia

Abstract: *In this paper we reflect the motivations, agenda and commitments set within e context of the first international seminar “Afro female Conspiracy: Rethinking feminisms from diversity” held between June 24th and 25th, 2011 in Cali, Colombia. In this scenario, it was proposed to understand Afro-diasporic feminist as a process, a research agenda, a strategy of social mobilization, a practice of solidarity and a restorative justice claim. We establish connections between the proposals discussed in this scenario and a number of proposals on diasporic feminism formulated in Latin America, in dialogue with the U.S. black feminism and African feminism.*

Keywords: *conspiracy afro-diasporic; feminist praxis; afro-Colombian women; black feminism; afro-latin american feminism; african feminism.*

Introdução

Neste ensaio, refletimos sobre as motivações, agenda e compromissos concebidos no marco do primeiro seminário internacional *Conspiración Afrofemenina: Repesando los feminismos desde la diversidad*, realizado entre 24 e 25 de junho de 2011, em Cali (Colômbia). Tomamos esse evento como ponto de partida para deliberar sobre a dimensão diaspórica do feminismo negro. Entendemos por feminismo negro as apostas por reivindicação e redefinição política, lideradas por mulheres africanas e afrodescendentes para enfrentar as opressões e a marginalização sexista, em contextos produzidos pela dominação moderna/colonial. Retomamos algumas propostas realizadas desde a década de 1980, na América Latina e África, para explicar de que maneira começa a adquirir ou a delinear-se a agenda emergente do feminismo afro-diaspórico na Colômbia.

Esse artigo se divide em três partes. Primeiro, introduzimos uma descrição do seminário, apresentamos as motivações para sua realização e a agenda desenvolvida. Segundo, expomos algumas ideias sobressalentes das propostas do feminismo negro que integram a perspectiva diaspórica. Terceiro, apresentamos as dimensões de trabalhos estabelecidas pelo *Colectivo Feminista Afrodiaspórico* em Cali e nossas reflexões finais.

Conspiração feminista afro-diaspórica

Conspiração é uma palavra que denota um ato ilegal ou subversivo. Conspiração transmite uma conotação negativa. Acredita-se que a maioria das conspirações são feitas por um grupo secreto com um poder oculto. Poderia uma conspiração ser elaborada para converter-se em um ato de amor, de cuidado, de busca por equidade, de igualdade, de valoração de nossa beleza, garantindo o acesso à alimentação, à saúde, à habitação e a um lugar de dignidade na história? Poderíamos conspirar para garantir o acesso à educação, emprego a milhões de mulheres negras/afrodescendentes, para preservar a terra para mulheres desarraigadas⁵ e a saúde de mulheres afrodescendentes que convivem com o HIV? Poderia o feminismo negro, e todas as diferentes vertentes do feminismo diaspórico conspirar para inverter o curso da história da marginalidade e opressão das mulheres afrodescendentes no século XXI? Quais pressupostos subjazem ao feminismo afrodiaspórico? No contexto colombiano, como incluímos propostas formuladas nas Américas para desenvolver novos espaços de mobilização e pesquisa feminista negra? Poderiam as novas questões propostas pelas feministas afro-diaspóricas nos levar a conceber novas ideias ou novas formas de ser mulheres negras?

De acordo com esses questionamentos, a conspiração pode ser entendida também como espaço de intercâmbio, reconhecimento, discussão, produção de conhecimento e cumplicidade entre as mulheres afrodescendentes. Uma amostra disso foi o seminário internacional *Conspiración Afro femenina: Repesando los feminismos desde la diversidad*, no qual as mulheres do *Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle* (GAUV) e as da *Casa Cultural el Chontaduro* convocaram organizações de mulheres negras de diferentes partes do país e algumas aliadas internacionais a se reunirem e discutir novas vias para confrontar os desafios contemporâneos de mulheres negras na Colômbia e América Latina.

Responderam ao convite: Francia Márquez Mina, líder da luta por terra no norte de Cuaca; Yeneth Valencia, diretora de *Lila Mujer* – casa criada para proteger mulheres que convivem com HIV –; Mara Viveros e Ochy Curiel, professoras da Universidad Nacional; Carmen Cosme, doutoranda na Universidade de Massachusetts Amherst; Anyela Perea de CEUNA – *Colectivo de Estudiantes Afrocolombianos de la Universidad Nacional* –; e Cintia Montaña, cantora do Ghetto Blue Afrodescendiente.

5 O termo *mujeres desarraigadas* remete à experiência de deslocamentos forçados a que foram submetidas as mulheres no contexto do conflito armado interno na Colômbia (NT).

Elas foram palestrantes na conferência, mas não foram as únicas que tiveram a palavra. Várias mulheres presentes recitaram poesia, cantaram músicas de autoafirmação e mensagens de esperança, deixando evidente a necessidade de consolidar uma força de mulheres afrodescendentes que defendam os direitos das mulheres negras na Colômbia. Na tentativa de levar o processo ativista feminista negro da comunidade à universidade e vice-versa, o seminário se realizou em dois cenários. O primeiro dia ocorreu na Universidad del Valle e o segundo na Casa Cultural “El Chontaduro” no distrito de Aguablanca, o assentamento com a maior população negra em Cali.

O seminário começou como um espaço afro-feminino e não como um espaço afro-feminista. As discussões levantadas refletiram preocupações heterogêneas e diversas do seminário, como as que consideram que a versão clássica do feminismo ocidental não permite mobilizar suas agendas de defesa do corpo e da terra ancestral e coletiva. Além daquelas que argumentaram que suas lutas não são uma forma de feminismo, ou que não desejam chamá-las como tal, mas cujos esforços buscam a equidade de gênero e étnico-racial, adicionando propostas de vinculação dos homens e mulheres indígenas e mestiço(a)s como aliados.

Motivações: por que uma conspiração feminista afro-diaspórica?

Planejamos esse seminário como uma reunião anual até o final do século XXI. A reunião de 2011 foi a primeira. Sonhamos em monitorar o avanço das condições de vida das mulheres negras afrocolombianas. Da mesma forma, ansiamos uma onda de conspiração para rechaçar a violência sexual contra as mulheres, as configurações do racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia e todas formas de intolerância. Plantamos uma conspiração porque queremos um lugar de dignidade na história escrita, falada e pintada. Queremos que os projetos de políticas públicas considerem as mulheres negras afrocolombianas como parte da noção de *público*. Para isso, pensou-se o primeiro seminário como uma estratégia para reunir intelectuais, ativistas, militantes da classe trabalhadora e mulheres com baixa escolarização, com objetivo de abrir espaços para a discussão sobre as relações de gênero e étnico-raciais. E para compartilhar seus projetos e pensamentos, assim como os pilares da investigação sobre as diferentes formas de resistência que as mulheres negras afrocolombianas podem utilizar para alcançar uma vida digna.

As perguntas a seguir estabeleceram os fundamentos da agenda discutida: Poderia uma conspiração ser uma prática de solidariedade e de justiça restaurativa? Uma conspiração poderia ser algo diferente do que conhecemos ou experimentamos? Como o ânimo de plantar algumas alternativas de respostas

– que não chegaram a ser respondidas no seminário –, achamos conveniente entender o feminismo afrodiaspórico como uma complexa, ampla e heterogênea perspectiva de pensamento que surge de experiências da vida cotidiana das mulheres africanas, negras e afrodescendentes no mundo inteiro. O feminismo afrodiaspórico, como forma de pensamento e como prática, responde às múltiplas relações de dominação que se diferenciam em cada país pelas histórias e contextos geopolíticos que caracterizam a diáspora africana.

Entendemos a diáspora, de acordo com Agustín Lao-Montes (2007), como uma categoria geo-histórica, uma agência histórica e de autodesenvolvimento dos sujeitos da África moderna, e como um projeto descolonizador de libertação que se afirma e se articula no atuar dos sujeitos, povos e movimentos diaspóricos. Ao mesmo tempo, consideramos pertinente o argumento de José Antonio Caicedo (2008), que argumenta que a diáspora tem ao menos cinco características: implica múltiplos e descentramentos geográficos, a reinvenção da vida em exílio, a reivindicação étnica em relação com os legados da terra de origem, e constituição desse movimento histórico de rupturas e continuidades.

Nas palavras do autor, a noção de diáspora:

[...] nos permite entender as ausências, as presenças e reconstruções dos legados africanos nesta parte do mundo, ligando os tempos da história com os espaços dessa história em larga duração. E, principalmente, nos ajuda a compreender as trajetórias afrodescendentes como produto de uma história de poder colonial que marcou e segue marcando as realidades das comunidades negras, afrocolombianas, e enraizamentos no presente através de manifestações como o racismo, discriminação, invisibilização (Caicedo, 2008: 87).

Pensar o feminismo negro na diáspora implica, também, considerar que mesmo as comunidades diaspóricas podendo ser lidas como comunidades imaginadas, estas são imaginadas de maneiras específicas baseadas em histórias comuns de dispersão (Butler, 2001: 192). No caso das diásporas africanas, essa imaginação se baseia em uma história comum de escravidão e tratado escravista entre Atlântico e Pacífico. Kim Butler (2001) combina a dimensão temporal e histórica da diáspora para explicar como a experiência de dispersão de uma geração afeta as seguintes.

Com base nessa concepção de diáspora, consideramos o feminismo afrodiaspórico como uma complexa, contraditória, ampla e heterogênea perspectiva de pensamento, de ação política e vida que emerge das realidades que mulheres afrodescendentes protagonizam em diferentes momentos da história e espaços geográficos.

A dimensão afro-diaspórica do feminismo

A diáspora cria um espaço para as expressões libertas das mulheres africanas (Bahati, 2003: 06)

A proposta ou convite para consolidar uma agenda feminista afro-diaspórica tem uma larga tradição nas Américas e em África. Há décadas, era comum se referir ao feminismo negro como uma corrente de pensamento oriundo dos Estados Unidos que, desde a década de 1970, comprometeu-se com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual, classista, e que era capaz de explicar as experiências das mulheres negras no mundo.

Hoje, quando nos referimos ao feminismo afrodiaspórico, devemos ter claro que essa categoria articula uma ampla gama de perspectivas teóricas e analíticas que englobam todas as mulheres descendentes de africanas e africanos e, ao mesmo tempo, abarca as perspectivas que somente incluem mulheres africanas. A seguir, descrevemos uma série de propostas formuladas por feministas negras nas Américas e África. Posteriormente, indicaremos ou apresentaremos a agenda do feminismo afrodiaspórico da Colômbia em um contexto de análise mais amplo.

Enegrecendo o feminismo *na diáspora*

No que diz respeito à América Latina e ao Caribe na década de 1980, Lélia González (1988) defende um feminismo afro-latino-americano. Afirma que as reuniões feministas, que ocorrem no âmbito desta forma de feminismo, devem considerar estes espaços como encontros inclusivos abertos a participação de mulheres de diferentes etnias e culturas. Nessa ordem de ideias, o feminismo afro-latino-americano, composto por “ameríndias e amefricanas”, como é proposto por González – à diferença do feminismo negro dos Estados Unidos –, ocupou-se em avançar, sem deixar de lado as contradições relacionadas com a herança histórica das ideologias de classificação social (racial e sexual) e as diferentes técnicas jurídicas e administrativas ibéricas, fazendo um profundo questionamento da lógica estrutural da sociedade, que potencialmente contém uma visão alternativa da mesma. Neste contexto, a preocupação com problemas da sobrevivência familiar não chegou a ser um impedimento para essas sujeitas que buscaram se organizar coletivamente e formaram importantes coletivos como a *Línea de Acción Feminista do Instituto de Investigaciones Afroperuano* e o *Grupo de Mujeres del Movimiento Negro “Francisco Congo”*, no Peru.

Em relação a esse ponto, Sueli Carneiro (2009) fez um chamado para *enegrecer o feminismo*:

Enegrecer o movimento feminista brasileiro significa, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração das políticas demográficas; na caracterização da agressão contra a mulher, introduzindo o conceito de violência racial como um aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que é não-branca; na incorporação das enfermidades étnico-raciais ou as de maior incidência sobre a população negra, fundamentais para a formulação de políticas públicas na área da saúde; ou introduzir nos processos de seleção do mercado de trabalho, o critério da boa apresentação como um mecanismo que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras (Carneiro, 2009: 05).

Com essa proposta, Carneiro complexifica a forma de interpretar as vivências cotidianas das mulheres afro-latino-americanas e sua incorporação nas práticas femininas. Para a autora, enegrecer o feminismo significa, finalmente, construir um caminho utópico em direção a um mundo livre de sexismo e racismo:

A utopia, que hoje perseguimos, consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Desfrutar da igualdade de direitos é se converter em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades acima de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta (Carneiro, 2009: 05).

Por sua vez, em 2007, Sonia Beatriz dos Santos propôs o conceito *feminismo negro diaspórico* para designar diversos feminismos negros existentes na diáspora. Ela os definiu como grupos cujas práticas políticas e intelectuais são produzidas pelas feministas e ativistas afrodescendentes, cujas ações articulam as categorias políticas de raça, gênero, classe e sexualidade, em resposta a um sistema de dominação que afeta as mulheres negras e que, principalmente, caracteriza-se pela intersecção do racismo, sexismo, classismo e heterossexismo (Santos, 2007: 11). Imediatamente, Santos identificou cinco tipos de feminismos diaspóricos: os feminismos afro-latino-americanos, os feminismos afro-caribenhos, os feminismos afro-americanos, os feminismos africanos e o feminismo das mulheres negras britânicas.

A autora concluiu realçando a importância de que o conceito de feminismo negro diaspórico fosse apropriado pelas mulheres negras porque ajudaria a compreender como, além das fronteiras geográficas, socioculturais, econômicas e políticas, as mulheres negras têm coletivamente um papel central na reorganização das estruturas sociais econômicas e políticas.

Finalmente, mencionamos Keisha-Khan Y. Perry (2009), que propõe restabelecer as possibilidades de ações transnacionais das feministas negras nas Américas, mediante a construção de uma agenda feminista negra diaspórica. Esta proposta introduz a solidariedade hemisférica como um elemento central da dimensão diaspórica da política das mulheres negras. Perry sustenta:

[...] que o título “*grouind with my sisters*” expressa tanto meu reconhecimento das experiências complexas e interrelacionadas das mulheres negras a nível mundial e como esse posicionamento político informa a solidariedade feminina e da diáspora. Um enfoque na experiência vivida, solicitado por um número de eruditos (no que me incluo), destaca a centralidade da “irmandade global” para o avanço das ideias radicais e as ações sociais (Mohanty, 2003; Basu, 1995; Souza, 1983 *apud* Perry, 2009: 05).

O feminismo africano

O feminismo africano é uma vertente do feminismo que ainda é pouco conhecida e referenciada no ocidente, tendo suas origens desde o mesmo momento que se iniciou a colonização africana e o posterior tráfico escravista. Nos últimos anos, ele ganhou espaço e reconhecimento político-acadêmico. Em 1985, a Conferência das Nações Unidas em Nairóbi concentrou um grupo de ativistas, escritoras e críticas africanas que inauguraram o Movimento de Mulheres Africanas. Esse movimento, apesar de se iniciar com modelos euro-americanos como referentes para o desenvolvimento da luta feminista africana, pouco tempo depois assume uma diferenciação radical em relação a eles.

As reivindicações no contexto africano afirmam que as categorias de gênero ocidentais se apresentam como dicotômicas e binárias, opondo homens e mulheres, em que é o homem que emerge como um sujeito superior e dominante. Devido à ausência de oposições na maioria dos países de origem das mulheres africanas presentes em Nairóbi, acordou-se que era mais importante indicar que o feminismo africano deveria enfrentar uma série de opressões de gênero, políticas, econômicas e sociais como o racismo, o neocolonialismo, o imperialismo, o fundamentalismo religioso e os sistemas políticos corruptos. Enquanto

o ocidente enfatiza o individualismo, o discurso feminista africano propõe compartilhar o poder, a complementaridade, a acomodação, o compromisso e a negociação (Pereyra e Mora, 1998: 23).

Nas palavras de autoras como Pereyra e Mora:

[...] as mulheres africanas têm como objetivo último conseguir o bem do grupo, mais que sua própria promoção individual, através de suas associações. Mediante formas inovadoras de cooperação, as africanas transformaram sua marginalização em uma nova porta para ampliar suas alternativas e propor uma cooperação que reformule os valores que regem suas sociedades (Pereyra e Mora, 1998: 30).

Essas propostas feministas de África propõem uma alternativa à prática feminista ocidental ao oferecer uma leitura mais complexa das experiências das mulheres africanas e suas lutas pelo bem comum. De acordo com feministas africanas como Folomena Chioma Steady, Chikwenye Okonjo Ogunyemi, Molarra Ogundipe-Leslie, Obioma Nnaemeka, a reconhecida Oyèrónké Oyèwumi e a camaronesa Werewere Liking, um verdadeiro exercício de libertação deve afetar a consciência tanto de mulheres, homens, crianças, pois todos compartilham uma base comum, uma experiência e uma herança cultural. Daí que, se convidem os homens a participarem como companheiros na resolução de problemas e na mudança social (Pérez, 1998: 23-24). Não fazê-lo iria contra o modo africano de ser e pensar em que, por exemplo, a maternidade, ou as maternidades, é reconhecida como força para as mulheres (Pérez, 1998: 30).

Da mesma maneira que as diferentes vertentes dos feminismos negros nas Américas se diferenciam em múltiplos aspectos, os feminismos africanos integram diversas visões e posições sobre dimensões como a maternidade e a vinculação de homens ou mulheres não-negras nos coletivos. Não é nossa intenção fazer uma revisão exaustiva das diferentes vertentes desses feminismos neste artigo, por isso destacamos apenas algumas discussões mais recentes.

Agenda feminist media é uma revista sul-africana dedicada à investigação feminista, cujo principal objetivo é desafiar a discriminação de gênero e a injustiça social. Nos anos 2001, 2003 e 2005, publicaram três volumes dedicados a debater os feminismos africanos, nos quais a temática da diáspora foi elemento significativo. Esses volumes estimularam o debate em torno da concepção dos feminismos africanos, principalmente nos trabalhos localizados no sul-africano. No primeiro volume, foi descrita a natureza e a condição do ativismo e pesquisa feminista africana. O segundo volume incluiu outras vozes africanas e

ênfataz as interconexões entre teoria e prática presentes nas publicações das feministas africanas. No terceiro volume, foram apresentados os trabalhos que discutiam o feminismo africano e as experiências das mulheres na diáspora africana (Moolman, 2003; Guy-Sheftall, 2003; Bahati, 2003; Phillips, 2003; Roth, 2003; Salo e Mama, 2001; Lewis, 2001; Habib Latha, 2001).

Uma temática sobressalente entre os artigos publicados nessas edições especiais foi:

[...] as similaridades e conexões entre as experiências e lutas das mulheres negras na diáspora e aquelas em África – experiências marcadas por vários níveis de opressão, marginalização, desigualdade e, talvez o mais chamativo, a agência e resistência das mulheres (Moolman, 2003: 01).

Desiree Lewis (2001), editora do primeiro volume especial de feminismo africano na *Agenda Feminist Media*, argumentou que a reflexão teórica sobre o feminismo africano é uma das áreas na qual a diversidade e a contestação floresceram. Apresentou, como exemplo, a discussão de Pumla Gqola (2001) sobre os escritos das décadas de 1980, 1990 e 2000. A autora descreveu amplamente a evolução das diferentes correntes teóricas em relação às preocupações das diferentes autoras com a problemática da autodenominação e a intervenção crítica. Tanto Gqola (2001) quanto Amina Mama (Salo e Mama, 2001) trouxeram importantes argumentos sobre as diferentes perspectivas subsumidas conceito de *feminismo africano* e indicaram padrões que incluem a divisão África-diáspora.

Do mesmo modo, ambas autoras discutiram as diferenças entre as distintas ativistas em torno de como se nomear: *womanists*, feministas negras, feministas africanas ou feministas pós-coloniais, assim como as diferentes formas de compromisso com o feminismo ocidental. Neste sentido, Lewis argumentou que ante essas diversidades, evocações essencialistas da geografia e os critérios nacionais ou raciais, como bases decisivas para a definição do feminismo africano, são especialmente insustentáveis em nosso contexto atual de intensificação da globalização (Lewis, 2001). Lewis destacou também o feminismo islâmico como uma das formulações mais significativas na contestada esfera teórica dos feminismos africanos. A autora afirmou que “essa vertente do feminismo [africano] desafia a concepção de que o feminismo deve permanecer secular” (Lewis, 2001: 05).

Em conversa com Elaine Salo, Amina Mama (2001) argumentou que existem diferenças significativas entre o trabalho teórico que emerge da “generalização dedutiva”, a “distância analítica” e a crítica rigorosa das relações de poder que se interceptam e que vêm de observação próxima ou do

envolvimento com processos africanos *engendrados* (Lewis, 2001). Isso para sublinhar, de acordo com Bahati (2003), que “[...] o feminismo africano não é monolítico graças às deusas” (: 09).

A seguir, citamos, por completo, a explicação de Amina Mama (Sola e Mama, 2001) sobre as diferenças entre duas interpretações sobressalentes dos feminismos africanos e sua dimensão diaspórica:

[Patricia Macfadden e Gwendolyn Mikell] desdobram diferentes concepções do feminismo africano. Patricia Macfadden é uma ativista autoidentificada como feminista africana com muitos anos de experiência no ativismo político. Como muitas de nós no continente, quando ela utiliza a terminologia feminismo se refere à prática política que emana de uma análise convincente das condições políticas, econômicas e sociais que dão forma às vidas de mulheres africanas. [...] Gwendolyn Mikell, por outro lado, em Washington DC, realizou investigações e turismo em África, entrevistou e trabalhou com mulheres africanas, presumidamente por decisão própria. Realizou um trabalho, que vale a pena, como acadêmica internacional, mas sua definição de feminismo africano é diferente de Macfadden. A definição de Mikell se baseia na generalização dedutiva e na observação. Em consequência, ela descreve o feminismo africano como ela o vê de fora, desde uma distância física e analítica, ao invés de uma perspectiva de quem está comprometido com o ativismo feminista no continente africano. De maneira mais inquietante ainda, a definição de Mikell, especificamente a de que o feminismo africano é “distintivamente heterossexual e pró-natalidade” e preocupado com o que ela se refere como “política de sobrevivência” parece ser profundamente conservador. Sua definição pode descrever alguns aspectos das taxas de fertilidade e de pobreza, mas não contempla os desafios ao status quo ou as formas nas quais os patriarcados contemporâneos em África constroem as mulheres e as impedem de realizar seu potencial além de seus papéis tradicionais de esposas e mães trabalhadoras e geradoras de renda (2001: 59-60).

Mama (Salo e Mama, 2001) considera que a visão de Mikell elide as aspirações que muitas mulheres africanas têm, tal como se por ser africanas tivessem que se abster de desejos como respeito, dignidade, igualdade, vidas livres de violência ou de ameaças de violência e outra série de aspirações feministas (p. 60).

Outras vozes feministas africanas, como Benita Roth (2003), sustentam que “o feminismo negro emergiu ao mesmo tempo que o feminismo branco” (Roth, 2003: 47) e como Rizwana Habib Latha (2001), em sua avaliação sobre a situação

das mulheres negras e as reivindicações feministas no contexto africano pós-colonial mulçumano, sustentam que “em todas as culturas, as mulheres que protestam contra sua situação são ignoradas frivolamente” (p. 26). Nessa linha argumentativa, Habib Latha destaca que as múltiplas reclamações das mulheres negras por não se sentirem reconhecidas no conceito feminismo são omitidas. Em suas palavras: “muitas mulheres mulçumanas (negras e brancas) rechaçam a terminologia feminista por seus vínculos com o estilo ocidental da modernidade, o qual é constantemente contraditório com o estilo de vida islâmico” (p. 24).

Durante o seminário da conspiração esta preocupação emergiu constantemente. Não apenas por parte das feministas negras com práticas religiosas específicas, mas também de mulheres como Vicenta Moreno, Francia Márquez e Yaneth Valencia, cujas agendas giram em torno da organização comunitária urbana, a defesa da terra ou da saúde das mulheres negras que convivem com HIV. Em múltiplas ocasiões, essa preocupação surgiu em diferentes coletivos na América Latina e a resposta mais frequente é que as mulheres negras devem conhecer as diferentes raízes e vertentes dos feminismos. Depois de revisar os debates em torno desse assunto entre as feministas islâmicas africanas, consideramos que o feminismo afrodiaspórico na Colômbia necessita considerar as preocupações sobre como nomear-se seriamente e avaliar as possíveis saídas; bem seja com uma redefinição do conceito ou a proposta de um conceito completamente novo.

No seminário, enquanto se refletia sobre o feminismo afrodiaspórico como uma categoria de análise, se pensou também como uma plataforma para construir, por meio do contexto local, uma ação política em resposta às lutas globais das filhas da diáspora africana. Na busca por consolidar os princípios fundamentais do feminismo afrodiaspórico como uma categoria de análise e como fundamento de uma agenda de mobilização, as investigações e ativistas anunciadas anteriormente estiveram de acordo com o imenso potencial que a dimensão diaspórica do feminismo constitui na defesa e melhoramento das condições de vida das futuras gerações de mulheres negras no mundo. O caminho até a consolidação de uma agenda de mobilização feminista afro-diaspórica é eminente. A seguir, descrevemos alguns de seus aspectos principais.

Da conspiração às lutas afro-diaspóricas

A conspiração feminista diaspórica como um processo: a importância da formação política

Ao concluir o seminário, configurou-se o espaço feminista afrodiaspórico como espaço de libertação. Ao tratar de responder às perguntas apresentadas

anteriormente, o principal desafio foi o debate em torno do rechaço do feminismo ocidental como palco, no qual múltiplas preocupações poderiam ser ativadas. Os principais mitos por trás desse rechaço foram as seguintes suposições:

- Reivindicar uma luta apenas para mulheres afrocolombianas poderia ser convertido em uma estratégia para fragmentar o movimento afrodescendente;
- As feministas odeiam os homens e põem em perigo a importância da reprodução das mulheres afrodescendentes;
- O feminismo é uma invenção europeia que não se preocupa com as necessidades locais próprias das mulheres afrocolombianas;
- O feminismo não se preocupa com a defesa da terra, a proteção e bem-estar das mulheres que convivem com o HIV.

Os debates em torno desses mitos apresentaram ante às organizadoras a importância de construir o que Ochy Curiel chamou de “consolidação de um processo” de formação política de largo alcance. Curiel argumentou que a conspiração feminista diaspórica não podia repetir os mesmos erros das redes existentes e as organizações de mulheres negras na Colômbia e América Latina. O erro reside na preservação desses mitos e em dar como certo que são algo mais que mitos.

As organizadoras estiveram de acordo em estabelecer uma escola na comunidade ou no bairro, assim como cursos universitários para possibilitar a desconstrução de narrativas que desestimam o feminismo negro sem compreendê-lo. Além do processo de formação que se levaria a cabo nessas escolas, desenvolver-se-ia uma agenda de investigação feminista afrodiaspórica para produzir conhecimento sobre as mulheres negras na história da Colômbia.

A visão diaspórica do feminismo, produzida por mulheres africanas e mulheres descendentes de africanas e africanos no mundo, compartilha o desejo comum de se desvincular do feminismo ocidental branco e classista para estudar propostas viáveis que lhes permitam transformar o papel, supostamente secundário, que as mulheres da diáspora lançam na sociedade.

Em direção a uma agenda de pesquisa feminista afrodiaspórica

Estudos recentes sustentam que os padrões históricos de exploração, dominação e subordinação determinam as posições contemporâneas das mulheres negras na política, academia e no mercado de trabalho. Os principais enfoques nas intersecções da raça, gênero e sexualidade, como sistemas de enclaves de

opressão, proporcionaram um conjunto importante de análise para localizar esses *regimes de opressão* em um contexto histórico (Collins, 1993; 1998; 2000; Crenshaw, 1993; Glenn, 2002; Branch, 2011). Essas investigações demonstram como as ditas formações históricas afetam lugares contemporâneos institucionais, estruturas e diversas relações sociais como, por exemplo, a maneira na qual as diversas configurações do mercado de trabalho são historicamente espaços sexuados, racializados e de classe (Branch, 2011).

No contexto colombiano, desde os acontecimentos políticos, metodológicos e analíticos dos estudos das mulheres afrocolombianas, foram destacadas suas formas de organização, suas atividades políticas, culturais e seus projetos de mobilização (Lozano e Peñaranda, 2007; Lozano, 2010; Curiel, 2007). Essas produções têm oferecido uma concepção matizada das contribuições das mulheres afrodescendentes às lutas feministas negras na Colômbia e América Latina. Essas narrativas questionam as desigualdades étnicas e de gênero dentro do movimento feminista; da globalização econômica; e o papel subalterno em que se localiza o país, sem o reconhecimento de suas presenças e contribuições (González, 1988; Perry, 2009; Santos, 2007). Sobre a base dessas tradições, as participantes da conspiração feminista afrodiaspórica tomaram posições para se protegerem.

Como Juana Camacho Seguro escreveu:

A história das mulheres negras na Colômbia está inscrita em um contexto simultâneo de poder patriarcal, dominação colonial, violência, a fragmentação que se mantêm até hoje [...] as vozes e as palavras das mulheres negras estão ainda à espera de serem escutadas (Camacho, 2004: 167-168).

A exploração das mulheres negras e a matança sistemática das mulheres indígenas na época colonial inauguraram a construção de representações contraditórias que hoje temos delas como menos que seres humanos, como serviçais, bruxas, mães e disponíveis sexualmente. Não obstante, nessa época também se plantaram as sementes da libertação. As histórias de luta de várias mulheres no período colonial ainda não foram narradas. Com a conspiração feminista afrodiaspórica, estudantes de ciências sociais da Universidad del Valle, da Universidad Nacional e da Universidad Distrital compartilharam suas propostas de teses que abordam diferentes aspectos da vida das mulheres negras, como as concepções de seu corpo, sexualidade e condições de vida, entre outros. Esses projetos se alinharam com as palavras de Audre Lorde, que defende a importância da produção de um novo conhecimento sobre as mulheres negras, “para transformar o silêncio sobre o que somos e o que temos feito em linguagem e ação” (Lorde, 2007/1984).

As feministas africanas e afro-americanas anteriormente mencionadas já haviam chegado à essa conclusão. A antropóloga afro-americana Leith Mullings sustenta que as mulheres afro-americanas continuamente se constroem a si mesmas assumindo um papel ativo na criação da cultura e história. No artigo intitulado *African-American women making themselves: Notes on the role of black feminist research* (2000), Mullings apresenta uma série de reflexões sobre as estratégias que as feministas negras, acadêmicas e ativistas levaram a cabo para operacionalizar as práticas de pesquisa, integrando as perspectivas teóricas do feminismo negro que buscam trazer as mulheres afro-americanas para o centro da análise. A autora se pergunta como podem as pesquisadoras explorarem a essência da vida das mulheres afro-americanas desde os pontos de vista de suas próprias experiências, e conclui que tal propósito deve envolver necessariamente o questionamento da relação entre pesquisadores e pesquisadoras, escritores e escritoras por um lado e as ativistas, as mulheres da classe trabalhadora e as mulheres pobres por outro, para assim examinar como se pensam e entendem as identidades de gênero.

Produto do acordo de produzir um novo conhecimento desde uma perspectiva feminista afrodiáspórica estabelecido no seminário, foi proposto o projeto *Black women challenging inequality: an intersectional approach to the strategies of resistance to slavery in the Nueva Granada, 1550-17996*, no qual, junto com as autoras e pesquisadoras Lina Mosquera Lemus e Edna Carolina González que se basearam em cinquenta demandas interpostas por mulheres negras para exigir sua liberdade, descrevemos e analisamos os discursos e estratégias empregados para obter sua liberdade e de suas famílias nesse período. A investigação foi concluída propondo um modelo de análise documental desde a perspectiva da sociologia histórica comparada, para investigar a intersecção entre a condição étnico-racial, de classe, de gênero e de sexualidade nas formas de alforria na jovem colônia.

Além de conceber o feminismo afrodiáspórico como uma agenda de investigação, vislumbrou-se também como uma estratégia de mobilização social, como uma prática de solidariedade e como uma reivindicação pela justiça reparativa. Nessa ordem de ideias, pensou-se o feminismo afrodiáspórico como uma estratégia de mobilização social conducente a discutir o que ele significa, o que implica, quando e como pode ser empregado. Consideramos que o feminismo afrodiáspórico outorga uma plataforma de mobilização para transformar as práticas atuais do ativismo feminino no movimento social afro-colombiano. Isso

implica considerar que o feminismo afrodiaspórico permite afrontar criticamente as diferenças existentes entre as diversas organizações que conformam o movimento afrodescendente, e avaliar a forma em que podem propor uma agenda de renovação. Consideramos que esse aspecto é importante como estratégia para priorizar o bem coletivo em lugar das diferenças individuais entre os membros.

O feminismo afrodiaspórico como estratégia de mobilização social pode contribuir para desconstruir as representações estereotipadas das mulheres afrodescendentes e das comunidades as quais pertencem. Para desconstruir, também, a tradição historiográfica sexista, inscrevendo novos relatos na história da Colômbia, além das narrativas de exploração durante a escravidão. Assim, as mulheres negras podem tomar completa posse de seus corpos, mentes, espíritos e construir novas formas de proteção do corpo político e romper as barreiras dos discursos institucionais.

Todavia, perguntamo-nos: como alcançar isso em uma sociedade profundamente racista, sexista, classista, lesbofóbica e transfóbica? Três tarefas foram identificadas como ponto de partida: a) as mulheres que se dedicam a escrita (seja no bairro ou na academia) impulsionarão a reinterpretação do passado das mulheres negras e *conspirar* para escrever narrativas que não apenas as mostrem como vítimas de um sistema de opressão, mas como integrantes de outros espaços de participação muito mais dignos na sociedade. Dessa maneira, criar-se-ão novas histórias que as apresentem como sujeitas ativas e agentes de transformação na sociedade; b) as ativistas dos bairros impulsionarão em seus trabalhos e atividades a apresentação das mulheres negras como mulheres belas, trabalhadoras e inteligentes, e fomentar assim a preservação das culturas afrocolombianas; c) as mulheres que trabalham no governo deverão assegurar-se da promoção de políticas públicas que garantam o acesso e atenção à saúde, por exemplo, com a proteção das mulheres desarraigadas e as que convivem com HIV, enquanto experiências complexas que agravam e acrescentam as condições desfavoráveis ou marginalizantes na vida das mulheres afrodescendentes.

Conspiração feminista afrodiaspórica como uma prática de solidariedade

Compartilhamos com Mohanty o conceito de solidariedade:

Eu defino solidariedade nos termos de reciprocidade, responsabilidade e reconhecimento dos interesses comuns como base das relações entre as diversas comunidades. Em lugar de assumir uma coincidência forçada da opressão, a prática da solidariedade conecta as comunidades de pessoas que optam por trabalhar e lutar juntas (Mohanty, 1991: 07).

Praticamos a solidariedade como estratégia para sobreviver. Por aspirarmos ver uma comunidade profundamente envolvida na pesquisa e na elaboração de políticas que transformem as realidades nos bairros, conselhos comunitários e realidades das comunidades afrocolombianas. Como iniciativa, consideramos que o ato mais importante de solidariedade que empreendemos até agora foi romper com a suposição de que por nossas diversidades de ocupações, profissões, idade e/ou identidades não poderíamos nos apoiar, nem estabelecer pontos de encontro como aconteceu no passado.

Conspiração feminista afrodiaspórica como reivindicação de justiça reparativa

Entendemos a justiça reparativa como enfoque para exigir ressarcimentos pelo impacto da exploração do colonialismo (Rosero-Labbé e Barcelos, 2007). Vemos a dimensão diaspórica do feminismo negro como um projeto de afinidade e libertação, assim como parte de outras formas de prática política.

O enfoque feminista e antirracista das atividades comunitárias e as produções acadêmicas de mulheres intelectuais negras/afrodescendentes, assim como os projetos liderados por coletivos como GAUV, CEUNA, Somos Identidad, a Casa Cultural El Chontaduro, Lila Mujer, Amafocol, a Escuela de Género e IDCARÁN – CES da Universidad Nacional, são mostras do surgimento de um projeto feminista afrodiaspórico no país, que tem como principal ligação a consciência de ser as filhas da diáspora africana, que estamos chamadas a defender nossos corpos, nossos territórios e nossas histórias.

Apesar da maioria das lideranças dessas organizações não conceberem a si mesmas como feministas antes do seminário, suas narrativas e ações demonstraram seu profundo compromisso para derrocar a desigualdade étnico-racial e de gênero. De acordo com as discussões sustentadas, consideramos que a agenda feminista afro-diaspórica integra seis dimensões fundamentais:

1. O questionamento das categorias dicotômicas, binárias e hierárquicas que têm contribuído para reforçar a crença de que todas as mulheres negras constituem um grupo homogêneo com interesses idênticos. Ideias que contribuíram para omitir, estigmatizar e ocultar nossas profundas diferenças de classe, sexualidade, ocupação, idade, religião, precedência e localização geopolítica;
2. A consolidação oficial no país, na América Latina e no Caribe, de um pensamento feminista afrodiaspórico, no qual trabalhamos arduamente para transformar as práticas sexistas que se apresentam na vida cotidiana; desmistificar os discursos institucionais e renovar as narrativas das histórias nacionais;

3. A desconstrução crítica das relações de poder e dominação que definem as desvantagens históricas das mulheres negras em relação a outros grupos étnico-raciais, de sexo e classe. Desvantagens que têm sua origem no sistema moderno-colonial que se perpetuou por meio de diferentes períodos históricos;
4. Considerar que a discriminação racial e de gênero que pesquisadores e ativistas reproduzem em seus relatos prejudica as estratégias contemporâneas das mulheres negras/afrodescendentes que constroem processos de emancipação e dão continuidade a um legado de resistência em condições de opressão e marginalização;
5. O rechaço da excessiva carga de trabalho imposta a mães, avós, tias, esposas ou casais dentro das comunidades negras. Mesmo que às vezes esse trabalho se baseie na solidariedade parental de sangue, essas obrigações, em alguns casos, diminuem também o potencial que as mulheres negras podem desenvolver como seres humanos criativos e autônomos em outros cenários;
6. Por último, o rechaço da naturalização das mulheres negras/afrodescendentes enquanto heterossexuais e hiperssexualizadas. Ato que deve ajudar a entender como e o porquê que a heterossexualidade se impulsionou como instituição e como regime político, que se reproduz por meio da crença de que o matrimônio heterossexual é um componente fixo e natural da vida social que, supostamente, assegura a existência e continuidade das comunidades afrodescendentes.

Posterior ao seminário, emergiram outras apostas de reivindicação afrofeminista. Algumas destas, interessadas em oferecer respostas às muitas questões de suas experiências de vida e, particularmente, àquelas discutidas no seminário. Entre elas destacamos: El Coletivo Feminista Afrodiaspórico (COFA), um grupo acadêmico formado por mulheres afrodescendentes profissionais da Universidad del Valle e ex-integrantes do Grupo Afrocolombiano da mesma universidade. Esse coletivo surgiu em 12 de maio de 2012 – um ano após o seminário – como alternativa aos grupos e organizações que centravam seu trabalho e proposta política em torno das comunidades afrocolombianas. Esse coletivo busca oferecer uma interpretação distinta e muito mais próxima das vidas das mulheres afrocolombianas no país desde a pesquisa e o intercâmbio de experiências de vida com mulheres afrocolombianas acadêmicas e não-acadêmicas.

Desde o início, o COFA pensou em um trabalho a longo prazo sustentado por um círculo de estudos que se espera garantir a formação teórica e metodológica de suas integrantes e um programa de escritura permanente que promova progressivamente a construção de uma memória social e histórica das mulheres

afrodescendentes do campo e da cidade. Com esse programa, se aspira configurar um importante campo de produção histórica e sociológica das mulheres afrodescendentes escrita pelas mesmas mulheres afrodescendentes.

Outras propostas de coletivos que emergiram após 2011 são: em Cali, *Mujeres Diversas*, *Otras Negras y Feministas*; em Bogotá, *MSA-GAJI* e o Coletivo *Feminista Afrodiaspórico*. Esses coletivos trouxeram para o centro da discussão a identidade lésbica como uma plataforma de mobilização feminista afrodiaspórica, entre outras questões que afetam as mulheres afrodescendentes. Nesse processo observamos como as brechas entre a academia e as organizações comunitárias se veem fechando progressivamente diante de ações de reconhecimento mútuo e construção coletiva de um novo futuro para as mulheres negras no país.

Reflexões finais

Neste trabalho, descrevemos as principais ideias que um grupo de mulheres afrocolombianas configuraram para repensar o feminismo, e algumas estratégias de resistência propostas para sobreviver no século XXI. Ao navegar pelo legado do feminismo negro ao redor do mundo, compreendemos a necessidade urgente de um pensamento feminista afrodiaspórico. Entendendo este como um processo, como uma agenda de investigação, uma estratégia de mobilização social, uma prática de solidariedade e reivindicação por justiça reparativa e restaurativa. Compreendemos como Audre Lorde que: “[...] fora da retórica e proclamações de solidariedade não existe nenhuma ajuda, salvo a de nós mesmas” (Lorde, 2007/1984: 30).

Hoje, depois de quase três anos de ter realizado o seminário, ratificamos junto a Camacho que:

[...] as vozes e as palavras das mulheres negras ainda estão à espera de serem escutadas. Enquanto a mulher negra é sobretudo uma mulher imaginada, desejada e representada por distintos e contraditórios estereótipos, segundo variados objetivos e contextos, investigar e resgatar sua história é um trabalho urgente e necessário que compromete acadêmicos e estudiosos da história afrocolombiana às comunidades negras e, em particular, às mulheres negras, especialmente em um momento em que a identidade étnico-cultural e os direitos das comunidades negras estão em discussão (Camacho, 2004: 163).

Contudo, apesar deste caminho ser tedioso e longo para percorrer, cada dia nos convencemos mais de que já estão abertos espaços de reflexão, discussão,

produção e reconhecimento como os que descrevemos neste trabalho. E se a luta e defesa de nossa identidade, assim como a reconstrução do nosso passado, não são um avanço suficiente, são, ao menos, um bom sintoma para não desfalecer.

Portanto, chegamos à conclusão de que falar da prática do feminismo afrodiaspórico na Colômbia significa falar de um terreno diverso, conflitivo, contraditório e complexo, que em certas ocasiões combina a solidariedade, a irmandade, os amores cruzados, a rivalidade e inimizade. No entanto, todas sonhamos que poderemos combater a marginalidade e a opressão das mulheres negras. Esperamos poder seguir compartilhando o progresso e o trabalho do COFA e outros coletivos em futuros artigos.

Agradecimentos

Agradecemos a Francia Márquez Mina, Yaneth Valencia, Mara Viveros, Ochy Curiel, Anyela Perea, Carmen Luz Cosme, Vicenta Moreno, Natalia Santiesteban, Edna González, Clarizta Portocarrero, Ximena Abello, Leidy Cadezas, Lucero Oliveros, Beatriz Moreno Aguilar e todas as mulheres participantes do primeiro seminário internacional *Conspiración Feminista Afrofeminina: repensando los feminismos desde la diversidad*, realizado entre 24 e 25 de junho de 2011, em Cali.

Referências

- ARBOLETA, K. Reflexiones em torno al afro feminismo em Colômbia. *Periódico Cultural La Palabra*, v. 18, n. 210-A, nov. 2010, p. 14.
- BAHATI, M. Introduction: African feminisms in exile: Diasporan, transnacional and transgressive. *Agenda*, n. 58, 2003, pp. 03-11.
- BRANCH, E. H. *Opportunity denied*. Limiting Black Women to devalued work. New Brunswick/ New Jersey/ London, Rutgers University Press, 2011.
- BUTLER, Kim. Defining diáspora, refining a discourse. *Diaspora*, v. 10, n. 2, 2001, pp. 189-219.
- CAICEDO ORTIZ, J. A. Diáspora africana. Claves para comprender las trayectorias afro descendientes. In: ROJAS, A. (Comp.). *Cátedra de estudios afro colombianos*. Aporte para maestros. Popayán, Editorial Universidad Del Cauca, 2008, pp. 82-98.
- CAMACHO, Juana. Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre lamujer afrocolombiana. In: PARDO, Mauricio; MOSQUERA, Claudia e RAMÍREZ, María Clemencia. *Panorámica afrocolombiana*. Estudios sociales en el pacífico. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Icanh, Universidad Nacional de Colombia, 2004, pp. 167-210.

- CARNEIRO, Sueli. Ennegrecer el feminismo. *Movimento, Agencia Cubana de Rap*, n. 7, 2009, pp. 47-50.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought*. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York, Routledge, 2000.
- . *Fighting words: Black women and the search for justice*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
- . Toward a new vision: Race, class, and gender as categories of analysis and connection. *Race, Sex, & Class*, v. 1, 1993, pp. 25-45.
- CRENSHAW, Kimberlé W. Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. In: WEISBERG, D. Kelly. (Ed.). *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, pp. 383-395.
- CURIEL, Ochy. La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista. *Nómadas*, n. 26, 2007, pp. 92-101.
- DAVIS, Angela Yvonne. Black Women and the Academy. *Callaloo*, v. 17, n. 2, mar./jun. 1994, p. 422.
- ESSOF, Shereen. African Feminisms: Histories, Applications and Prospects. *Agenda*, n. 50, 2011, pp. 124-127.
- GLENN. *Unequal Freedom. How race and gender shaped American citizenship and labor*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.
- GONZÁLEZ, Lélia. *Por un feminismo afrolatinoamericano. En Isis internacional & MUDAR – Mujeres por un Desarrollo Alternativo*. Mujeres. crisis y movimiento. América Latina y el Caribe. Santiago de Chile, Isis Internacional, 1988, pp. 133-141.
- GQOLA, Pumla Dineo. Ufanele uqavile: Blackwomen, feminisms and postcoloniality in Africa. *Agenda*, n. 50, 2001, pp. 11-22.
- GRUESO, L. e ARROYO, L. A. Women and the defense of place in Colombian Black movement struggles. *Development*, v. 45, n. 1, 2002, pp. 67-73.
- GUY-SHEFTALL, Beverly. African Feminist Discourse: A review essay. *Agenda*, n. 58, 2003, pp. 31-36.
- HABIB LATHA, Rizwana. Feminisms in an African context: Mariama Bâ's so long a letter. *Agenda*, n. 50, 2001, pp. 23-40.
- LAO-MONTES, Agustin. Decolonial moves. Translocating African diáspora. *Cultura Studies*, v. 21, n. 2-3, 2007, pp. 309-338.
- LEWIS, Desiree. Against the grain: Black women and sexuality. *Agenda*, v. 2, n. 63, 2005, pp. 11-24.
- . Introduction: African feminisms. *Agenda*, n. 50, 2011, pp. 04-10.
- LORDE, Audre. Notes from a trip to Russia. In: ———. *Sister Outsider*. The Crossing Press feminist series. Berkely, California, Ten speed press, 2007/1984, pp. 13-35.

- LOZANO, Betty Ruth. Mujer y desarrollo. In: _____. ESCOBAR, Alvaro Pedrosa e PEDROSA, Arturo. (Eds.) *Paçífico: Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales em el Paçífico colombiano*. Bogotá, Cerec, 1996, pp. 176-204.
- _____. Mujeres Negras (Sirvientas, Putas, Matronas): Uma aproximación a La mujer Negra de Colombia. Gran Polo Patriótico. *Juan Martorano*. Disponível em: <<http://juanmartorano.blogspot.com/2010/03mujeres-negras-sirvientas-putas.html>>. Acesso em: 23 mar. 2010.
- LOZANO, Betty Ruth e PEÑARANDA, B. Memorias y reparación y de ser mujeres negras qué? In: MOSQUERA, Claudia e BARCELOS, Luiz Claudio. (Eds). *Afro-reparaciones: Memorias de la escavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y rayzales*. Bogotá, Editorial Colecciones CES, 2007.
- MENA, Zulia. La mujer negra del Paçífico de reproductora de enclavos a matrona. In: _____. ULLOA, Astrid. (Ed.). *Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Biopacifico, 1993.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Cartographies of struggle: Third World women and the politics of feminism. In: _____, et. al. (Eds). *Third Worlds Woman and the Politics of Feminism*. Bloomngton, Indiana University Press, 1991, pp. 01-50.
- MOOLMAN, J. Editorial. Empowering Women for Gender Equity. *Agenda*, v. 58, 2003, pp. 02.
- MULLINGS, L. African-American women making themselves: Notes on the role of black feminist research. *Special Issue on Black Feminism, Souls Journal*, v. 2, n. 4, 2000, pp. 18-29.
- PEREYRA, Veronica e MORA, Luis María. *Literaturas Africanas, de las sobras a la luz*. Madrid, Editora Mundo Negro, 1998.
- PERRY, Keisha-Khan. The Groundings with my sister: Toward a black diasporic feminist agenda in the Americas. *Rewriting Dispersal: Africana Gender Studies*, v. 7, n. 2, mar./jun. 2009, pp. 01-04.
- PHILLIPS, Mona. Contesting the costs of belonging: A global black feminist seminar a Spelman College, Atlanta, Georgia. *Agenda*, n. 58, 2003, pp. 59-64.
- PRO'SOBOPHA, M. The Body: gender and the politics of representation. *Agenda*, v. 2, n. 63, 2005, pp. 117-130.
- ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera e BARCELOS, Luiz Claudio. *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negos, afrocolombianos y raizales*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- ROTH, Benita. Second wave feminism in the African Diaspora: News from New Scholarship. *Agenda*, n. 58, 2003, pp. 46-58.
- SALO, Elaine e MAMA, Amina. Talking about feminism in Africa. *Agenda*, n. 50, 2011, pp. 58-63.

- SANTOS, Sônia Beatriz dos. Feminismo negro diaspórico. *Niterói*, v. 8, n. 1, 2007, pp. 11-26.
- SHARPLEY-WHITING, T. D. Erasures and the practice of diáspora feminism. *Small Axe*, v. 9, n. 1, 2011, pp. 129-133.
- VERGARA, A. F. Oportunidades negadas: limitando a las mujeres negras a trabajos devaluados [crítica de livro]. *Sociedad y Economía*, n. 24, 2013, pp. 355-360.
- VERGARA, A. F. e HURTADO, A. K. (s.f.). Afrodiasporic feminist conspiracy. Motivations and path forward of the first international seminar. *Special issue on Black/Afrodescendent Feminisms in the Americas. Meridians: feminism, race and transnationalism [imp.]*.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

FIGUEROA, Aurora Vergara e HURTADO, Katherine Arboleda. Feminismo afro-diaspórico: uma agenda emergente do feminismo negro na Colômbia. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1201-1223.





Estado e afrodescendentes na Colômbia¹

Eduardo Restrepo²

Tradução de Simone Rodriguez³

Resumo: Este artigo aborda as transformações jurídico-políticas derivadas do giro ao multiculturalismo nas relações entre o Estado e os afrodescendentes na Colômbia. Essas transformações têm implicado a articulação de três sujeitos analítica e politicamente diferenciáveis, em horizontes de sentido e de disputas que conjugam inusitados processos de etnização e racialização: o de comunidades negras, o de vítima e o afrodiaspórico.

Palavras chaves: Multiculturalismo; afrodescendentes; regime de vitimidade; etnização; racialização afrodiaspórica; Colômbia.

State and Afro-descendants in Colombia

Abstract: *This paper addresses the legal and political transformations derived from the turn to multiculturalism in the relations between the State and*

1 Este artigo foi enriquecido pela pesquisa “Quando os direitos soam vazios: horizontes racistas e anti-racistas nas Américas”, realizada com o apoio da Rede de Ação e Pesquisa Antirracista (RAAIR). Agradeço à equipe colombiana composta por um grupo de membros do Processo das Comunidades Negras, Eliana Antonio Rosero, Charo Mina-Rojas e Carlos Rosero, bem como pela colega Roosbelinda Cárdenas. Em particular, devo reconhecer a influência neste artigo das publicações de Roosbelinda e, acima de tudo, de nossas conversas. Naturalmente, os problemas de argumentação e interpretação neste texto são inteiramente de minha responsabilidade.

2 Departamento de Estudos Culturais na Faculdade de Ciências Sociais da Universidad Javeriana – Colombia - eduardo.restrepo@gmail.com

3 Universidade de Brasília (UnB) – Brasília – Brasil - simoner@unb.br

Afro-descendants in Colombia. These transformations have implied the articulation of three analytically and politically differentiable subjects, in horizons of meaning and disputes that combine unusual processes of ethnization and racialization: that of black communities, that of victim and afro-diasporic.

Keywords: *Multiculturalism, Afro-descendants, victimization regime, ethnicity, Afro-Diasporic racialization, Colombia.*

Introdução

Múltiplas são as transformações que podem ser identificadas nas relações entre o Estado e as populações afrodescendentes desde os anos noventa na Colômbia. Uma das referências dessa mudança é a Constituição de 1991, em que se reconhece que a nação colombiana é multiétnica, multicultural e, segundo a disposição transitória 55, habilitou explicitamente o surgimento de comunidades negras como um grupo étnico. Desde então, tem havido uma sucessão de leis e decretos, documentos CONPES⁴ e decisões da Corte Constitucional que marcaram o quadro legal e definiram uma série de políticas que estabelecem o marco das relações entre o Estado e as populações afrodescendentes.

Neste artigo, examinaremos as características do surgimento da articulação da etnização da comunidade negra como parte do giro multicultural no início dos anos noventa. Serão descritas as principais arestas na configuração das comunidades negras como sujeitos de direitos e sujeito político e como um grupo étnico, evidenciando como isso supõe que sejam uma comunidade rural ribeirinha com práticas tradicionais em harmonia com a natureza.

Então, concentrar-nos-emos na dupla abordagem para esse sujeito da etnicidade. Por um lado, no que diz respeito ao seu registo no regime de vitimização que o constitui na sua particularidade no marco da ajuda humanitária e, por outro, em relação às articulações como sujeitos afrodiáspóricos que, na comunalidade histórica da escravidão e na atual dinâmica de marginalização e discriminação, encontram apoio nas políticas e lutas relativas às relações entre o Estado e as populações afrodescendentes.

Finalmente, este texto conclui com algumas elaborações sobre as lacunas realmente existentes entre os avanços do discurso jurídico-político do reconhecimento dos direitos dos afrodescendentes como grupo étnico e as limitações de

sua implementação para a transformação substantiva das precárias condições de vida essas populações.

Emergências

Na Colômbia, o giro multicultural encontra na Constituição Política de 1991 uma de suas referências mais visíveis ao introduzir como um de seus princípios a diversidade étnica e cultural da nação. Enquanto as populações indígenas foram objeto explícito de disposições territoriais, econômicas, educacionais, políticas e administrativas, as comunidades negras só encontraram no dispositivo transitório 55 (e posterior Lei n. 70 de 1993, derivada desse artigo) possibilidades de realizar os seus direitos específicos.

Isto evidenciou uma assimetria na materialização dos direitos como grupo étnico de indígenas e negros na conjuntura da Assembleia Nacional Constituinte (Arocha, 1999). Esta assimetria é o resultado de vários fatores, que incluem, de acordo com Peter Wade (1997), diferentes lugares sociais e conceituais ocupados pelo “índio” e pelo “negro” nas “estruturas de alteridade” configuradas desde o período colonial. As populações indígenas estavam inscritas paradigmaticamente nas representações políticas e teóricas do que um grupo étnico significava, enquanto as comunidades negras no início dos anos 90 não se encaixavam, para muitos, em tais representações.

Essa espécie de “inadequação” das comunidades negras para se inscrever no que se suporia ser um grupo étnico no contexto da Assembleia Nacional Constituinte foi em muitos aspectos permeada por processos organizacionais que vinham de alguns anos atrás junto com os emergentes processos articulados a tal conjuntura. Assim, a regulação do dispositivo transitório 55 pela Lei n. 70 de 1993 e as posteriores decisões da Corte Constitucional constituem um denso marco jurídico que tem definido os termos, o alcance e limitações do giro ao multiculturalismo para a população afrodescendente no país.

O giro multicultural na Colômbia levou a uma inflexão especial: a distinção entre grupos étnicos (que seriam os sujeitos políticos e jurídicos do reconhecimento de certas diferenças culturais das quais derivaria um conjunto de direitos e posicionamentos) e o resto da população colombiana que não é marcada como um grupo étnico. Nem todos os colombianos são interpelados e se posicionam como grupos étnicos. Nas narrativas jurídicas que articulam o multiculturalismo na Colômbia, há uma exibição de marcadores e não marcadores que estabelecem uma distinção entre os sujeitos étnicos daqueles que se supõem que não são (ou não eram).

Para entender a singularidade do giro multicultural na Colômbia na década de noventa e suas implicações para as transformações ocorridas desde então, requer-se examinar os termos em que a noção de etnia foi descrita. Na primeira fase do giro multicultural a noção de grupo étnico operou em um campo semântico muito particular: se referia a comunidades tradicionais, principalmente rurais, com características culturais que são consideradas semelhantes a outras do ocidente e da modernidade. No discurso jurídico, assim como no acadêmico e político, prevaleceu a ideia de que as comunidades indígenas (ou melhor, certas comunidades indígenas) representam o paradigma do que é um grupo étnico. A existência de marcadores de diferença, como linguístico e cultural, expressos em certas formas de vida comunitária e tradicional territorializadas, são os critérios que são frequentemente usados para conceber uma população específica como um grupo étnico⁵.

Assim, não é suficiente a diferença cultural para que se fale em grupo étnico na Colômbia. Os habitantes da costa colombiana, por exemplo, têm claras diferenças linguísticas, culturais e fenotípicas com os de outras áreas do país. Mas, ao invés de considerar esses habitantes como um grupo étnico, eles são pensados em termos de diferença regional. É somente certa articulação da diferença cultural, portanto, que possibilita ser interpelado e posicionar-se como um grupo étnico: a da lógica da ancestralidade, da comunalidade, da autenticidade, da territorialidade, da propriedade coletiva e da harmonia ambiental localizada em certos lugares rurais. De certo modo, são imagens antípodas da modernidade, do desenvolvimento, do capitalismo e do ocidente. Para retomar um conceito sugerido por Rita Laura Segato (2008), são os “outros da nação” que, com o giro multicultural, poderíamos agregar para se tornar “a nação de outro modo”.

As dificuldades para o reconhecimento das comunidades negras como um grupo étnico no contexto da Assembleia Nacional Constituinte e todas as discussões, as pressões e as transformações que foram suscitadas na primeira metade dos anos noventa para que finalmente fossem enquadradas, colocam em evidência as características de uma primeira fase do giro ao multiculturalismo na Colômbia, que marcou as relações entre o Estado e as populações afrodescendentes nos anos noventa.

Nesta primeira fase do giro multicultural, nem todos os negros (que se reconheciam como tal ou não) poderiam se enquadrar nas interpelações e

5 O giro multicultural na Colômbia não fala de nacionalidades ou povos que constituem o Estado colombiano como aconteceu na Bolívia e no Equador, mas simplesmente reconhece que a nação (que permanece uma) é multiétnica e multicultural.

posicionamentos de grupos étnicos. Em primeiro lugar e de uma maneira mais clara, enquadravam-se as comunidades negras rurais ribeirinhas ou litorâneas, com certas práticas tradicionais de produção, gestão coletiva do território, tradicionalismo nas formas de autoridade e diferença cultural na região do Pacífico colombiano.

A maior parte dos afrodescendentes que viviam em grandes cidades como Cali, Bogotá, Cartagena e Medellín somente de uma forma muito pontual poderiam aparecer como um grupo étnico diante das interpelações e posicionamentos desta fase do giro multicultural. O mesmo aconteceu com as populações rurais ou habitantes de pequenos e médios conglomerados urbanos dos vales interandinos e do Caribe continental. As experiências e aspirações desses grupos escapavam em grande parte dos termos nos quais se estavam tecendo as políticas e as lutas derivadas dessa primeira fase do giro multicultural.

Outro aspecto de relevância é que em vários lugares do Pacífico rural, a noção de comunidades negras foi configurada, não sem certas disputas, incluindo populações que não eram localmente marcadas como negras. Este é o caso de baixa Atrato, onde as comunidades negras incluíam o que eles chamavam de “povoadores de boa fé”, ou seja, os *chilapos* e até mesmo alguns *paisas* (Ruíz, 2006). É também o caso da costa do Pacífico *nariñense*, onde alguns *culimochos* aderem à legislação das comunidades negras derivadas da Lei n. 70 de 1993 (Hoffmann, 2007).

Que nem todas as pessoas negras se enquadravam como um grupo étnico ou pessoas que não foram considerados localmente como negras poderiam ser incluídas como sujeito político e jurídico de comunidades negras, evidencia uma característica do giro multicultural na Colômbia nesta primeira fase que marcou substancialmente a relação entre o Estado e as populações afrodescendentes: não era simplesmente um multiculturalismo racial, mas étnico-culturalista. Eu não pretendo argumentar que etno-culturalista é uma pura externalidade aos princípios da própria inteligibilidade do pensamento racial, mas não se articula simplesmente como um eufemismo de uma distinção racial que transformava em sujeitos étnicos a todos os que poderiam se inscrever racialmente como negro (nem a todos os indígenas).

O imaginário político de onde operava o Estado e que interpelava os setores organizados das populações afrodescendentes foi profundamente impactado pelo giro multicultural dos anos noventa. A ideia de que as comunidades negras eram um grupo étnico com tradicionais práticas de produção, um território, uma cultura tradicional, uma relação harmoniosa com a natureza e identidade foi o resultado de um árduo processo de imaginação e negociação nos âmbitos acadêmicos

e políticos em diferentes escalas (nacional, regional, local) (Pardo e Álvarez, 2001; Restrepo, 2013). Articulada dessa forma, a etnização das comunidades negras no início dos anos noventa, consolidou-se nesta década como a representação hegemônica no sentido de que estabelecia os critérios constitutivos do campo político do movimento negro e das políticas de Estado. Os dissensos, críticas e alternativas diziam respeito precisamente a essa representação hegemônica.

Assim, durante os anos noventa, as relações entre o Estado e as populações afrodescendentes foram marcadas por esse processo de etnização que encontrou sua expressão paradigmática na região do Pacífico. É nesse marco que duas dinâmicas importantes e inter-relacionadas são implantadas. Por um lado, suscitou-se uma estratégia organizacional étnico-territorial inusitada que impulsionou e posicionou o movimento negro entre as populações afrodescendentes para além da região do Pacífico (Pardo, 2002; Villa, 1998), ainda que seu predomínio fosse inegável e em certas ocasiões fonte de desconforto para alguns setores organizados das populações afrodescendentes cujas experiências e aspirações não estavam refletidas nesta representação hegemônica das comunidades negras como grupo étnico Pacífico-centrado, ruralizado, tradicional e culturalmente alterizado (Agudelo, 2004).

Por outro lado, não sem alguns atrasos e contratempos, durante os anos noventa pode-se traçar uma dinâmica em termos de institucionalidade estatal que materializa cenários de representação e iniciativas que concretizam alguns dos direitos das comunidades negras como grupo étnico. O processo de titulação coletiva, derivado do Decreto n. 1745 de 1995, e impulsionado por instâncias mistas compostas por entidades estatais e representantes de organizações étnico-territoriais, é talvez a referência mais notável. Este processo, que agora tem envolvido a titulação coletiva de comunidades negras no Pacífico colombiano de mais de cinco milhões de hectares, pode ser considerado um dos resultados mais eloquentes do giro multicultural na relação entre Estado e populações afrodescendentes⁶.

Para o Estado colombiano, paralelo ao giro multicultural, os anos noventa também representam a emergência e o posicionamento do discurso da biodiversidade que leva à criação do Ministério do Meio Ambiente e do arcabouço institucional ambiental. Biodiversidade refere-se a uma densa rede de conhecimentos,

6 A maior parte da titulação na região do Pacífico ocorreu entre 1996 e 2007. Desde então, a titulação tem sido mais limitada, embora seja nos últimos anos nos quais se fazem umas titulações pontuais fora da região do Pacífico. No Caribe, por exemplo, foram entregues em 2012, em San Basilio de Palenque (3.353 hectares) e La Boquilla (39 hectares). Em dezembro de 2012, os dados oferecidos pelo Inceder mostraram que 5.341.097 hectares foram titulados para a região do Pacífico, enquanto 7.458 hectares foram titulados na mesma época fora do Pacífico.

narrativas, técnicas, agentes e instituições para a avaliação da diversidade biológica como indicador e fonte de riqueza de lugares e ambientes naturais. A biodiversidade como um fato social global se estabelece no início dos anos noventa. O posicionamento da biodiversidade supõe o deslocamento da natureza para o meio ambiente, da biologia convencional para a ecologia, como âncora para a produção de conhecimento especializado e políticas governamentais (Escobar, 2010).

Dado que o Pacífico colombiano logo se tornou envolvido pelo imaginário de sua providencial biodiversidade, na década de noventa, o Estado colombiano empreendeu várias iniciativas ambientais para impulsionar a região. O discurso da biodiversidade e sua encarnação no Pacífico colombiano, nos permite compreender a relevância, na década de noventa, da presença nesta primeira fase do giro multicultural de certas ansiedades ambientais nas relações entre o Estado e as populações afrodescendentes, constituindo o que Roosbelinda Cárdenas (2012a) caracterizou como “multiculturalismo verde”. Para o Estado, mas também para as organizações étnico-territoriais, um dos pontos nodais que caracterizavam as comunidades negras do Pacífico colombiano se referia a suas práticas tradicionais de produção que, por meio da propriedade coletiva da terra e de uma racionalidade económica que não priorizava a acumulação de capital, expressava uma harmonia ambiental que tinha sido garante da conservação da biodiversidade do Pacífico (Agudelo, 2005; Villa, 1998).

Assim, isto fez com que nas relações entre o Estado e as populações afrodescendentes, sobretudo as do Pacífico colombiano, houvesse a primazia da noção de comunidades negras como “guardiãs da natureza” (Wade, 2004). Desde a elaboração da Lei n. 70 de 1993, no processo de titulação coletiva em local determinado pela institucionalidade ambiental emergente, se vislumbrava uma clara articulação das comunidades negras como sujeito político e de direitos sendo um “nativo ecológico”⁷.

Algumas corporações regionais, programas e projetos de governo ou de cooperação técnica internacional de cunho ambientalista (especialmente aqueles dirigidos para o Pacífico colombiano) encontraram (por vezes contra a sua vontade, por outras como bem-vindos aliados) nos representantes das organizações étnicas um interlocutor com uma base legal e uma identidade específica que outorgava autoridade sobre aspectos relevantes das comunidades de base.

7 Este é um conceito desenvolvido por Astrid Ulloa (2004) para compreender determinadas articulações representacionais e da governamentalidade da indianidade que considero relevantes para a compreensão da dimensão ambientalista do processo de etnização das comunidades negras (Restrepo, 2013).

Assim, nos anos noventa, o Projeto Biopacífico, os Comitês Regionais (para o título coletivo), o projeto de Zoneamento Ecológico do Pacífico IGAC e o Instituto de Pesquisa Ambiental do Pacífico, entre outros, foram muito importantes para difundir e estabilizar em certos setores esta articulação da noção das comunidades negras como um grupo étnico, como “ecologistas por natureza” e para fortalecer os mecanismos de interlocução com seus representantes, organizações e comunidades.

Embora de grande importância, a institucionalidade estatal ambiental⁸ não era o único âmbito em que se dava a representação política em nome das comunidades negras como grupo étnico. Dois assentos por circunscrição especial para o Congresso foram definidos para representantes das comunidades negras. Os candidatos por comunidades negras deveriam ser membros da respectiva comunidade e previamente aprovado por um organismo registrado na Diretoria de Assuntos de Comunidades Negras do Ministério do Interior⁹.

Por seu turno, a Comissão Consultiva de Alto Nível, criada em 1994 mediante o Decreto n. 1371, buscava a interlocução entre os representantes das comunidades negras e diferentes entidades estatais para “a atenção aos assuntos de caráter regional e nacional que interessam às comunidades negras beneficiárias da Lei n. 70 de 1993”. Articuladas a esta Comissão, foram criadas Comissões Consultivas Departamentais que procuraram articular as interlocuções entre as entidades estatais e os representantes das comunidades negras em nível regional.

Na década de noventa, então, constitui-se todo um arcabouço na institucionalidade estatal no qual se demanda explicitamente a presença de representantes das comunidades negras nos níveis nacional e departamental, tanto no legislativo quanto no executivo. É verdade que não poucos desses representantes nunca foram nomeados. Mas mesmo naqueles casos em que as regulamentações foram cumpridas, o equilíbrio entre as realizações concretas e benefícios para as populações afrodescendentes nesses cenários de representação muitas vezes não foi o mais satisfatório.

Com exceção dos Comitês Regionais que lideraram o processo de titulação (e, para certos setores organizados de comunidades negras do Projeto Biopacífico), estas representações não alcançaram grandes transformações das difíceis condições de existência da maioria das populações afrodescendentes no país.

8 Como um representante das juntas diretivas das Corporaciones Autónomas Regionales.

9 Para as eleições de 1994, Agustín Valencia (pelo Movimento Afro-Colombiano de Palenque) e Zulia Mena (pelo movimento OBAPO) foram eleitos. Este sistema de circunscrição especial para comunidades negras foi suspenso por um período (quatro anos). Então, por meio da Lei n. 649 de 27 de março de 2001, foi restabelecida para as eleições de 2002.

Por suposto que nem tudo é responsabilidade dos representantes. A inércia das instituições do Estado ou sua incapacidade de realmente promover a transformação da vida de muitos colombianos pode ter um maior peso explicativo nas frustrações em torno da abertura desses espaços de representação das comunidades negras como um grupo étnico nos anos noventa.

Com a virada do milênio, o que pode ser considerado uma segunda fase na virada para o multiculturalismo na relação entre o Estado e as populações afrodescendentes está se consolidando. Esta nova fase é caracterizada por dois processos contraditórios. De um lado, pela ampliação do sujeito político e dos direitos, separando-se de vários aspectos da articulação inicial das comunidades negras como grupo étnico que encontrou sua expressão paradigmática no Pacífico colombiano. Por outro lado, há evidências de um processo de expansão e limitação pelo Estado do possível escopo e exercício dos direitos já adquiridos nos anos noventa. Como veremos, ambos os processos são explicados pelas transformações políticas e socioeconômicas que impactaram tanto o Estado como as organizações e populações afrodescendentes no país.

Transformações

Embora o texto da Lei n. 70 de 1993 abrisse uma tímida possibilidade de articular as comunidades negras como grupo étnico para além do Pacífico¹⁰, como um sujeito político e de direitos, na prática estatal e no protagonismo das organizações étnico-territoriais desta região, outras experiências e aspirações das populações afrodescendentes no país não foram realmente encaradas por esta primeira fase do multiculturalismo.

No final dos anos noventa, as condições políticas e econômicas que moldaram o giro multicultural na relação entre o Estado e as populações afrodescendentes foram substancialmente transformadas. A escalada do conflito armado e suas associações com interesses comerciais legais e ilegais, tanto na região do Pacífico quanto em outras áreas habitadas por afrodescendentes, são o gatilho

10 No primeiro artigo da Lei n. 70 se establece como objeto “[...] reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos correspondientes”. Um esclarecimento no mesmo artigo diz que também se aplicará a outra área do país com as mesmas características. No entanto, este artigo também estabelece como propósito da Lei “[...] establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras en Colombia como grupo étnico y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan oportunidades reales frente al resto de la sociedad colombiana”. É este propósito e o esclarecimento sobre a aplicação da titulação coletiva que abriu o sujeito político e jurídico para além do Pacífico colombiano.

que desencadeará o deslocamento e os atos de violência contra essas populações. Esta escalada, explicada pela confluência perversa do belicismo de setores da classe política de um lado e, por outro, pela lógica econômica de vários grupos armados ilegalmente, atingiu com intensidade as populações rurais em todo o país, sendo os afrodescendentes e, em particular, os do Pacífico colombiano os mais afetados (National Memory Center, 2015).

Ao contrário de quase todo o território colombiano, até meados dos anos 90, o Pacífico permaneceu à margem da escalada militar, da economia do terror e da violência como um mecanismo privilegiado para a resolução de conflitos. Não era gratuito, portanto, que o Pacífico fosse considerado um verdadeiro “refúgio de paz” (Arocha, 1993). Não obstante, na segunda metade da década, do rio Atrato, no extremo norte, até Tumaco, na fronteira com o Equador, o Pacífico colombiano se tornou uma cena febril de guerra.

Como indicado por diversos estudos (Escobar, 2010; Martinez, 2013), essa escalada da guerra e o posicionamento associado às economias ilegais do narcotráfico e da mineração, bem como a legalidade da palma africana, tem sido um dos principais fatores que explicam porque os processos de titulação na região do Pacífico não têm sido garantia de permanência ou de apropriação das terras coletivas por parte das populações afrodescendentes, assim como a existência de organizações e conselhos comunitários não implica necessariamente uma defesa dos interesses de quem os constituíram.

As dinâmicas da disputa militar pelo controle da região intensificaram-se, afetando substantivamente as condições em que se desenvolvia a vida das populações locais e por meio das quais se articulava o movimento de reivindicação cultural e territorial. Assim, a região passou, em poucos anos, do “refúgio da paz” para um pesadelo abominável de guerra.

Os grupos paramilitares começaram a estender sua influência na região a partir de 1996, começando do extremo norte até o baixo Atrato. Dez anos depois, em meados da primeira década de 2000, os herdeiros dos paramilitares estavam presentes em grande parte das áreas urbanas do Pacífico. No início dos anos 2000, os guerrilheiros das FARC e do ELN, que tinham uma presença marginal ou nenhuma presença na região, tendem a se posicionar em áreas rurais das bacias hidrográficas, especialmente em seus cursos médios e cabeceiras, no qual controlam o cultivo e o processamento da coca em expansão, assim como a entrada das retroscavadeiras e das grandes dragas associadas à mineração ilegal.

Era esta a realidade econômica, social e política da região do Pacífico (com a presença de atores de guerra, crime e exploração de pessoas e recursos), que ia muito além do imaginário político dos conselhos comunitários como efetivas

autoridades locais que expressam formas tradicionais locais de autoridade e apropriação harmônica e coletiva dos recursos, e destacava as grandes limitações de um Estado que não conseguia controlar ou ter uma presença efetiva em grande parte da região.

O que é particularmente dramático para a região do Pacífico colombiano não é estranho a outras áreas do país com presença marcante de afrodescendentes. O norte do Cauca tem sido notabilizado pela presença histórica dos atores armados, bem como pelas mais recentes dinâmicas de mineração e cultivo de coca que têm sido objeto de litígios entre setores organizados do movimento negro (Carabali, 2007; Rojas e Vanegas, 2012). Por sua parte, o Caribe colombiano também se constitui desde os anos noventa em um cenário de expulsão de populações por paramilitares e guerrilheiros (Centro de Memória Histórica, 2015).

Deslocamento, massacres e assassinatos seletivos, intimidação e controle de territórios e populações e transformação das economias locais, entre outras coisas, modificaram substancialmente os termos e alcance das lutas e demandas dos setores organizados das comunidades negras. No final dos anos noventa aparecem organizações como a AFRODES (Associação de Deslocados afro-colombianos) e muitas das já existentes enfatizavam os problemas das pessoas deslocadas, o direito à vida e à reparação para as vítimas (Almario, 2004; Rosero, 2002).

Esta violência, expropriação e mortes causadas pelo conflito armado às populações afrodescendentes impactam em dois sentidos o sujeito político e de direitos que abarca a relação entre o Estado e as populações afrodescendentes: por um lado, a dinâmica do deslocamento de centenas de membros das comunidades negras do Pacífico, incluindo alguns dos seus representantes, faz com que enfrentem outras experiências e necessidades nos grandes centros urbanos, fora de seus territórios ancestrais estabelecidos. Portanto, não poucos membros das paradigmáticas comunidades negras do Pacífico estavam cada vez mais chegando a Bogotá, a Medellín, a Cali e a Cartagena. Isso significava não só uma regularização, mas também uma redefinição das comunidades negras como um grupo étnico. Por outro lado, muitos dos dramas de deslocamento e os efeitos do conflito também foram experimentados por afro-colombianos de outras regiões do país. Negros que fugiam de situações de violência em setores rurais do Caribe colombiano ou do grande vale do Cauca, por exemplo, muitas vezes confluíam aos centros urbanos junto com os que tinham chegado do Pacífico. Naturalmente, os afrodescendentes não foram as únicas populações deslocadas, embora em termos relativos à sua proporção em relação a toda a população colombiana são substancialmente sobrerrepresentados (CODHES, 2013). Este fenômeno que afeta as populações afrodescendentes produzido pelas

guerras no país e suas vinculações com empresários da morte, habilitam uma articulação no arcabouço estatal de um regime emergente relacionado à vitimização que se reproduz em torno da figura dos deslocados e das vítimas das últimas três décadas.

Como argumentou Juan Ricardo Aparicio (2005), o surgimento jurídico-político da figura da pessoa deslocada toma forma em termos do Estado desde a segunda metade dos anos noventa. É em uma estrutura de leis e decretos¹¹, representações, dados, conhecimento especializado e inscrições burocráticas que faz emergir os deslocados como “[...] objeto de conocimiento e intervención en el espacio público de Colombia” (Aparicio, 2005: 136). A pessoa deslocada tornou-se, assim, objeto de uma modalidade de intervenção estatal no marco dos discursos de atenção humanitária às vítimas de violência que, não obstante, desconheciam o papel do Estado como responsável por essa violência e possibilitavam a implantação de inúmeras agências estrangeiras ou nacionais para enfrentar a crise humanitária.

Com os deslocamentos uma série de discursos jurídicos e de especialistas emergem, bem como um conjunto de práticas e subjetividades que estabelecem determinadas formas de atuação do Estado e possibilitam a presença de organizações estrangeiras e nacionais em torno da “ajuda humanitária”. Desta forma, não só o Estado, mas também:

nuevos actores distintos al gobierno, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), los académicos, los medios de comunicación masiva, los organismos internacionales, las organizaciones de base y los *desplazados* mismos, entre otros, surgieron para testificar, evidenciar y *producir* a este nuevo objeto en la historia de la violencia del país (Aparicio, 2005: 136).

É nesse marco que organizações como Afrodes emergem e que outras organizações de comunidades negras articulam uma série de demandas ao Estado e de denúncias diante de entidades internacionais em relação à sua especificidade como grupo étnico (Rosero, 2002). Assim, surge um conjunto de enunciados que articulam nesse marco as experiências vividas e suas expressões organizacionais de um setor da população afrodescendente: são deslocados, mas não como as demais. Eles foram expulsos não de suas terras, mas de seus territórios. Eles tendem a enfrentar não apenas a fuga, mas o confinamento. Eles são muito mais afetados, tanto em proporção numérica quanto pelo desmonte de

11 É com a Lei n. 387 de 1997 que são adotadas medidas para a prevenção do deslocamento forçado, bem como atenção à população deslocada.

suas culturas ancestrais. A defesa da vida é, no seu caso, a defesa do território. Os impactos devido à guerra são legíveis como expressão de uma desigualdade racializada que tem suas origens no tráfico e na escravidão (León, 2013).

No transcurso do milênio, uma série de sentenças da Corte Constitucional (T-025 de 2004 e o Auto 005 de 2009), a Lei de Vítimas e Restituição de Terras (Lei n. 1448 de 2011), a criação do Centro Nacional de Memória Histórica e, mais recentemente, o arcabouço de dispositivos em torno da assinatura dos acordos de paz com as FARC, complexificaram os discursos e práticas estatais que lidam com as populações afrodescendentes como vítimas do conflito que requerem sua atenção humanitária¹².

Nos últimos quinze anos, o Estado implantou o que Cardenas (2018) indicou como a confluência entre o sujeito de direitos étnicos com um regime de vitimização no qual emergem os afrodescendentes não só como grupo étnico, mas também como populações vulneráveis e vítimas do conflito armado.

É nessa confluência em que não são mais apenas as comunidades ribeirinhas negras do Pacífico (com práticas tradicionais de produção com um território apropriado coletivamente em uma relação harmoniosa com a natureza) que operam como sujeitos políticos e de direitos da primeira fase do multiculturalismo, mas as populações afro-colombianas do país que emergem como vítimas particulares do conflito armado. Nessa inflexão, a ênfase é nos afro-colombianos, e não nas comunidades negras. O sujeito político e de direitos ainda é representado em sua diferença, mas essa diferença não passa necessariamente por uma alteridade ancestralizada, comunalizada e localizada como os antípodas culturais da modernidade. É uma diferença que muitas vezes habita grandes cidades, uma que é habilitada em provações e experiências compartilhadas que as tornam vítimas do conflito atual, mas conectadas por historicidades de marginalização e desigualdade que enunciam sua singularidade em sua corporeidade negra. É a corporeidade negra que se torna o signifiante da ruptura¹³ e da ligação do sujeito político e de direitos que emerge no regime de vitimização.

Neste ponto, cruza outro aspecto que contribuiu para a ampliação do sujeito político e de direitos na segunda fase do multiculturalismo que marca as relações entre o Estado e as populações afrodescendentes no país. A terceira Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia

12 Para uma genealogia dessa institucionalidade estatal em relação ao surgimento de posições de sujeito vítima no país, ver Vargas (2017).

13 Aqui, estou pensando nas proposições de Rita Laura Segato (2005) da raça como signo.

e as Formas Conexas de Intolerância foi realizada pelas Nações Unidas entre 31 de agosto e 8 de setembro de 2001 em Durban, África do Sul. No contexto da preparação desta Conferência, realizou-se uma série de reuniões preparatórias regionais, que promoveram não só a consolidação de redes transnacionais entre ativistas de diferentes países latino-americanos, mas também fomentaram o conhecimento e a disseminação da categoria de afrodescendente.

Somente a partir do fim dos anos noventa e início do novo milênio, a palavra *afrodescendente* começa a circular além do contexto de seu surgimento. Cunhado por alguns militantes do movimento negro brasileiro¹⁴ nos anos 80, era pouco referida no Brasil e praticamente desconhecida em outros países da região até a rodada de reuniões preparatórias da Conferência Mundial contra o Racismo. A expressão do ativista Jorge Romero Rodríguez sobre uma dessas reuniões preparatórias, realizada em Santiago do Chile em 2000, é bem conhecida, indicando que “*entramos como negros y salimos como afrodescendientes*”¹⁵. Desde então, o termo vem firmando-se com rapidez sem precedentes no vocabulário não só de ativistas, mas também de funcionários do Estado e de organizações não-governamentais, bem como de entidades e programas de cooperação internacional e de inúmeros acadêmicos.

Com a categoria de afrodescendente, a prioridade é dada à ideia de uma comunidade na diáspora. Uma diáspora em que a experiência histórica da escravização dos africanos e seus descendentes foi constitutiva de um presente marcado pela desigualdade e pelo racismo. Uma diáspora que se expressa em corporalidades marcadas e em manifestações culturais que remontam à África. A transnacionalização crescente de redes de organizações e de uma interpelação mais visível sobre a situação e os direitos dos afrodescendentes frente ao Estado colombiano por instâncias multilaterais ou grupos de pressão estrangeiros tem sido a via pela qual se vai incorporando este sujeito afrodiaspórico.

O sujeito afrodiaspórico não se circunscreve a comunidades negras rurais e ribeirinhas do Pacífico colombiano nem a quem tenha sido vítima de violência que requer assistência humanitária estatal, mas traz um novo sujeito político e de direito que se afirma como população afro-colombiana, negra, palenquera e raizal. No entanto, esse sujeito político afrodescendente não deve ser entendido como uma simples superação da etnização (as comunidades negras) já que ambas coexistem, às vezes em tensão. Tampouco como uma novidade absoluta, uma vez que algumas das premissas sobre as quais se articula tinham sido

14 O nome de Sueli Carneiro é muitas vezes referido como a autora do termo.

15 Para uma detalhada história deste processo e seus efeitos na Colômbia, ver Romero (2012).

adiantadas por organizações negras como *Cimarron*, que havia constituído uma agenda política de combate à discriminação racial contra os afro-colombianos.

Desde o censo de 2005, em um esforço pela visibilidade estatística do sujeito afrodiáspórico, elaborou-se uma pergunta de autorreconhecimento na qual, como parte de grupos étnicos, apelava-se ao pertencimento a uma cultura, povo ou a características físicas, tais como: (1) raizal do arquipélago de San Andrés y Providencia; (2) Palenquero de San Basilo; e (3) negro (a), mulato (a), afro-colombiano ou afrodescendente. Os resultados desta gama de possibilidades é estatisticamente e politicamente lido simplesmente como afro-colombiano ou afrodescendente ou, de forma mais detalhada, como afro-colombianos, negros, palenqueros e raizais.

Para além do debate sobre se esta pergunta foi realmente bem-sucedida ou não em dar conta do número real dos afro-colombianos que existem na Colômbia, com o censo evidencia-se que a noção de grupo étnico com a qual o Estado opera é aquele que não se limita a um registro culturalista dos *outros* da nação para incluir registros como os das identificações de marcadores racializados. Indivíduos que se reconhecem como negros, mulatos, afro-colombianos ou afrodescendentes, alguns deles por causa de suas “características físicas”, são qualificados para constituir um grupo étnico.

Antes do censo, em algumas sentenças da Corte Constitucional e em documentos do Conpes já se vislumbrava essa ampliação da noção de sujeito étnico não só às populações afrodescendentes nas cidades ou em outras localidades rurais do Pacífico, mas também a indivíduos ou populações que não necessariamente foram consideradas comunidades ou tiveram um registro culturalista que os colocavam como ecologistas por natureza.

Assim, no documento Conpes (2909, 1997) intitulado “Programa de Apoio para o desenvolvimento e reconhecimento étnico das comunidades negras”, a população afro-colombiana é definida não só em termos de comunidades negras do Pacífico, mas refere-se à “população negra colombiana” em contextos urbanos e à “população afro-colombiana” em outras áreas fora do Pacífico:

La población afrocolombiana se encuentra localizada en toda la geografía nacional, principalmente en los valles interandinos del Patía, Magdalena y Cauca, en las tierras bajas del Andén del Pacífico, en la región de Urabá, en la Costa Atlántica, en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, y en diferentes zonas auríferas del país. Existen igualmente núcleos de población importantes en los principales centros urbanos del país, especialmente en Cali, Barranquilla, Cartagena, Medellín y Bogotá.

La mayoría de la población negra colombiana habita en zonas urbanas. En casi todas las concentraciones urbanas más importantes del país los afrocolombianos conforman un grupo importante que contribuye al fortalecimiento de la diversidad étnica cultural de Colombia desde manifestaciones urbanas heterogéneas (Conpes 2909 de 1997: 02).

Essa noção da população afro-colombiana ou negra colombiana é a que vem se firmando desde o final da década de 1990 e, como já foi explicado, passa a ser articulada em termos de sujeito afro-diaspórico. As pessoas de ascendência africana aparecem como uma população marginalizada e discriminada. Muitas vezes, a marginalização é lida conforme dados estatísticos que demonstram as mais baixas taxas de pobreza (em critérios como saúde, educação, deslocamento, trabalho).

É nesse marco que as políticas públicas passam a ser consideradas levando em consideração a noção de ações afirmativas. O documento CONPES 3310 de 2004, “Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana”, retoma o estabelecido pela Corte Constitucional sobre ações afirmativas que não estariam orientadas a preservar a singularidade, tradicionalidade cultural de um grupo, mas a gerar equidade material e superar a desigualdade (Conpes, 2004: 05). Assim, ao invés de apelar para discursos que falam de diferenças culturais articuladas como práticas tradicionais de produção e outras, o documento faz uma análise baseada nos dados fornecidos pelo Dane y la Encuesta de Calidad de Vida de 2003 para evidenciar como a população Afro-colombiana se encontra em uma situação de desvantagem social e econômica em relação ao resto da população do país.

A linguagem das ações afirmativas se instala no discurso do Estado do início do milênio. Assim, Chaverra (2005) faz um balanço das políticas públicas baseadas nas ações afirmativas. Segundo este autor, para “la ejecución de políticas públicas congruentes para aliviar la pobreza en estos grupos [...] el Gobierno actual, tomó medidas al implementar una política de acción afirmativa para la población afrocolombianas [...] y mejorará el sistema de identificación y cuantificación y registro de esta población”. O oficial refere-se à inclusão, para o Censo de 2005, de uma série de perguntas que procuravam produzir informações estatísticas mais detalhadas sobre a população afro-colombiana. Estes dados permitiriam, segundo o oficial, “focalización de acciones del Gobierno para aumentar las metas de cobertura en los programas nacionales [...]”.

Segundo Chaverra, essa falta de dados estatísticos adequados e a legislação associada à Lei n. 70 de 1993, que focou nas comunidades negras rurais da região do Pacífico colombiano, foram dois fatores que não permitiram que a atenção adequada fosse dada à população afro-colombiana por meio de ações afirmativas:

El ámbito de aplicación de la Ley [70 de 1993] no permite abarcar el grueso de la población afrocolombiana la cual se encuentra en forma representativa por fuera de los territorios de comunidades negras del país. Por lo anterior la carencia de una política que avance hacia establecer una atención adecuada y diferenciada hacia el grupo ubicado en los centros urbanos y rurales dentro y fuera de los territorios, requería ser desarrollada a través de acciones afirmativas.

O governo criou, em 2007, a Comissão Intersectorial para el Avance de la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal com o objetivo de reverter as condições de marginalidade estrutural e eliminar as práticas de racismo das populações afrodescendentes. No diagnóstico feito por esta Comissão, propõe-se:

La mayoría de la población afrodescendiente se encuentra localizada en las zonas marginales y marginadas de los beneficios del desarrollo. A esto se suma el impacto desproporcionado del desplazamiento forzado, que ha afectado particularmente a las comunidades negras asentadas en los territorios colectivos. Esta situación se traduce en su baja calidad de vida, expresada en términos de pobreza, inequidad, violencia y discriminación estructural, que se refleja en el vínculo pobreza-racismo, debilidad del capital humano y fragmentación del tejido social, sea una de las más críticas en Colombia.

Após desagregar esse diagnóstico utilizando os números que sustentam essa situação da população afrodescendente, a Comissão intersectorial define uma série de recomendações para o governo nacional, apresentadas em termos de desafios e recomendações. O primeiro é formulado nos seguintes termos: “En materia social, la adopción de medidas de acción afirmativa que permitan garantizar el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, dada la disparidad que existe entre la población Afrocolombiana, frente al promedio nacional”. Também se encontra como recomendação o “enfoque diferencial”: “Es de la mayor importancia la incorporación del enfoque diferencial Afrocolombiano en los planes, programas y proyectos de las entidades del Estado en los niveles nacional, departamental y local a fin de contar con información desagregada que permita medir los progresos, con especial referencia a la población Afrocolombiana en situación de desplazamiento.” Existem recomendações mais convencionais, como o desenvolvimento da infraestrutura de comunicação e transporte e o desenvolvimento produtivo e a transferência de tecnologia.

Diante da diferença tradicional dos anos noventa, o que predomina como legibilidade e como objeto de intervenção estatal em relação a esse sujeito político

e aos direitos afrodiaspóricos são as condições de marginalização econômica e seu acesso limitado aos serviços de saúde, educação, trabalho e infraestrutura. Segundo diferentes ativistas e organizações, essa marginalização, representada em indicadores econômicos e sociais, não é uma desigualdade casual, mas está conectada com a história da escravidão e é evidência do racismo estrutural. Portanto, nas relações entre o Estado e a população afro-colombiana, esse processo resultou no posicionamento de uma comunidade afro-diaspórica unida pela história da escravidão, associada a seus efeitos de invisibilidade e desigualdade, bem como pelas experiências do racismo.

Limitações

Até agora expôs-se o arcabouço discursivo no registro legal e político da década de noventa registrado nas relações entre o Estado e as populações afro-colombianas, no marco do giro multicultural. Apesar do que parece ser um dos principais avanços, não se pode ignorar que ainda há uma grande diferença entre as conquistas e reconhecimentos no papel e as precárias condições de vida população afrodescendente.

De acordo com os dados da última década há lacunas notáveis entre a taxa de pobreza da população negra e o resto da população que não está marcada como um grupo étnico do país. De acordo com o DANE (2016), por exemplo, a proporção da população não marcada como grupo étnico vivendo abaixo da linha de pobreza foi de 34,1%, enquanto que a proporção correspondente para a população afrocolombiana foi de 55%. Essas lacunas são também evidentes na prestação de serviços básicos para as famílias afrocolombianas, que carecem de serviços de água, esgoto e energia mais do que duas vezes a taxa da população não etnicamente marcada (Garavito; Franco, 2010: 63). Estudos mais recentes parecem indicar que essas proporções não tendem a diminuir. Por exemplo, em Chocó, a incidência da pobreza reduziu menos de 5% entre 2002 e 2015 (de 67,6% para 62,8%), ao passo que a incidência de pobreza total nacional caiu 21,9%, de 49,7% para 27,8% (DANE, 2016: 01). Por sua parte, o estudo PERLA (Projeto sobre etnia e raça na América Latina), realizado na Colômbia em 2010, visibilizou a permanência das brechas “etno-raciais” em matéria de educação. Enquanto a média de anos de escolarização das populações afrocolombianas era de menos de 10 anos, para os outros grupos raciais que podem ser imaginados como não marcados como grupo étnico, a média era em torno de 11 e 12 anos (Giraldo; Lopez; Vigoya, 2014: 109).

Estas taxas levam a refletir se o giro multicultural significou uma mudança substancial nas condições materiais de existência para a maioria das populações

afrodescendentes (Cardenas *et al*, 2020). É possível identificar uma série de limitações que ajudam a explicar porque as questões levantadas no discurso jurídico-político não se materializaram em práticas bem-sucedidas e não tiveram os efeitos esperados no mundo. Primeiro, é importante notar uma contradição fundamental que marcou o giro multicultural na Colômbia e que pode ser percebida como fonte de uma série de limitações na hora de materializar o que havia sido reconhecido no papel.

Evelina Dagnino (1998) argumentou como o giro multicultural observado nas últimas décadas na América Latina, que levou ao reconhecimento de direitos dos povos indígenas e afrodescendentes, representou também o momento em que as políticas neoliberais estavam se estabelecendo. Dagnino indicou esse aparente paradoxo como uma “confluência perversa” da democratização política e restrição do público em nome do “livre mercado”. Essa convergência tem constituído um “multiculturalismo neoliberal” (Hale, 2006), que é caracterizado por um tipo de reconhecimento legal e político da diferença cultural que não problematiza substancialmente ou contradiz processos de ajuste estrutural e de posicionamento dos modelos neoliberais: “[...] en contraste directo con su antecedente clásico, la doctrina neoliberal no predica la disolución de la comunidad indígena con el fin de rehacer al Indio como ciudadano, sino más bien, la reactivación de la comunidad como agente efectivo en la reconstitución del Indio sujeto de ciudadanía” (Hale, 2002: 496).

Na Colômbia, o giro multicultural e a consolidação das políticas neoliberais convergem na Constituição de 1991. O governo de César Gaviria, no qual essa Constituição é sancionada, é lembrado como a radicalização das políticas neoliberais e do ajuste estrutural com a privatização de empresas estatais que naquele momento eram implementadas sob o vocabulário da “modernização” do Estado e “abertura” econômica.

A partir da década de 1990, o padrão de desenvolvimento e o modelo econômico da Colômbia aprofundaram o neoliberalismo. Hoje, com alguns poucos programas sociais que têm mais um caráter clientelista, os discursos de desenvolvimentismo que apelam para o extrativismo mineiro e petrolífero são os pilares do modelo neoliberal que não tem nenhum pudor em limitar ou sacrificar qualquer legislação associada ao giro multicultural caso ela restrinja seus interesses.

Esses imaginários neoliberais estão tão naturalizados nas classes políticas da Colômbia que um dos assuntos que foi motivo de vanglória pública durante o processo de diálogo em Havana com as FARC foi o de que o modelo econômico não era negociável. Assim, por exemplo, no jornal *El Espectador* publicou-se

uma nota sobre os diálogos em Havana em que o presidente Santos asseverava a um grupo de investidores internacionais e empresários colombianos que estivessem tranquilos “[...] porque nuestro modelo económico no está incluido en las negociaciones, simplemente estamos negociando cinco puntos específicos que de llegar a concretarse *podemos estar creciendo 2% adicional* por siempre en Colombia” (El Tiempo 28 de julio de 2015; ênfase no original).

Portanto, os avanços para os afrodescendentes em termos de direitos e de reconhecimento como sujeito político que possam ter ocorrido nas últimas duas décadas em termos de leis, decretos, sentenças da Corte Constitucional e documentos CONPES, entre outros, são limitados pelas expressões concretas do modelo neoliberal e, em particular, por suas expressões extrativistas e desenvolvimentistas.

Um fato que ilustra claramente esta limitação é o processo particularmente tortuoso de implementação da consulta prévia, livre e informada, das comunidades negras. Como um direito fundamental apoiado na Convenção 169 da OIT e sancionado pela Corte Constitucional (SU-039, 1997), a consulta prévia é um mecanismo para garantir que “los grupos étnicos tienen el derecho a participar cuando se vayan a realizar proyectos, obras o actividades dentro de sus territorios, buscando de esta manera proteger su integridad cultural, social y económica y garantizar el derecho a la participación”.

Obstáculos e atrasos por parte do governo Uribe e Santos para o exercício efetivo da consulta prévia às comunidades negras é particularmente sintomático da contradição entre esses direitos e os impulsos desenvolvimentistas e os imperativos do capital transnacional, particularmente na indústria de mineração e infraestrutura. O que parece ser uma acusação panfletária inspirada em uma teoria da conspiração, é claramente anunciada em um dos editoriais do El Espectador com um título revelador de “La satanización de la consulta previa”:

La consulta previa, pensada como un mecanismo para empoderar a las comunidades étnicas en las decisiones que afecten sus territorios, está en cuidados intensivos por culpa de la fiebre minera y de un Estado que la ve más como un requisito incómodo que como el espacio decisorio que debería ser. Las protestas recientes sobre el tema y los fallos de la Corte Constitucional son un llamado de atención sobre esta situación urgente (25 de febrero de 2016).

Em segundo lugar, outra importante limitação da materialização na vida das populações afrodescendentes do acervo jurídico-político de reconhecimentos e intencionalidades por parte do Estado refere-se às suas inércias históricas e pouco controle que realmente possui. Não é segredo que a dinâmica da guerra, do crime associado ao tráfico de drogas e dos processos de desapropriação articulados por

elites locais (incluindo o desvio sistemático de fundos públicos), fez com que o Estado de direito não tenha maior significado para a regulação da vida social ou para o saldo de conflitos em grandes áreas do território nacional e para muitas populações. A linguagem dos direitos não é a que predomina em muitas regiões ou que geralmente é acionada por certos indivíduos, alguns dos quais são paradoxalmente representantes do Estado. Pelo contrário, é a linguagem da intimidação e a imposição pela força que tende a predominar, especialmente quando os interesses e privilégios tradicionalmente sedimentados de alguns são postos em questão.

Assim, por exemplo, o grande impasse da titulação coletiva tem sido a presença dos atores armados associados ao controle territorial, à extração mineira e de madeira, ao cultivo de dendê e à produção e comercialização de cocaína. No mesmo ano em que os títulos coletivos começam a ser entregues, no Bajo Atrato entram os paramilitares, produzindo um dos deslocamentos mais massivos que já foram registrados no país. Massacres, assassinatos seletivos e intimidação são algumas das práticas que têm sido associadas a atores armados que envolveram o deslocamento e a violação dos direitos humanos das populações em toda a região do Pacífico.

A titulação coletiva ocorreu ao mesmo tempo em que a perda do exercício territorial das populações que foram tituladas foi consolidada. Assim, as condições de possibilidade e reprodução do exercício territorial contempladas com a titulação coletiva tornaram-se cada vez menores diante dos atores armados e dos novos agentes do tráfico de drogas, implicando em casos de deslocamento (ou imobilidade forçada) das populações locais. Portanto, a titulação coletiva não tem sido garantia de permanência ou apropriação de terras coletivas. A realidade econômica, social e política da região do Pacífico (com a presença de atores da guerra, do crime e da exploração de pessoas e recursos) extrapola em muito o poder dos conselhos comunitários como autoridades locais efetivas que expressam modalidades de autoridades tradicionais e apropriação harmoniosa e coletiva de recursos (Escobar, 2010; Martínez, 2013).

Se a essas dinâmicas que vão além do Estado de direito somarmos a inércia estatal e escassa vontade política de alguns indivíduos que o encarnam, torna-se mais compreensível a brecha óbvia entre os direitos reconhecidos e programas concebidos e aquilo efetivamente alcançados na transformação das precárias condições de existência das populações afro-colombianas. Agora, em termos analíticos e políticos, é importante especificar que o Estado não é uma simples exterioridade das organizações e populações afro-colombianas. De fato, não apenas um número de ativistas das organizações se tornou parte do estado participando como funcionários ou representantes de comunidades negras em

diferentes entidades estatais, mas também não se deve perder de vista o fato de que instâncias como os conselhos comunitários são o Estado.

Conclusões

Este estabelecimento de um diferenciado sujeito político e sujeito de direitos na relação entre o Estado e as populações afrodescendentes, constitui sem dúvida uma das mais notáveis realizações do giro multicultural iniciado na década de noventa no país. Na década de noventa, e especialmente para a região do Pacífico, este imaginário político das comunidades negras como um grupo étnico permite uma série de conquistas importantes, como a propriedade coletiva de mais de cinco milhões de hectares e a emergência e consolidação de um movimento organizado que durante esta década fez surgir um movimento organizacional incomum, não só na região do Pacífico, mas no país como um todo com uma série de efeitos importantes sobre a dignidade e a visibilidade das trajetórias e presenças das comunidades negras na Colômbia.

Para o novo século, podem ser sugeridos alguns deslocamentos nos imaginários teóricos e políticos por meio dos quais se pensava e intervinha em favor das populações negras. Entre esses deslocamentos, as articulações raciais ocupam um lugar central. Em outras palavras, estamos testemunhando uma racialização diaspórica das representações e estratégias do sujeito político, bem como de suas abordagens acadêmicas. Os cenários do sujeito político afrodescendente já não são predominantemente os do Pacífico rural ribeirinho, mas as cidades do interior do país (Cali, Bogotá, Medellín) e, cada vez mais, as redes transnacionais com encontros no Brasil, Estados Unidos e Europa. As temáticas centrais não são tanto o território ou a radical diferença cultural, mas a visibilidade política e a equidade socioeconômica como as expressas em ações afirmativas ou “afro-reparações”.

Com o novo milênio, essas relações não são mais estabelecidas apenas tendo um grupo étnico como objeto de leis e políticas que emergem no início dos anos noventa ligado às comunidades ribeirinhas rurais do Pacífico colombiano, mas elas também implicam um sujeito inscrito em um regime particular de vitimização, que é interpelado sobre as suas experiências e presenças urbanas, que é inserido em problemáticas de discriminação racial e em medidas de ação afirmativa, e que é posicionado em processos de patrimonialização e como um interlocutor local, muito além do Pacífico, por meio da figura dos conselhos comunitários.

Não obstante esses avanços, muitas são as limitações que têm sido enfrentadas com esse giro multicultural que posicionou o sujeito de direitos e político afrodescendente como um grupo etnicamente marcado. A contradição fundacional criada

pela confluência entre o neoliberalismo e a Constituição de 1991, bem como pelas convicções mais profundas das classes políticas expressas nas iniciativas desenvolvimentistas e nos imperativos do capital transnacional tem sido a fonte dos impasses enfrentados na materialização dos direitos alcançados, como o da consulta prévia.

Ao examinar as relações entre o Estado e os afrodescendentes derivadas do giro ao multiculturalismo desde os anos noventa, pode-se concluir pela emergência e transformação de, ao menos, três posições de sujeito e subjetividades políticas: 1) o de comunidades negras associada ao processo de etnização; 2) o de vítima estreitamente ligado ao regime de vitimidade e 3) o afrodiaspórico que apela a uma experiência histórica compartilhada que se marca nos corpos dos descendentes de africanos e as marcas da escravização e o racismo.

Entender a dimensão histórica e política das heterogêneas e contraditórias articulações do sujeito negro e da experiência negra interrompe as conceptualizações essencializadas e inocentes que supõem tal sujeito e experiência como não somente evidentes, autocontidas e transparentes, mas também como redutíveis a uma única e clara posição.

Stuart Hall chama a atenção sobre a relevância de uma conceptualização desde “el final de la inocencia, o el final de la noción inocente del sujeto negro esencial” ([1988] 2010: 307). Isto é, reconhecer que: “negro’ es esencialmente una categoría construida política y culturalmente, que no puede basarse en un conjunto de categorías raciales transculturales o trascendentales fijas y que por lo tanto no tiene garantías en la Naturaleza” (2019: 76).

Portanto, para uma política e uma ética que vá mais além do sujeito negro essencial, Hall nos convida a deixar de pensar unidimensionalmente, a entender as sobredeterminações e articulações contextualmente produzidas e, particularmente:

El final del sujeto negro esencial también supone reconocer que los problemas centrales a la raza siempre aparecen —históricamente— en articulación, en formación, con otras categorías y divisiones, constantemente atravesados y reatravesados por categorías de clase, género y etnicidad [...] el problema del sujeto negro no puede representarse sin hacer referencia a las dimensiones de clase, género, sexualidad y etnicidad ([1988] 2010: 308).

Não obstante, não são poucas as narrativas e subjetividades da articulação afrodiaspórica na Colômbia que apelam para as garantias de um sujeito essencial racializado. Operam assim, na maioria das vezes, desde uma noção de diáspora que tem sido também questionada por Hall: “El concepto cerrado de la diáspora descansa en una concepción binaria de la diferencia. Se funda en la construcción

de una frontera excluyente, en una concepción esencializada de la alteridad ‘del Otro’ y en una oposición firme entre el adentro y el afuera” ([1998] 2003: 484).

Em contraste com esta noção essencializada, homogênea e estável de diáspora, Hall considera que são os deslocamentos, a confluência de heterogeneidades e os processos de transculturações que teriam de ser enfatizados. A diáspora como disseminação, como transculturação, como crioulização, como hibridação: estes são alguns dos termos com os quais Hall pensa a diáspora:

El problema de la diáspora es pensarla siempre y exclusivamente en términos de su continuidad, su persistencia, el regreso al lugar de origen, y siempre y al mismo tiempo sólo en lo que se refiere a su dispersión, su cada vez mayor exterioridad, su diseminación. La imposibilidad de volver a la casa que uno dejó (2007: 284).

A análise realizada neste artigo sobre as emergências e transformações do sujeito jurídico-político negro evidencia a necessidade teórica e política organizativa de operar desde uma noção de diáspora não enclausurada por uma inocência do sujeito negro essencial.

Referências

- AGUDELO, Carlos Efrén. *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*. Medellín, La Carreta, 2005.
- . No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia. In: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004, pp. 173-195.
- ALMARIO, Oscar. Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico. In: RESTREPO, Eduardo e ROJAS, Axel (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004, pp. 71-118.
- APARICIO, Juan Ricardo. Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des) movilizar una política de la representación. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 41, 2005, pp. 135-169.
- AROCHA, Jaime. *Ombligados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales (CES), 1999.
- . Chocó: paraíso de paz. In: ULLOA, Astrid (ed.). *Contribución africana a la cultura de las américas*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico, 1993.

- CARABALÍ, Alexis. Los afronortecaucanos: de la autonomía a la miseria ¿un caso de doble reparación? In: ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera e BARCELOS, Luiz Claudio (eds.). *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales (CES), 2007.
- CÁRDENAS, Roosbelinda. Green Multiculturalism: articulations of ethnic and environmental politics in a Colombian “black community”. *Journal of Peasant Studies*, v. 39, n. 2, 2012a, pp. 309-333.
- . Multicultural Politics for Afro-Colombians. An Articulation “Without Guarantees”. In: RAHIER, Jean Muteba (eds.). *Black Social Movements in Latin America*. New York, Palgrave Macmillan, 2012b.
- . ‘Thanks to my forced displacement’: blackness and the politics of Colombia’s war victims. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, v. 13, n. 1, 2018, pp. 72-93. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17442222.2018.1416893>>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- CÁRDENAS, Roosbelinda e MINA, Charo e RESTREPO, Eduardo e ROSERO, Eliana Antonio. Afro-Descendants in Colombia: Anti-Racist Struggles and the Accomplishments and Limits of Multiculturalism. In: HOOKER, Juliet (ed.) *Black and Indigenous Resistance in the Americas: From multiculturalism to Racist Backlash*. London, Lexington Books, 2020, pp. 93-121.
- CODHES. *Reparación integral a pueblos y comunidades afrocolombianas. Decreto Ley 4635 de 2011*. Documentos Codhes 27. Bogotá, 2013.
- DAGNINO, Evelina. Culture, Citizenship, and Democracy Changing Discourses and Practice of the Latin American Left. In: Alvarez, S. E., Dagnino, Evelina e Escobar, Arturo (Eds.). *Cultures of Politics Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (1st ed.). Routledge, 1998.
- DOMÍNGUEZ, Marta Isabel. Comunidades negras rurales de Antioquia: discursos de ancestralidad, titulación colectiva y procesos de “aprendizaje” del Estado. *Estudios Políticos*, n. 46, 2015, pp. 101-123.
- ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán, Envión Editores, 2010.
- GARAVITO, César Rodríguez; FRANCO, Diana Rodríguez. *Cortes y cambio social: como la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2010.
- GIRALDO, Fernando Urrea, LÓPEZ, Carlos Augusto Viáfara, VIGOYA, Mara Vveros. From Whitened Miscegenation to Triethnic Multiculturalism: Race and Ethnicity in Columbia. In: TELLES, Edward. *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. The University of North Carolina Press. Project MUSE, 2014, pp. 81-125.

- HALE, Charles R. 2006. *Más que un Indio: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- . Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*. Vol. 34, No. 3, 2002, pp. 485-524.
- HALL, Stuart. *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid, Tráficos de Sueños, 2019.
- . Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero. In: JÁUREGUI, Carlos e DABOVE, Juan Pablo (eds.). *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, pp. 476-500, [1998] 2003.
- . Epilogue: through the prism of an intellectual life. In: MEEKS, Brian (ed.). *Culture, Politics, Race and Diaspora*. Ian Randle Publishers, Kingston, 2007, pp. 269-291.
- . Nuevas etnicidades. In: Stuart Hall, Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. *Enviñ Editores-IEP – Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar*, Popayán-Lima-Quito, pp. 305-313, [1988] 2010.
- HOFFMANN, Odile. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano*. Quito, Abya-Yala-Ciesas, 2007.
- LEÓN, Gina Catherine. Entre el presentismo y la historicidad de la reivindicación social afrocolombiana. Análisis sobre el uso de la memoria colectiva en La Asociación de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES). *Tabula Rasa*, n. 18, pp. 155-173, 2013.
- MARTÍNEZ, Sandra. *Configuraciones locales del Estado. Titulación colectiva, economías de enclave y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Cali, Editorial Universidad del Valle, 2013.
- MESA, Gloria Patricia Lopera e DOVER, Robert V. H. Consulta Previa, ciudadanía diferenciadas y conflicto socioambiental. *Boletín de Antropología*, v. 28, n. 45, pp. 76-103, 2013.
- PARDO, Mauricio. Movimento social negro territorial na região do Pacífico na colômbia. Organização, estado, mercado e ilegalidade. Dissertação doctoral. Antropologia social. Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.
- . Entre la autonomía y la institucionalización: Dilemas del movimiento negro colombiano. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 7, n. 2, pp. 60-85, 2002.
- PARDO, Mauricio e ÁLVAREZ Manuela. “Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano”. In: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá, ICANH, 2001, pp. 229-258.
- RESTREPO, Eduardo. *Etnización de la negritud: La invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2013.
- ROJAS, Axel e VANEGAS, Gildardo. *Poblaciones negras en el norte del Cauca. Contexto político organizativo*. Serie Memoria y Territorio 4. Bogotá, Observatorio de Territorios Étnicos, Universidad Javeriana, AECID, 2012.

- ROMERO, Amanda. Prácticas discursivas sobre racismo y afrodescendientes. Articulaciones entre racismo, colonialidad y Educación Popular en Colombia. Disertación. Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, 2012.
- ROSERO, Carlos. Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa. In: MOSQUERA, Claudia e PARDO, Mauricio e HOFFMANN, Odile (eds.). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – ICANH-IRD-ILAS, 2002, pp. 547-560.
- RUIZ SERNA, Daniel. Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del bajo Atrato chocoano. In: BOLÍVAR, Ingrid (ed.). *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia*. Bogotá, Universidad de los Andes, 2006, pp. 211-248.
- SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- . *Raça é signo. Série Antropologia*. Brasília, n. 373, 2005.
- ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 2004.
- VARGAS, Enver. Una genealogía de los sujetos víctima y desplazado en Colombia. Tesis. Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2017.
- VILLA, William. Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. In: MAYA, Adriana (ed.). *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 431-448.
- WADE, Peter. Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. In: RESTREPO, Eduardo e ROJAS, Axel (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004, pp. 247-268.
- . *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Uniandes, 1997.

Fontes documentais

- CENTRO Nacional de Memoria Historica. *Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá, Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015.

- CHAVERRA, Martha. “Acción Afirmativa en Colombia para los Grupos Étnicos draft 11th July. *Ministerio del Interior y de Justicia, Colombia.*” Policy Case Study; *Acción Afirmativa*. Inter-Regional Inequality Facility, 2005.
- CONGRESO de Colombia. (27 de agosto, 1993). *Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política*. [Ley 70 de 1993]. DO: 41.013.
- DEFENSORÍA del Pueblo – Colombia. Explotación de maderera y derechos humanos, Bajo Atrato – Chocó. Amicus Curiae, Acción de tutela instaurada por el Consejo Comunitario Mayor Cuenca Río Cacarica contra el Ministerio del Medio Ambiente y otros, 2002. Referencia: expediente T-562887.
- DEPARTAMENTO Administrativo Nacional de Estadística (DANE). Colombia una nación multicultural: Su diversidad étnica. Bogotá, DANE, 2007.
- DEPARTAMENTO Administrativo Nacional de Estadística (DANE). Informe Técnico: Pobreza Monetaria 2015. Chocó. Bogotá, DANE, 2016.
- EL PRESIDENTE de la República de Colombia. (12 de Octubre, 1995). Por el cual se reglamenta el Capítulo III de la Ley 70 de 1993, se adopta el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de las “Tierras de las Comunidades Negras” y se dictan otras disposiciones. [Decreto 1745 de 1995]. DO: 42.049.
- EL CONGRESO de Colombia. (30 de noviembre, 2011). Por medio de cual se modifica el Código Penal y se establecen otras disposiciones. [Ley 1482 de 2011]. DO: 48.270.
- MINISTERIO del Interior de Colombia. (30 de enero, 2012). Por la cual se convoca a los representantes legales de los Consejos Comunidades de Comunidades Negras y los representantes de los raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, a Asambleas Departamentales y se dictan otras disposiciones. [Resolución 0121 de 2012].

Recibido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

RESTREPO, Eduardo. Estado e afrodescendientes na Colômbia. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1225-1252.



Diásporas africanas na Índia: contextos, narrativas e debates teórico-conceituais¹

Andreas Hofbauer²

Resumo: A presença de afrodescendentes na Índia é antiquíssima. O presente artigo destaca alguns aspectos característicos dos processos de inferiorização e exclusão enfrentados pelos chamados *siddis* e discute estratégias identitárias e de ação política que têm orientado suas lutas. Aponta, inclusive, para notáveis diferenças internas e transformações que ocorreram ao longo da história. Com base em análises empíricas concretas, o texto busca dialogar com reflexões teórico-conceituais sobre a ideia de *diáspora africana*.

Palavras-chave: Índia; diásporas africanas; casta; raça.

African Diasporas in India: contexts, narratives and theoretical and conceptual debates

Abstract: *The presence of afro-descendants in India is very old. This article highlights some characteristic aspects of the processes of inferiorization and exclusion faced by the so-called Siddis and discusses identity strategies and strategies of political action that have guided their struggles. It also points to notable internal differences and transformations that have occurred throughout history. Based on*

1 A pesquisa, que resultou na confecção deste texto, contou com o apoio da CAPES (BEX 6095/12-7) e do CNPq (306363/2017-8), pelo qual agradeço.

2 Departamento de Sociologia e Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Marília – Brasil - andreas.hofbauer@uol.com.br

concrete empirical analyses, the text seeks to dialogue with theoretical-conceptual reflections on the idea of African diaspora.

Keywords: *India; African diasporas; caste; race.*

Ponto de partida

Em 2006, ocorreu em Panjim (Goa) a I “Conferência sobre Diáspora Africana na Ásia”, que contou com a presença de cerca de 80 estudiosos de diferentes partes do mundo e também com a participação de alguns representantes dos *sidis*³, como são chamados os descendentes africanos na Índia⁴. Curiosamente, na conferência principal (*keynote lecture*) deste Congresso, organizado pela UNESCO, G. Campbell, historiador e especialista no assunto, pôs em xeque o próprio nome do evento – “*diáspora africana*” –, uma vez que, segundo ele, este conceito tenderia a impor o padrão desenvolvido nas Américas a uma realidade substancialmente diferente.

A posição contrária foi defendida, neste evento, especialmente por pesquisadores norte-americanos negros que caracterizaram os *sidis*, acima de tudo, como um “grupo racial”, sendo que a discriminação e inferiorização sofridas por eles seria do mesmo tipo daquela que afeta todos os “negros” espalhados pelo mundo. Além disso, existiriam notáveis semelhanças no âmbito das práticas culturais, de modo que, para este grupo, não havia nenhuma dúvida de que os *sidis* fazem parte de uma grande comunidade de populações *afrodiaspóricas* transnacionais (Kessel, 2006, 2011).

Essas avaliações tão antagônicas podem soar estranhas. Elas indicam compreensões divergentes do processo histórico e da vida atual dos *sidis* e refletem também dois polos opostos nas discussões conceituais: estão vinculadas a concepções específicas de *diáspora* e de *africanidade*. Neste pequeno ensaio buscarei, por meio de análises empíricas e reflexões teóricas, não somente apontar para certas limitações dessas duas abordagens, mas também contribuir para a fundamentação de reflexões teórico-conceituais que evitem reducionismos e essencialismos, sem deixar de reconhecer o papel das estratégias políticas que cada um destes posicionamentos têm no complexo debate sobre o tema *diásporas africanas*.

3 Para as diferentes grafias do termo, conferir a nota de rodapé n. 28.

4 Em 2000, dois pesquisadores, Catlin-Jairazbhoy e Alpers, tinham organizado um encontro acadêmico semelhante em Rajpipla (Gujarate). Foi nestes dois eventos que representantes *sidis* de diferentes regiões da Índia se encontraram pela primeira vez.

Diásporas africanas em debate

Diversos estudiosos chamam a atenção para o fato de que o uso do termo *diáspora africana* recebeu seu primeiro impulso importante no Congresso Internacional de História Africana em Dar es Salaam (1965); no entanto, sua disseminação com mais com força ocorreria mais tarde. A obra seminal *The Black Atlantic* (1993), de Paul Gilroy, foi, certamente, um ponto de inflexão no processo de redefinição e propagação da categoria, na medida em que sua perspectiva transnacional e questionadora de naturalizações de ordem biológica e cultural pôs em xeque velhos paradigmas analíticos e também “tradicionais” e, inclusive, contemporâneas políticas identitárias da militância negra, especialmente nos EUA. A ideia da diáspora declara este eminente intelectual britânico negro em *Entre Campos* (2007 [2004]), “problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Ela perturba o poder fundamental do território na definição da identidade ao quebrar a sequência simples de elos explanatórios entre lugar [*place*], localização [*location*] e consciência” (Gilroy, 2007: 151).

Diáspora tornar-se-ia, de certo modo, um termo em voga e viria a ser incorporado a discursos identitários e reivindicatórios de diversos grupos migratórios, não se restringindo apenas àqueles de descendentes de escravos(as) africanos(as). O sociólogo norte-americano Brubaker constata uma explosão do interesse pelo tema *diáspora* a partir da década de 1980; a vinculação da ideia *diáspora* a diferentes agendas intelectuais, culturais e políticas teria sido responsável por sua “dispersão” e, conseqüentemente, teria contribuído para a ampliação e pluralização do seu significado. Assim, a noção de diáspora teria se propagado não somente entre as mais diversas disciplinas das humanidades; ela seria também usada e disseminada cada vez mais pela grande “mídia e pela cultura popular” (Brubaker, 2005: 01-04).

Foram, evidentemente, transformações de ordem econômica, política e social impulsionadas por inovações tecnológicas – sistemas de transporte e sobretudo mídias eletrônicas – que fizeram com que o próprio fenômeno da “migração” assumisse novas características. Hoje, migrar não significa mais obrigatoriamente deixar seu país de origem para nunca mais voltar; no mundo contemporâneo, migrações temporárias e sucessivas são cada vez mais comuns. Para além disso, as mídias eletrônicas permitem aos emigrados manter um contato instantâneo, no espaço cibernético, com seus lugares de origem, seus amigos e familiares de lá e possibilita-lhes também tecer novas redes de contato que transcendem velhas fronteiras. Este dinamismo, contudo, não deixa de ter um impacto sobre os laços sociais e os sentimentos de pertencimento dos

migrantes; constitui um desafio para o velho ideal do Estado-nação e expressa-se também fortemente nos o(s) modo(s) como as sociabilidades humanas são percebidas, representadas e analisadas. Não é por acaso que, em análises deste contexto, conceitos como migração, transnacionalismo e *diáspora* são frequentemente aproximados e até (con)fundidos.

No caso específico da ascensão do termo *diáspora africana*, é preciso reconhecer também o papel dos *African American Studies* e dos Departamentos de *Black Studies* nas universidades estadunidenses, os quais, desde o final da década de 1960, deram visibilidade àquilo que, nas palavras do sociólogo francês S. Dufoix, tinha sido encoberto ou “disperso” nas reflexões acadêmicas até então, a saber, “a história africana, a história dos negros no Novo Mundo, suas culturas e lutas” (Dufoix, 2017: 259).

O historiador malawiano P. T. Zeleza, que publicou diversos textos importantes sobre o conceito *diáspora africana*, constata que o termo *diáspora* vem sendo usado, em muitos trabalhos, de forma imprecisa, inconsistente e a-histórica (Zeleza, 2005: 39). Há uma série de autores que têm procurado estabelecer tipologias de diáspora, tentando diferenciar, por exemplo, entre diásporas de vitimados, de trabalho, de comércio, imperiais, culturais (Cohen, 1997), enquanto outros têm criado listas de características (critérios) básicas que uma população deve preencher para poder ser denominada “diaspórica” (Safran, 1991⁵). Uma outra estratégia analítica, que me parece mais profícua, é conceber – tal qual Zeleza – as várias dimensões que compõem o fenômeno que podemos chamar de *diáspora*. Para este estudioso, *diáspora*:

“refere-se simultaneamente a um processo, uma condição, um espaço (*space*) e um discurso. (...) Implica uma cultura e uma consciência, às vezes difusa e às vezes concentrada, de um ‘aqui’ separado de um ‘lá’, um ‘aqui’ que é frequentemente caracterizado por um regime de marginalização e um ‘lá’ que é invocado como uma retórica de autoafirmação, de um pertencimento a um ‘aqui’, embora numa condição diferente [*belonging to ‘here’ differently*]” (Zeleza, 2005: 41).

5 Cf. a *checklist* elaborada por Safran (1991: 83-84): 1) dispersão de um centro original; 2) preservação de uma memória ou mito sobre a terra de origem [*homeland*]; 3) crença de que o grupo não é aceito completamente no país onde vive; 4) ideia de que a terra ancestral é um possível lugar de retorno; 5) comprometimento com a preservação ou restauração deste *homeland*; 6) consciência e solidariedade do grupo formadas e definidas pela relação continuada com o *homeland*. Já Kim Butler (2001: 195) propôs um esquema para estudos de *diásporas* que mira cinco focos investigativos: as razões para e as condições da dispersão; as relações com a “terra natal” (*homeland*); as relações com o “país hospedeiro” (*hostland*); as interações dentro das comunidades da *diáspora*; estudos comparativos entre diferentes *diásporas*.

Nem sempre todas as quatro dimensões destacadas por Zeleza são contempladas nas reflexões dos especialistas; nem sempre lhes são atribuídos pesos iguais. Há trabalhos que focam mais as transformações históricas (“processo”), enquanto outras abordagens, frequentemente de teor sociológico, preocupam-se, acima de tudo, com o fenômeno da (falta de) integração, da exclusão e inferiorização enfrentadas pelos grupos identificados como “diaspóricos” (“condição”). Dependendo da orientação teórica, as subjetividades podem também ganhar uma importância maior nas análises. A ideia do espaço aparece, evidentemente, como outra referência importante na maioria dos estudos: o espaço/lugar é tratado em diversos trabalhos quase exclusivamente na sua dimensão geográfica concreta e de modo pragmático (Zeleza, por exemplo, declara que “minha África é a África da União Africana”⁶ – 2005: 44); mas há também aquelas abordagens que exploram as ideias, isto é, o imaginário das populações pesquisadas acerca do “aqui e do lá”. Pode-se observar, de fato, que em vários estudos acadêmicos, mas sobretudo nos imaginários das “populações identificadas como diaspóricas”, a noção de África não é reduzida a uma ideia de espaço / lugar geográfico, mas aparece relacionada também a práticas culturais e/ou características fenotípicas específicas.

A dimensão “discurso” aponta, evidentemente, para as perspectivas subjetivas mencionadas anteriormente. Neste ponto, vale a pena discernirmos também entre os discursos daquelas pessoas identificadas pelo analista (ou por elas próprias) como seres diaspóricos e os discursos dos próprios analistas, os quais podem – ou não – identificar-se como parte de um grupo diaspórico e, não raro, estar envolvidos na afirmação e no fortalecimento de uma “identidade diaspórica”.

Mas há, ainda, uma outra dimensão que a noção de discurso pode evocar. São reflexões teóricas ligadas a ela que conferiram aos debates em torno da temática *diáspora* novos impulsos para a análise científica e para a ação política. Em abordagens inspiradas em modelos pós-estruturalistas, não somente as relações entre discurso, poder e saber, mas sobretudo a ideia da diferença ganha conotações que transformaram profundamente a própria noção de diáspora: trata-se de uma mudança epistêmica. É esta perspectiva de diáspora africana que tem ganhado força com as obras de P. Gilroy, S. Hall, J. Clifford e tantos(as) outros(as) autores(as) comprometidos(as), de uma ou outra forma,

6 Num outro artigo, Zeleza (2009: 34) comenta quatro formas mais comuns de conceber a África: “África como biologia, como um espaço, como memória e como uma representação”; seria também por causa destas diferentes concepções que identidades e culturas africanas são “mapeadas” de maneiras distintas: em termos raciais, geográficos, históricos ou discursivos.

com a construção de um pensamento que se convencionou chamar de *pós-colonial*. Diferentemente daquelas análises que não problematizam a existência de unidades grupais e “se contentam” em acompanhar seus deslocamentos, as perspectivas pós-coloniais (e também decoloniais)⁷ focam a própria criação de fronteiras. Procuram mostrar que os discursos (europeus) hegemônicos disseminados por meio das intervenções coloniais impuseram classificações e fronteiras, as quais, entendem os pós e decoloniais, devem ser questionadas, desconstruídas, para abrir espaço aos colonizados a fim de que articulem novas formas de identificação, alianças e sociabilidades.

São os diferentes tratamentos da noção de fronteira que, de acordo com a análise de Brubaker, criaram uma forte tensão no debate contemporâneo sobre *diásporas*, que raramente é explicitada pelos autores(as). Se as análises “clássicas” se preocupavam em entender como as fronteiras são mantidas, uma nova “contracorrente” enfatizaria o contrário: a erosão das fronteiras, isto é, fenômenos descritos como hibridismo, fluidez, crioulização e sincretismo (Brubaker, 2005: 06)⁸.

Há certo consenso entre os especialistas (cf. Zeleza, 2005, Alpers, 2001; Patterson e Kelley, 2000) de que a obra *O Atlântico Negro*, de P. Gilroy, deu um impulso fundamental para desestabilizar “narrativas unitárias acerca dos deslocamentos” (Patterson e Kelley, 2000: 31), pondo em xeque “abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas” (Gilroy, 2001, [1993]: 57). Ao inspirar-se na noção de rizoma elaborada por Deleuze e Guattari para se opor aos discursos que celebram autenticidades raciais e culturais, Gilroy criou um modelo analítico que joga luz sobre trocas e fluxos culturais e exalta implicitamente a formação de hibridismos culturais no espaço do chamado *Atlântico Negro*. De modo similar a Hall e Clifford, Gilroy já não aborda a diáspora, em primeiro lugar, como um processo de deslocamento físico de um grupo de pessoas, mas,

7 Não se nega aqui as diferenças entre as correntes pós e decoloniais e as críticas que os últimos fazem aos primeiros. Há, no entanto, também, consensos fundamentais no que diz respeito à crítica colonial, que se perdem nas disputas entre os(as) pesquisadores(as), como, por exemplo, a questão da relação entre intervenção colonial e imposição de sistemas classificatórios discriminatórios. Olhando para as análises críticas a partir de um ângulo que busca unir as forças anti-hegemônicas, ao invés de desuni-las (cf. Varela e Dhawan, 2015: 325), é possível – como faz Kerner (2016: 169) – conceber o “pensamento decolonial” como “um segmento das perspectivas pós-coloniais que emergiu com um foco explícito sobre a história e experiências latino-americanas”.

8 Brubaker destaca três elementos fundamentais que são vistos, na maioria dos trabalhos, como constitutivos do fenômeno *diáspora*: a dispersão no espaço; a orientação a um *homeland*; a manutenção de uma fronteira. Ele próprio prefere relacionar a ideia da *diáspora* a práticas, projetos, idiomas e reivindicações e crítica, portanto, aquelas abordagens que a vinculam a entidades ou fatos étnico-culturais fixos (Brubaker, 2005: 12-13).

acima de tudo, como uma formação específica de identidade. Não como a afirmação e defesa de uma suposta essência cultural ou pureza étnico-racial, mas muito mais como um posicionamento. Assim, a noção de diáspora não se refere mais exclusivamente a um contexto e um grupo específico, mas torna-se também uma metáfora-chave para uma nova política de identidade, à qual é atribuído um “potencial subversivo”, exatamente porque pensadores como Gilroy entendem que os vínculos plurais criados e mantidos pelos sujeitos diaspóricos poriam em xeque todas as formas de absolutismos (culturais, raciais, étnicas e nacionais) (Gilroy, 1987: 155).

Ao longo do tempo surgiram, porém, algumas críticas importantes a esta abordagem. Brubaker, por exemplo, chama a atenção para o fato de que autores como Gilroy não deixam de relacionar a ideia da *diáspora* com uma comunidade específica; ao mesmo tempo, não explicam como “tais comunidades e identidades podem emergir se tudo é híbrido, fluido, crioulizado e sincrético” (Brubaker, 2005: 11). Os antropólogos norte-americanos Gordon e Anderson criticam, de forma semelhante, o fato de que no modelo elaborado por Gilroy não há uma clara distinção entre *diáspora* como ideal identitário (proposto pelo analista) e *diáspora* como instrumento analítico; ao contrário, o ideal mistura-se e até tende a sobrepor-se à noção de diáspora como categoria analítica.⁹

Este viés normativo detectado pelos pesquisadores faria com que a maneira “como as pessoas devem participar na construção e reconstrução da diáspora” prevalecesse nas reflexões, fato esse que pode dificultar a compreensão da maneira “como [as pessoas] se comportam de fato” (Gordon e Anderson, 1999: 284). Percebe-se conseqüentemente que o modelo de Gilroy não oferece um instrumental analítico apropriado para entender aqueles processos em que indivíduos e grupos “negociam seu pertencimento” àquele mundo que é proposto como “Atlântico Negro”; não se abre espaço, por exemplo, para entender os dilemas que se colocam para diversas comunidades nos interiores do Brasil, quando se envolvem em debates sobre qual estratégia identitária devem coletivamente assumir: “permanecer” uma comunidade ribeirinha, “tornar-se” indígena ou definir-se como quilombola¹⁰ e, assim, integrar-se [associar-se]

9 Para Gordon e Anderson, é importante que diferencemos entre duas dimensões da ideia „diáspora: diáspora 1) como um instrumento conceitual ou termo de referência para caracterizar uma população específica e 2) como um termo que caracteriza uma formação específica de identidade, o sentimento de pertencimento a uma comunidade que transcende fronteiras nacionais“ (Gordon e Anderson, 1999: 288). Os dois antropólogos criticam Gilroy pelo fato de este autor fundir estas duas dimensões e de privilegiar, nas suas análises, aqueles aspectos da prática diaspórica e de identificação que dão sustentação ao seu projeto político contra nacionalismos e absolutismos étnicos (*ibid.*, 289).

10 Cf. as análises e reflexões de Boyer no artigo “Énoncer une ‘identité’ pour sortir de l’‘invisibilité’” (2015: 21).

eventualmente a uma rede de agentes que articulam projetos identitários diaspóricos que transcendem o plano local e até nacional¹¹.

Diversos autores, como Zeleza e Alpers, constataam ainda, em tom crítico, que a perspectiva analítica desenvolvida por Gilroy tem se tornado o modelo norteador para a grande maioria dos estudos sobre *diásporas africanas*. O padrão por ele criado ligaria o fenômeno da dispersão unicamente ao comércio de escravizados, além de estabelecer uma conexão umbilical entre diásporização e racialização (Zeleza, 2008; 2010); este padrão refletiria uma parte importante, mas ao mesmo tempo não toda a história das *diásporas africanas*. Ao privilegiar-se o mundo anglófono, focando os processos históricos ocorridos sobretudo nos EUA, peculiaridades de outros contextos – diásporizações na América do Sul, no Oceano Índico e também movimentos e processos diaspóricos no próprio continente africano para os quais Shepperson já tinha apontado (cf. Alpers, 2001: 05) – teriam sido negligenciadas e implicitamente silenciadas. À parte estas críticas, há um amplo reconhecimento da enorme importância do modelo do Atlântico Negro para a fundação de um novo campo de estudos que consegue pôr em xeque velhos vícios analíticos – nacionalismo metodológico e diversas formas de essencialismo. Concorde, no entanto, com Zeleza, Patterson e Kelley que, ao chamarem a atenção para as limitações deste modelo, apostam em uma intensificação de pesquisas fora do mundo norte-americano anglófono com o intuito de pluralizar as referências e bases de comparação e apontar para múltiplas relações e diálogos - uma estratégia acadêmico-política que busca, nos termos de Zeleza, libertar “os estudos e discursos sobre *diásporas africanas* de seu tropo e de sua armadilha racializados” (Zeleza, 2008: 05; cf. tb. Patterson e Kelley, 2000: 31-32).

Não tenho, evidentemente, como objetivo fazer uma análise que pretenda ser “completa” ou “conclusiva” a respeito do tema *diáspora africana* na Índia. Apresentarei uma narrativa assumidamente *parcial* (“*partial*” – Clifford, 1986), baseada em alguns recortes históricos e escolhas temáticas por meio das quais buscarei dialogar com as discussões teórico-metodológicas apontadas anteriormente. Reconhecendo a validade de diversas perspectivas analíticas e

11 O antropólogo negro norte-americano Matory questiona a utilidade da noção de rizoma que fundamenta o modelo de Gilroy. A inspiração biológica do rizoma – um tipo de caule que cresce horizontalmente – apontaria para um organismo e não para um processo. Gilroy despreveria assim “a história cultural da diáspora africana, acima de tudo, como uma troca cultural descontínua – como se fosse transmitida por um navio sem âncora – movendo-se entre diversas populações afrodiáspóricas” (Matory, 2012: 107). Matory julga esta noção inadequada, uma vez que “cultura não se manifesta em unidades delimitadas em termos temporários, geográficos ou populacionais” (Matory, 2012: 106).

defendendo assim uma espécie de abordagem multifocal, procurarei explorar o fenômeno *diáspora africana* em suas múltiplas dimensões (cf. anterior): não somente como processos históricos, mas também em suas outras dimensões, tais como identidade e memória; também, questões de ordem teórico-epistemológica devem ser tratadas paralelamente.

Escravos e ex-escravos africanos empoderados na Índia: cenas de um mundo anterior aos debates contemporâneos sobre diásporas africanas

Contatos entre populações que habitam os espaços geográficos que hoje denominamos *continente africano* e *subcontinente indiano* são antiquíssimos: trocas esporádicas já ocorriam entre a civilização do vale do Indo e a região entre os rios Eufrates e Nilo na segunda parte do terceiro milênio antes de Cristo. Graças aos ventos periódicos chamados de *monções*, que possibilitam cruzar o Oceano Índico – da península arábica e do litoral leste africano ao litoral oeste indiano – em pequenos veleiros (*dhow*s), estabeleceram-se trocas comerciais entre árabes, africanos e indianos desde tempos imemoriais. Em Mangalore, sul do subcontinente indiano, arqueólogos encontraram várias moedas que tinham sido cunhadas no século IV no reino de Axum (atual Etiópia), fato que aponta para a existência de relações mercantis intensas naquele momento (Bhatt, 2018: 07-14).

A partir do século VI, estabeleceu-se um comércio regular – inclusive de escravizados – entre a península arábica, o nordeste do continente africano e o oeste da península indiana que teria sido controlado, em boa medida, por árabes até o século XVI. Aos poucos, a antiquíssima rede de comércio, que ligava regiões a nordeste do mar vermelho com o sul da Etiópia, foi se estendendo para a *costa suáli* – que abrange os atuais países Quênia, Tanzânia e o norte de Moçambique – onde se estabeleceram não apenas mercadores árabes (acima de tudo, omanis), mas também indianos (sobretudo, gujaratis) (cf. Mann, 2012: 124-149)¹².

A expansão do islã está na raiz da criação de uma extensa rede marítima importante, a qual complementaria a velha rota da seda, e fez surgir aquilo que Campbell chamou de “economia global do mundo do Oceano Índico”; o

12 Diversos autores chamam a atenção para a importância da influência do sultanato de Omã na região (Mann, 2012: 125); pesquisas mais recentes apontam para o envolvimento direto de alguns grupos locais (*swahili*) no tráfico de escravos entre os séculos XVI e XVIII (Vernant, 2009: 39). Há consenso de que as intervenções coloniais portuguesas instigaram conflitos internos entre populações locais (yao e macua), os quais fomentaram processos de escravização e alimentaram o tráfico de escravizados (teria sido diante deste contexto que os próprios macuas começaram a engajar-se na venda de escravos – Mann, 2012: 127).

estabelecimento de uma área “pacificada” para o comércio – a *pax islâmica* – impulsionou também a emergência daquilo que o historiador holandês A. Wink (1991) denominou “mundo indo-islâmico” e teve, inclusive, fortes impactos sobre todo o leste do continente africano (Campbell, 2008a: 43-49). Mais tarde ainda, com as intervenções coloniais de poderes europeus (portugueses, holandeses, ingleses, franceses), o Oceano Índico seria conectado a uma rede de produção mercantil-capitalista, fato que intensificaria fortemente o tráfico de escravos e remoldaria também o emprego de mão de obra na região¹³.

Concentremo-nos primeiro no período da expansão do Islã, com o qual se disseminaram também os diferentes usos de mão de obra escrava, tão comuns no mundo islâmico, no subcontinente indiano¹⁴. Os cativos trazidos pelos muçulmanos ocupariam diferentes funções sociais, econômicas e, inclusive, políticas, muitas vezes, importantes: trabalhavam como marinheiros, guarda-costas, guardas de harém, soldados, escravos domésticos, amas e músicos. Especialmente nas cortes e em famílias nobres e abastadas, a posse de serventes e criados simbolizava, acima de tudo, *status* elevado e poder. Já o uso de trabalho escravo em massa, na lavoura (plantações) ou em minas, era praticamente desconhecido; este fato explicaria também, segundo alguns autores, que, diferentemente do Novo Mundo, na região do Oceano Índico predominavam cativos do sexo feminino.

E houve mais uma distinção notável: ao lado dos escravos(as) africanos(as), trabalhavam também cativos(as) de diversas outras proveniências e, portanto, pessoas com diferentes tonalidades de cor de pele e com diferentes fenótipos. Este fato foi usado por Campbell como argumento principal para caracterizar

13 A partir do século XVI, os portugueses engajaram-se no tráfico de escravos da região e, mais tarde, os holandeses e ingleses tiveram participação importante nesta atividade comercial. É, de fato, no século XIX que o número dos cativos transportados para a Índia ganha uma dimensão maior. Com base nos estudos de Lovejoy, Collins (2008: 61) calcula que, entre os anos de 800 e 1900, 2.918.000 de escravizados foram levados da África Oriental a portos no litoral indiano (mais da metade deles teriam chegado no século XIX). Este número equivale a um terço dos escravizados deportados pelo tráfico transatlântico. Zeuske (2018: 183) cita uma outra estimativa para a Índia de meados do século XIX (1841), que indica a existência de oito a nove milhões de escravos naquele momento. O número inclui, além dos cativos locais, escravizados das mais diversas proveniências. Sobre diferentes aspectos da escravidão concernentes a africanos e seus descendentes na Índia. (cf., p. ex., Harris, 1971; Pinto, 1992; Chauhan, 1995; Basu, 1995; Robbins e McLeod, 2008; Campbell, 2008c; Jayasuriya e Angenot, 2008; Mann, 2012).

14 Antes da expansão do Islã, já existia o fenômeno da escravidão, mas apenas em escala pequena e somente no âmbito doméstico ou como forma de pagamento. Referências a este uso de cativos remontam ao período védico (cf. Mann, 2012: 78-82). Os primeiros transportes transoceânicos de escravos remontam, no mínimo, ao século III, quando comerciantes árabes começaram a levar africanos para fortes situados no litoral konkan. Com a fundação de sultanatos muçulmanos na Índia, aumentou o fluxo de escravizados do continente africano para este subcontinente. Sabe-se também que nem todos os africanos que aportaram na Índia chegaram como cativos – sobretudo em períodos que antecederam a consolidação do tráfico de escravos.

o tráfico no Oceano Índico de *colour-blind*, diferenciando-o daquele tipo que marcou o tráfico transatlântico¹⁵ (Kessel, 2006).

Uma outra função exercida por africanos levados à Índia destaca-se não somente pelo fato de ser desconhecida no Novo Mundo, mas também pela importância histórica que ganharia na região do Decão¹⁶: eram os chamados *escravos de elite* (*elite slaves*), que atuavam, principalmente, no serviço militar. Se este tipo de escravo existiu também na Roma e na China Antigas, foi no mundo muçulmano que a figura do soldado-escravo de elite ganhou maior fama. Teve um papel de destaque em diversos momentos da história de expansão do mundo muçulmano: como parte da infraestrutura militar, administrativa e política, estes escravizados cuidadosamente escolhidos se tornariam uma peça-chave nos processos de *state-building* (Oka e Kusimba, 2008: 205). Oka e Kusimba relacionam esta forma de escravidão a uma formação sociopolítica peculiar que predominava nos califados e sultanatos muçulmanos¹⁷. Em um contexto no qual a estabilidade do sistema político se mostrava fragilizada devido a rivalidades e disputas entre os membros das patrinhagens dominantes, os soberanos apostavam no apoio de soldados-escravos como a melhor garantia para consolidar seu próprio poder (Oka e Kusimba, 2008: 206).

A antropóloga alemã H. Basu (2003: 229) atribui o surgimento da figura de soldado-escravo africano na Índia a uma convergência entre três fatores: as noções muçulmanas de escravidão; a história da conquista e do *state-building* muçulmano no sul da Ásia; e, finalmente, as condições socioeconômicas locais predominantes, que prescindiam de mão de obra escrava para organizar o processo produtivo. De acordo com esta leitura, a presença dos chamados *habshis* na Índia, desde a fundação dos primeiros sultanatos muçulmanos no século XIII, indicaria que a escravidão medieval na Índia não se originou de uma falta de mão de obra local, mas estava relacionada à fundação e organização de Estados muçulmanos nesta região (Basu, 2003: 232).

O termo *habshi* remete à palavra *hab(a)sh* (حَبَش) e era usado pelos árabes para designar cativos provenientes da Abissínia, uma região no Chifre da África,

15 Campbell acredita que os cativos africanos sempre constituíram uma minoria entre os escravizados na região do Oceano Índico (Campbell, 2008c: 21).

16 O Decão é um planalto vasto, que conforma a maior parte do centro-sul da Índia. Encontra-se ao sul da Planície Indo-Gangética e é limitado no oeste pela cadeia de montanha chamada de Gates Ocidentais, no leste pelos Gates Orientais e no sul pelos montes Vindias.

17 *Mamluk*, *ghulam* ou *kul* são alguns nomes dados aos escravos de elite que atuaram, p.ex., no Egito (no séc. XIII) e no emirado Kano do califado Sokoto (atual Nigéria, no séc. XIX). No Decão (Índia), as palavras árabes – *ghulam* (غلام) – e persa/urdu – *bandah* (بندہ) – para “cativo” eram os nomes mais usados para designar este tipo de escravo (Eaton, 2006b: 120).

que corresponde aproximadamente aos atuais países Etiópia e Eritreia (*Al-Habsh* – الحبش). Portanto, *habshi* dizia respeito inicialmente a uma população específica do nordeste da África; em pouco tempo, com a ampliação das atividades de escravidão no continente africano, a palavra *habshi* viria a designar todos os africanos e seus descendentes (Basu, 2003: 225). De modo geral, os habitantes da Abissínia têm uma tez mais clara e, não raramente, o cabelo mais liso que o dos africanos que viriam a ser trazidos posteriormente pelos portugueses da região de Moçambique.

Basu (1995: 43) sublinha ainda o fato de, diferentemente do Novo Mundo, terem existido na Índia cativos provenientes do continente africano cujo *status* não era marcado nem pela pobreza material, nem pela falta de prestígio social e de poder. Em mais de um momento, *habshis* foram incumbidos não somente de comandar exércitos e marinhas e controlar territórios. Por vezes, alguns representantes deste grupo conseguiram conquistar uma posição de poder e de destaque; e houve casos em que, de certo modo, usurparam o poder constituído e proclamaram-se governantes.

Num estudo pioneiro, intitulado *The African Presence in Asia* (1971), Joseph Harris, historiador norte-americano e um dos primeiros mentores dos “estudos afro-diaspóricos”, chamou a atenção para diversos grupos e personagens importantes na história da Índia que eram africanos ou descendentes deste continente. Harris conta, por exemplo, que já no processo de consolidação do mais antigo sultanato, o de Delhi (século XIII), houve participação de forças militares africanas. Um *habshi*, Jamal-ud-din Yaqut, ganhou fama pelo fato de ter sido escolhido pela rainha Raziya (a primeira e única governante feminina do sultanato) para ser o mestre dos estúbulos reais; a crescente intimidade entre os dois provocaria a ira do pai da rainha e de outros nobres turcos que resolveram matar o *habshi* (Harris, 1971: 78).

A figura mais emblemática entre os *habshis* memoráveis que viveram na Índia é certamente a de Malik Ambar, que se tornou governante de fato de um importante sultanato no Decão. A presença dos *habshis* nesta região a partir do século XV deveu-se, também neste caso, em primeiro lugar, à instabilidade política local. Os conflitos entre os dois grupos dominantes no Decão acirravam-se cada vez mais. Aos *decanis*, compostos por descendentes da Ásia central e por hindus¹⁸ convertidos ao islã, opunham-se os *afaqis*, imigrantes mais recentes, oriundos sobretudo da Pérsia, além de grupos menores da Península Arábica

18 A palavra *hindu* parece derivar do persa e do sânscrito. Em sânscrito, *sindhu* (सिन्धु) refere-se a uma grande quantidade de águas, a um rio e/ou um mar e seria usado para denominar o rio Indus. Grupos muçulmanos que começaram a se fixar na região a partir do século VIII, chamariam toda a área em torno deste rio de *Al-Hind* (الهند) e a população que residia no local de *hindus* (Veer, 2001: 26).

e alguns turcos. O sultanato Bahmani desintegrou-se e dividiu-se, em seguida, em cinco estados sucessores: Ahmadnagar, Bijapur, Bidar, Berar e Golconda. Foi este contexto sociopolítico marcado por disputas, guerras e intrigas que criou uma “demanda insaciável por mão de obra militar” (Walker, 2006: 235) e fez emergir personagens como Malik Ambar.

De acordo com as investigações do historiador norte-americano R. Eaton, Ambar deve ter nascido em 1548, no sul da atual Etiópia. Ele foi vendido como escravo diversas vezes; chegou a Bagdá, onde um renomado traficante de escravos não somente o converteu ao islã, mas preocupou-se também com sua educação. Por volta de 1570, foi comprado pelo *peshwa* (espécie de primeiro-ministro) do sultanato de Ahmadnagar, Chengiz Khan, ele próprio um *habshi* e ex-escravo (Eaton, 2006b: 116). Após o falecimento de seu senhor, Malik Ambar, já liberto, ofereceu seus serviços militares a outros sultões do Decão preocupados com o avanço dos mughals, os quais buscavam subjugar, com cada vez mais empenho, todo sul do subcontinente. Revelando-se um estrategista extremamente hábil, não somente na área militar, Malik Ambar foi se tornando um líder cada vez mais poderoso na região, até assumir, finalmente, o governo de fato sobre o sultanato de Ahmadnagar. Para fortalecer e assegurar sua posição usava seu prestígio e sua influência junto à nobreza local: casou sua própria filha com o novo sultão de Bijapur (reino vizinho de Ahmadnagar), que ele próprio tinha apontado como sucessor. Construir alianças via casamentos era uma prática comum entre as famílias nobres da Índia. No entanto, o que chama a atenção, constata Eaton (2006b: 125), é o fato de um ex-escravo *habshi* ter conseguido estabelecer alianças matrimoniais com membros de uma família real local.

A vida na corte de Ahmadnagar sob o governo de Malik Ambar seguia, em boa medida, os modelos tidos como “cultos” à época. A língua oficial era o persa, embora árabe e marata tenham sido usados também. Malik Ambar não somente incentivava a presença de letrados e poetas árabes e persas, mas preocupava-se também com o ensino da população, o que o levou a instaurar diversas escolas em seu reino. Inúmeras edificações e obras artísticas produzidas por artistas da época são outras provas da forte influência da “cultura persianizada” e da “visão estética persa” sobre o sultanato (Eaton, 2006b: 63; Harris, 1971: 96).

Se Malik Ambar teve sucesso em estabelecer redes, inclusive, conjugais com as elites locais, ele conseguiu, de outro lado, também, aumentar a presença de africanos, inclusive, em posição de destaque, dentro da sua área de influência. Assim, Ambar nomeava *habshis* para comandar os numerosos fortes que existiam no planalto do Decão e formou uma aliança estratégica com outro poderio consolidado no litoral – Janjira –, também governado por descendentes africanos:

Malik Ambar escolheu a marinha de guerra de Janjira¹⁹ como seu “esquadrão naval”, e não as forças navais dos maratas com os quais também cooperava²⁰. Os documentos existentes e os estudos já efetuados sobre a figura de Malik Ambar revelam, portanto, que no jogo de poder local, isto é, na construção de alianças e solidariedades, o fator cor/fenótipo não deixava de ter um papel importante. Era usado como marcador de diferenças evidentemente também pelas elites indianas locais; neste caso, não somente para fortalecer e enaltecer “seu grupo”, mas igualmente para sustentar atos de inferiorização e humilhação.

Eaton acredita que “o caráter africano do restaurado sultanato” de Ahmadnagar teria instigado os mughals, descritos pelo historiador norte-americano como *race-conscious*, a aumentar ainda mais seus esforços para aniquilar Malik Ambar e anexar o seu reino. Obcecado por esta ideia, mas incapaz de vencer o líder *habshi* no campo de batalha, o imperador mughal cuspiu ódio: as diversas denominações ofensivas e maldições pronunciadas por Jahangir deixam claro que referências ao fenótipo e à cor de pele de Ambar eram usadas pelo governante mughal como “argumento” para “denegrir” a imagem do rival (Eaton, 2006b: 127): “Ambar, o de rosto negro” (*black-faced*); “Ambar, o de sina escura” (*dark fate*); “o[s] rebelde[s] da sorte negra” (*black-fortune*) são algumas das expressões anotadas nas memórias de Jahangir.

Um retrato, encomendado por Jahangir, é testemunho da obsessão do imperador mughal em derrotar seu arqui-inimigo e do desprezo que tinha para com o governante de Ahmadnagar. A pintura mostra Jahangir posicionado em pé, em cima de um globo, como “conquistador do mundo”, apontando com arco e flecha para a cabeça cortada e espetada de Malik Ambar²¹. É um quadro cheio

19 A tomada da ilha de Janjira por um grupo de africanos – que desenvolveu um jogo extremamente habilidoso de alianças com os mughals, os maratas e, inclusive, com os ingleses e portugueses – constitui, certamente, outro ápice do poder *habshi* na Índia. Diz a lenda que em 1489 um *habshi* disfarçado de comerciante conseguiu render os governantes da ilha e implementou um reino de africanos. Documentado é o fato de o nizam shah ter indicado, em 1618, como *thanedar* (“governante local”) Sidi Surur (I), o qual fundaria uma dinastia de governantes sidis. Essa dinastia reinou em Janjira durante 330 anos, até o momento em que todos os reinos foram integrados compulsoriamente à Índia independente (Jasdanwalla, 2006: 179). O fato de a aparência física dos descendentes contemporâneos desta linhagem não se distinguir da das populações indianas vizinhas é mais um indício de que também os governantes de Janjira recorriam à estratégia de construir alianças matrimoniais com famílias reais hindus e famílias muçulmanas de elite para, desta forma, fortalecer sua posição na região (cf. McLeod, 2008).

20 O viajante inglês William Finch surpreendeu-se com o grande número de africanos que compunham o exército controlado por Malik Ambar: “alguns dez mil de sua casta [sic], todos soldados valentes e alguns quarenta mil decanis” (*apud* Eaton, 2006a: 57).

21 Malik Ambar nunca foi vencido pelo seu grande opositor. Apenas dez anos depois da morte “natural” de Malik Ambar, em 1636, o sultanato de Ahmadnagar sucumbiu finalmente às pressões ininterruptas dos mughals, que dividiriam o território conquistado com o sultão de Bijapur.

de simbolismos que, na leitura de Eaton, associa o imperador à luz e à justiça, enquanto a imagem de Ambar expressaria noite, escuridão e usurpação. Para Eaton, as imagens produzidas neste quadro apontam para uma oposição que vai além de um conflito de interesses entre dois líderes locais: revelariam a tensão mais profunda que teria existido entre “os *afaqis* de cor de pele mais clara – personificados no próprio Jahangir – e os *decanis* mais escuros, especialmente os *habshis* – personificados em Malik Ambar” (Eaton, 2006a: 59). “É significativo que escuridão, especialmente a cor negra, tenha dominado o pensamento de Jahangir sobre Malik Ambar”, escreve Eaton (2006b: 127). Este historiador atribui, portanto, à elite mughal uma postura de “arrogância racial”, um forte sentimento de *pedigree* e uma noção de aristocracia hereditária que, segundo o autor, não eram comuns no Decão antes da expansão do império mughal (Eaton, 2006a: 61).

A atitude de Jahangir se insere numa história de longa duração. Existe na tradição islâmica uma valorização da cor branca e uma desvalorização da cor negra que está presente, inclusive, em textos sagrados: um trecho muito citado do Alcorão liga a cor escura ao mal e à falta de fé, enquanto o branco representa o bom, o divino, a fé verdadeira. Esta oposição simbólica é genérica e não se refere, em princípio, a tipos de seres humanos. No entanto, em várias fontes árabes e persas antiquíssimas, a imagem da transformação de cor (negro em branco) aparece acompanhada de uma mudança ou revelação de uma postura moral (Hofbauer, 2006: 57).

Para além disso, surgiram desde muito cedo reinterpretações do Velho Testamento, em particular daquele trecho em que a palavra servo (escravo) aparece pela primeira vez (Gênesis: IX), que sustentavam uma relação entre cor negra e *status* de escravo. Embora esta releitura enviesada tivesse sido questionada diversas vezes, por parte de importantes letrados (p.ex., Ibn Khaldún, 1377; Ahmad Baba, 1615), ela tornava-se muito popular no momento da expansão da fé muçulmana na África. E houve uma explicação bastante profana para tal: esta releitura fornecia àqueles envolvidos com a compra e venda de escravizados um argumento que permitia burlar a norma ortodoxa que proíbe aos muçulmanos escravizar um irmão-de-fé (cf. Hofbauer, 2006: 59-65).

Casta, cor e raça: referências importantes para o tema “diáspora africana” na Índia

É sabido que no subcontinente indiano foi, acima de tudo, um outro marcador de diferença que ganhou destaque: desde há muito tempo, a noção de casta define e impõe não somente normas comportamentais, hábitos culinários etc., mas impõe também relações hierárquicas bem definidas. A maioria

dos pesquisadores entende hoje que o colonialismo britânico contribuiu, de forma decisiva, para a (re)modelação do fenômeno social das castas e para o redimensionamento da sua importância social, embora haja, evidentemente, divergências no que diz respeito à avaliação do peso e do teor dessa intervenção. A polarização no debate dá-se entre concepções substancialistas, segundo as quais existe uma espécie de substrato cultural indiano (hindu) que tem garantido certa continuidade nos processos históricos, e análises de teor desconstrutivista, que atribuem à ação colonial e aos discursos hegemônicos (à “episteme colonial”²²) a responsabilidade pela enorme relevância social que as castas ganharam na Índia.

É fato que, na Índia pré-colonial, havia uma pluralidade de “unidades de identidade social” (pequenos reinos, associações agrícolas e comerciais, linhagens, grupos ocupacionais, comunidades de templos etc.) que serviam igualmente como importantes referências identitárias. Durante muito tempo, grande parte da população não havia organizado suas vidas segundo os “princípios” de casta (*jati* e *varna*²³) e as fronteiras entre grupos de *status* eram mais fluidas e ambíguas do que viriam a ser a partir do fim do século XIX. Leituras pós-coloniais, como aquela do antropólogo norte-americano N. Dirks, entendem que foram, acima de tudo, os métodos de classificação administrativa coloniais, como censos, que tornaram todas as fronteiras mais impermeáveis e fizeram com que a casta se tornasse a categoria essencial de diferenciação social. As discussões acadêmicas em torno das transformações históricas complexas do fenômeno das castas são intensas e calorosas. Uma polêmica maior ainda existe acerca das relações entre casta, cor e raça. Não há espaço aqui para apresentá-la em toda sua complexidade; vou resumir apenas as linhas gerais daqueles debates históricos que têm implicações importantes para a inserção dos descendentes africanos no subcontinente indiano.

Há certo consenso entre os pesquisadores de que os textos bramânicos fundacionais, reunidos no *Rig Veda* (1.500-1.300 a.C.), fixaram uma diferenciação social fundamental. Os quatro *varnas* teriam surgido a partir de um “ser

22 Levando em conta ideias fundamentais de Foucault acerca do conceito “episteme”, pesquisadores(as) associados(as) aos estudos pós e decoloniais vêm operando com a noção de “episteme colonial” para chamar a atenção para as diversas formas de imposição, violência e destruição intrínsecas ao processo da colonização europeia, cujos efeitos perdurariam até hoje. Spivak (1988), Chakrabarty (2000) e Patel (2013) são apenas três do(as) renomados(as) estudiosos(as) indianos(as) que têm analisado aspectos importantes da “episteme colonial” no contexto indiano.

23 *Jatis* podem ser entendidas como sub-castas. Há milhares de *jatis* que constituem grupos endogâmicos locais tradicionalmente associadas a profissões particulares: cada um deles é visto como pertencente a um dos quatro grandes *varnas* (cf. abaixo).

originário” mítico (*purusha*): da sua cabeça teriam surgido os *brâmanes* (sacerdotes); dos braços, os *xátrias* (reis e guerreiros); das coxas, os *vaixás* (comerciantes e proprietários de terra); e dos seus pés, os *sudras*, ou seja, os serviçais, artesãos e trabalhadores. Os chamados “intocáveis” (*dalits*) não fazem parte deste sistema de *varnas*; esta forma extrema de exclusão e segregação social parece ter surgido no século V e recai tradicionalmente sobre determinados grupos profissionais – os que lavam roupa, retiram lixo, fezes e cadáveres – vistos como impuros.

Existem também no *Rig Veda*, tal qual nos textos sagrados do Islã e do Cristianismo, diversas passagens que expressam um simbolismo que valoriza a branquitude e deprecia a cor negra. Baseando-se neste fato, alguns autores (cf. Harris, 1971: 116) não somente entendem o texto védico como uma fonte de preconceitos, mas relacionam ainda os chamados *dasyus* – caracterizados no *Rig Veda* como “os de pele negra” – com a população dravidiana, vista como grupo originário e até hoje majoritária no sul da Índia. Já estudos mais recentes avaliam que a referência à cor clara (“branca”) nos textos védicos pode ter expressado a visão dos arianos (migrantes vindos do noroeste) frente à conquista de uma nova terra: teriam entendido a si mesmos como “portadores de luz” [*carriers of light*], ansiosos por expulsar “a escuridão e a ignorância”, que, na sua perspectiva, teria imperado na época pré-ariana. De acordo com esta leitura (Gupta, 2013: 71-72), o termo *dasyu* (*dasa*)²⁴ designava, inicialmente, todos os infiéis, ou seja, todos aqueles que não seguiam a religião dos arianos.

A oposição entre *arya* (que se refere aos três primeiros *varnas* habilitados a participar dos rituais) e *dasa* (“infiéis” e/ou “bárbaros”), também documentada nos textos mitológicos, seria reinterpretada posteriormente por cientistas coloniais para fundamentar uma teoria de invasão. De acordo com estas teses (Müller, Risley), o avanço pelo norte dos arianos – identificados agora com os *brâmanes* – teria resultado na submissão das populações locais caracterizadas como negras. Estas se tornariam as castas inferiores no sistema de *varnas* imposto pelos *brâmanes*.

No fim do século XIX, cientistas como Risley, que atuava na Índia como antropólogo e administrador colonial, empenharam-se em comprovar – com métodos antropométricos – que o sistema de castas tem uma base biológico-racial (Risley, 1891). As ideias destes autores repercutiriam também nos discursos

24 O status de infiel (“ignorante” das práticas religiosas tidas como certas e verdadeiras) justificava, aparentemente, sua escravização. Desta forma, *dasa* significava em sânscrito algo como servo (escravo) e também selvagem (bárbaro).

dos primeiros líderes *dalits* (p.ex., Phule), que não questionaram a tese da invasão ariana, mas declaravam agora os intocáveis e os *sudras* contemporâneos os legítimos donos da Índia e reivindicavam que fossem protegidos pelo governo de todas as formas de discriminação. Surgiu assim uma longa tradição de movimento *dalit* que, em diversos momentos de sua história, se inspiraria também na luta dos negros norte-americanos: líderes *dalits* têm procurado, nos seus discursos, equiparar casta com raça e igualar as formas de discriminação produzidas pelo sistema de castas àquelas decorrentes do racismo.²⁵

Esta inspiração se manifestou, p.ex., na fundação do movimento *Dalit Panthers*, em 1972, em Bombaim (hoje Mumbai); alguns líderes (p.ex., o editor da revista *Dalit Voice*) incorporam ainda, nas suas análises, teses de intelectuais negros afro-centristas, os quais buscam comprovar uma relação umbilical entre os povos da África e os *dalits*, declarados população autóctone do subcontinente indiano. Nem todos os líderes *dalits* concordam com estas equiparações. Já o grande líder histórico, Ambedkar, que não deixou de fazer comparações entre a situação dos *dalits* e aquela enfrentada pelos negros nos EUA, discordava enfaticamente da equalização entre raça e casta²⁶. Ao apontar para diferenciações de cor de pele notáveis dentro de uma única casta, atribuiu esta visão a leituras ocidentais inadequadas, mais especificamente, a preconceitos de estudiosos europeus (Ambedkar, 1944 [1936]: 23-24).

De qualquer modo, é fato que há entre os intocáveis uma porcentagem maior de pessoas com cor de pele escura do que entre os *brâmanes*. É inegável também que mulheres com tez escura têm tendencialmente mais dificuldades de encontrar um parceiro matrimonial. A popularidade enorme de cremes branqueadores é outro fato que chama a atenção, tanto quanto o aumento de denúncias de atos de discriminação sofridos por africanos que vieram à Índia para estudar ou trabalhar.

Todos estes dados mostram que o sistema de castas foi se cristalizando como uma referência primordial da sociabilidade indiana; mostram, porém, também, que a sociedade indiana é, há muito tempo, sensível a diferenças de cores de pele (tende a valorizar tonalidades mais claras) e que, portanto, as relações entre

25 Esta estratégia discursiva pôde ser observada também na já famosa *Conferência Mundial contra o Racismo* promovida pelas Nações Unidas em Durban (2001), na qual os líderes *dalits* buscavam convencer os delegados de que as discriminações decorrentes do sistema de castas são equivalentes à discriminação racial. A maior parte dos ativistas admitia que raça não é sinônimo de casta; no entanto, chamava a atenção para as experiências discriminatórias compartilhadas (Reddy, 2005: 561).

26 Ambedkar chegou a trocar correspondência com DuBois em 1946, declarando sua admiração pelas ideias do segundo e mostrando-se, inclusive, interessado em algumas estratégias de luta que os negros norte-americanos tinham desenvolvido junto à ONU.

casta, cor/raça são complexas. O “ideal de brancura” comentado por muitos indianos como meramente estético reflete, evidentemente, discursos ideológicos que foram se formando e consolidando ao longo dos séculos e têm sido aplicados – paralelamente à força social (muitas vezes superior) das castas – também para justificar processos de inferiorização. Vimos que essa “tradição” recebeu importantes impulsos já no contexto da expansão do Islã e, acima de tudo, com as intervenções coloniais europeias, cujas ideias e valores continuam sendo disseminados com muita força, hoje, por meio de mídias eletrônicas. Tendências no sentido oposto são mais recentes e começaram a ser articuladas de forma pontual por meio de contatos com grupos que igualmente sofrem com práticas e epistemes que desvalorizam e inferiorizam corpos humanos não-brancos.

Siddis contemporâneos: posicionamentos identitários e o debate acadêmico em torno da “diáspora africana” na Índia

Na Índia atual, os descendentes de africanos constituem uma pequena minoria, e a grande maioria dos indianos nem sabe de sua existência. Há duas grandes “comunidades *sid(d)is*”; uma vive no Estado de Gujarate, a outra no noroeste de Karnataka²⁷. O termo *sid(d)i*²⁸ foi substituindo, ao longo do tempo, a categoria *habshi* é hoje usado como autodenominação pelos descendentes de africanos em toda a região do Oceano Índico. Não há números exatos sobre as populações *sid(d)is*. As estimativas oscilam entre 60.000 a 70.000 sidis para o Estado de Gujarate e entre 25.000 e 40.000 para o de Karnataka. Um terceiro grupo menor – de cerca de 3.000 pessoas – vive em uma imensa favela no centro da metrópole Hyderabad (Yimene, 2004: 138) e existem ainda algumas centenas de sidis espalhados em Mumbai (Maharashtra), em Bengala Ocidental e nos ex-territórios portugueses de Damão, Diu e Goa. De qualquer modo, a população *sid(d)i* não deve chegar a 0,05% da população indiana.

27 Outras comunidades na região do Oceano Índico encontram-se em Sri Lanka, nas ilhas Maldivas, Maurício, Reunião e Madagascar bem como no sul do Paquistão, mais especificamente, nas partes meridionais das províncias Baluchistão e Sindh, onde vive a maior de todas as populações afrodescendentes (estimativas falam em 250.000 sidis residentes no litoral do Paquistão, incluindo o golfo de Omã – cf. Paracha, 2018).

28 Existem diferentes formas de escrita (alfabeto latino) – *sidi*, *siddi* (ou hoje menos comum: *siddhi*) –, que se explicam também por diferenças regionais e pela diversidade linguística interna ao grupo. *Sidi* é a grafia preferida para descrever os descendentes dos africanos em Gujarate; já em Karnataka costuma-se utilizar atualmente a grafia *siddi* (no Paquistão, por sua vez, predomina a variante *sheedi*). A maioria dos autores acredita que o termo *sid(d)i* surgiu como uma derivação da palavra árabe *sayyid*, que era e ainda é usada como termo que denota respeito e reverência no norte da África (p. ex., Basu, 1995: 58). Associado geralmente a pessoas pensadas como descendentes do profeta Maomé, *sayyid* (em árabe سيد) significa “senhor feudal” ou ainda mestre; *sidi* (سيدي) seria, então, resultado de uma contração da expressão *sayyidi*, “meu mestre”.

Há muita divergência entre aqueles que se dizem *siddhis*; não somente vivem espalhados em diferentes regiões como ainda falam também línguas distintas: *gujarati, marathi, kannada, konkani, urdu, sindhi*. Alguns moram em pequenas comunidades afastadas em florestas; outros, em espaços urbanos. Além disso, pode-se constatar também divergências religiosas marcantes entre eles (islamismo sunita, sufismo, catolicismo e hinduísmo²⁹). A análise que segue focará alguns aspectos da história e da vida contemporânea da população *siddhi* de Karnataka³⁰.

Os *siddhis* de Karnataka vivem, talvez há séculos, em pequenas aldeias ou nas matas virgens³¹ no interior do noroeste deste Estado. Trata-se de uma população que tem enfrentado condições de vida extremamente duras. A grande maioria dos *siddhis* mais velhos passou por experiências de trabalho forçado (*bonded labour*). Era comum, até poucas décadas atrás, uma família “dar” um(a) filho(a) a um proprietário para que trabalhasse durante um período (não raramente, durante vários anos) em troca de empréstimo em dinheiro ou para quitar alguma dívida.

Os *siddhis* têm sido tratados geralmente com desprezo pelos indianos não *siddhis* que vivem na vizinhança. Eles são vistos como um grupo único, como mais uma casta que costuma ser situada, na hierarquia das castas, entre os maratas e os chamados *intocáveis*. Os *siddhis* consentem usualmente com tal posicionamento, sentindo-se superiores aos *intocáveis* (*dalits*) (Hofbauer, 2015). O mais visível marcador que diferencia os *siddhis* de seus vizinhos não é a cor de pele – a maior parte da população do sul da Índia tem tez escura (e é possível encontrar entre os *dalits* da região pessoas com tez mais clara do que a da maioria dos *siddhis*) –, mas o cabelo crespo. Os próprios *siddhis* diferenciam entre pessoas com cabelo encaracolado (*curly hair*) e pessoas com cabelo liso e comprido (*long hair*)³².

Internamente, os *siddhis* dividem-se em três grupos religiosos – cristãos, hindus e muçulmanos. Chama a atenção também o fato de os subgrupos

29 Sobre a história da ideia do hinduísmo, a formação das tradições religiosas e os complexos debates acadêmicos em torno delas, cf., p. ex., Bloch et al. (2010).

30 Os dados empíricos usados neste texto baseiam-se em um estudo de longa duração que teve início no ano de 2013 e resultou na elaboração da tese de livre-docência (Hofbauer, 2019).

31 Se os cristãos e os muçulmanos vivem em aldeias (nas quais residem às vezes também alguns maratas), os hindus vivem em casas espalhadas no meio da mata fechada; suas habitações não formam aldeias. Diferentemente dos *siddhis* de Gujate, que são quase todos muçulmanos, em Karnataka, os cristãos formam o grupo maior. De acordo com estimativas de Camara (2004: 102), a distribuição se dava, no início deste milênio, da seguinte maneira: católicos (cerca de 45%), hindus (30%) e muçulmanos (25%).

32 Outro fator que age sobre os laços de pertencimento está vinculado às normas patrilineares. Assim, uma moça que casa com um sujeito não-*siddhi* deixa de pertencer à comunidade, enquanto uma mulher não-*siddhi* pode, em tese, por meio de casamento com um homem *siddhi*, “tornar-se” *siddhi*. Os preceitos endogâmicos impostos pela lógica das castas fazem com que estes casos continuem muito raros. Para aprofundar o tema *desigualdade de gênero* entre os *siddhis*, cf. Hofbauer (2019: 182-184).

tradicionalmente terem evitado intercasamentos e que a “integração” dos grupos às comunidades religiosas às quais pertencem ocorreu, nos três casos, de tal maneira que vieram a assumir posições subalternas dentro delas. Em toda a Índia, a lógica das castas afetou também as religiões universalistas e impregnou, conseqüentemente, as formas de convivência dentro das comunidades muçulmanas e cristãs. Desta forma, os *siddis* não têm sido tratados pelos respectivos irmãos de fé não-*siddis* de castas superiores como iguais, nem mesmo dentro dos seus templos. Até cerca de 40 anos atrás, os *siddis* eram obrigados, durante as missas dominicais, a ficarem de pé na última fileira da igreja e a manterem um pequeno espaço entre eles e os outros fiéis. Até hoje, a população não *siddi* continua a evitar casamentos com *siddis*, mesmo quando pertencem à mesma comunidade religiosa. Estas poucas informações apontam para um mundo complexo de diferenciação e inferiorização em que os *siddis* estão inseridos (Hofbauer, 2020: 26).

Não há dúvida de que os ancestrais dos *siddis* de Karnataka tenham chegado como cativos à Índia. Não existem, porém, documentos sobre a formação das comunidades nem narrativas dos próprios *siddis* sobre a vida dos seus ancestrais antes de eles terem se fixado nos interiores do noroeste do Estado de Karnataka. São as diferenças religiosas e linguísticas que apontam para as prováveis proveniências. Os “cristãos” (maioria católica) têm majoritariamente nomes de origem portuguesa e, tal qual os *siddis* hindus, falam uma variante do konkani, idioma corrente em Goa. Já os *siddis* muçulmanos têm como língua materna o urdu, associado historicamente à influência islâmica³³. Acredita-se que a maior parte dos *siddis* cristãos serviu como escravos aos portugueses que se tinham estabelecido em Goa no início do século XVI; os antepassados dos muçulmanos podem ter migrado ou fugido de Bijapur, um reino islamizado situado no nordeste da região atualmente habitada pelos *siddis*. A história dos *siddis* hindus é ainda mais enigmática. Uma das hipóteses mais prováveis sugere que eles eram originalmente cristãos – teriam migrado igualmente de Goa – e que, à medida que foram forçados a trabalhar para os *brâmanes*, deles tornando-se extremamente dependentes, teriam assimilado as práticas religiosas destes seus senhores (Lobo, 1984: 14). Para o(s) estudioso(s), é improvável que um número expressivo dos *siddis* contemporâneos da região seja descendente direto dos antigos soldados-escravos de elite. A grande maioria deve, de fato, descender de cativos comuns que trabalhavam em Goa (cf. Palakshappa, 1976: 11, 15; Lobo, 1984: 15; Pinto, 1992: 131).

33 Hoje, a maioria dos *siddis* fala também kannada – língua oficial do Estado, que é ensinada nas escolas.

O tipo de escravidão que se estabeleceu em Goa com a chegada dos colonizadores portugueses tinha diversos pontos em comum com aquele que se instaurou no Brasil. Mas, havia também diferenças notáveis. Na medida em que não foi implantada na Índia uma economia voltada para exportação – baseada na exploração do plantio de cana-de-açúcar ou de minas de diamantes e ouro –, que sustentava o funcionamento do chamado *tráfico triangular*, a escravidão no Estado Português da Índia não ganharia a mesma importância econômica que teve no Brasil: envolveu um número bem menor de escravizados; em nenhum momento, a quantidade de escravizados importados da África parece ter ultrapassado 10% da população total. Predominavam os escravos domésticos e aqueles que executavam para seus senhores serviços nas ruas; alguns (relativamente poucos) trabalhavam nas roças dos seus donos. Por isso, a historiadora brasileira P. Faria (2020: 03) faz questão de destacar que, em Goa, a escravidão não era a forma de trabalho predominante; havia também outros “estatutos de subalternidade”.

A maior parte dos escravizados era, de fato, de origem africana, vinha de Moçambique (entre os quais se destacavam os *macua*) e de outras possessões portuguesas na África Oriental. Mas havia também cativos indianos, nascidos na região (*kanarins*), ou trazidos de outras terras, como Bengala, Assam ou Malabar. Aportavam em Goa ainda cativos da Pérsia, do Ceilão, da península malaia, de Macau e da China, como também partiam dali cativos locais para portos da Arábia, do Egito, da Pérsia, do Brasil e de Portugal³⁴. A presença de escravizados das mais diversas proveniências que tinham cores de pele e fenótipos diferentes fazia com que, diferentemente do Brasil, aqui “negro” não se tornasse sinônimo de escravo.

Não se sabe se a maior parte dos ancestrais dos *siddis* contemporâneos é descendente de escravizados que fugiram dos seus senhores ou se a comunidade se formou no momento da ou depois da abolição da escravidão em Goa (1869). Um importante elemento que as histórias das comunidades contemporâneas *siddis* têm certamente em comum com os quilombos, *maroons* e *palenques* que se constituíram nas Américas é o fato de, em todos estes casos, ex-escravos terem conseguido construir formas de sociabilidade fora da área de controle

34 As formas de dominação e de exploração dos escravizados assemelhavam-se em muitos pontos àquelas desenvolvidas no Brasil. No entanto, diferentemente do Brasil, existiu para os cativos a possibilidade de se refugiar em regiões controladas por governantes islamizados (Bijapur, Ahmadnagar); ao converter-se ao Islão, podiam até ganhar sua liberdade. Tal situação de conflito entre reinos controlados por “inimigos de fé” parece ter incentivado fugas de cativos nas duas direções, levando, já no século XVI, o vice-rei de Portugal e o nizam sha (sultanato Ahmadnagar) a assinarem acordos que buscavam regulamentar os procedimentos a serem aplicados caso um escravo escapasse para o território vizinho (Pinto, 1992: 116). Para aprofundar o tema da escravidão em Goa, cf. p. ex., Pinto (1992) e Hofbauer (2019: 38-59).

direto dos velhos escravagistas. Outro, é o fato de que, mais recentemente, as comunidades se envolveram em lutas por direitos; e que neste contexto vêm ocorrendo importantes reformulações e reposicionamentos identitários.

Não há dúvida de que os *siddis* jamais perderam a consciência de que seus ancestrais vieram de um lugar distante; mas aparentemente esta memória teve, durante muito tempo, relativamente pouco impacto sobre a vida cotidiana das comunidades. Tal como no Brasil, foram as experiências acumuladas ao longo da luta contra inferiorização e por direitos específicos que fizeram com que o tema África comesse a ganhar importância - sobretudo nos discursos dos líderes *siddis*.

Na década de 1980, foram criadas as primeiras organizações *siddis* com funções de representação política, as quais concentraram sua luta na inclusão dos *siddis* na lista das *Scheduled Tribes*³⁵. Em um importante documento encaminhado ao governo por um padre jesuíta e antropólogo que foi uma figura-chave na fundação das primeiras associações *siddis*, argumenta-se que os *siddis* são uma tribo como tantas outras que vivem na Índia; cumpririam todos os critérios que o governo utilizava naquele momento para reconhecer um grupo como uma tribo: “traços primitivos, cultura típica, isolamento geográfico, timidez diante de qualquer contato com pessoas de fora, atraso generalizado [*backwardness*]” (Relatório do *Lokur Committee*, 1965: 07).

Não se encontra no texto nenhuma menção à proveniência particular da população, nem a práticas culturais específicas. Ao contrário, este relatório histórico afirma que os *siddis* nada preservaram de sua cultura (Lobo, 1984: 13). Os líderes *siddis*, conjuntamente com o padre-antropólogo Lobo, tinham avaliado que, pelo relativo isolamento da comunidade, seria mais propício reivindicar o *status* de “tribo” do que o de “casta” inferiorizada. Não estava no horizonte, naquele momento histórico, enfatizar relações ou tradições que atravessassem fronteiras nacionais: não parecia fazer sentido reivindicar publicamente uma identidade especificamente africana. O interlocutor que devia responder às solicitações encaminhadas por Lobo eram as instituições do Estado indiano; assim, as avaliações acerca das discriminações sofridas e, inclusive, as categorias identitárias usadas como autorrepresentação seguiam, basicamente, os padrões culturais locais e nacionais (Hofbauer, 2020: 33).

35 Os termos *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes* foram introduzidos pelo governo colonial britânico para identificar os grupos inferiorizados pelo sistema de castas; essas classificações servem até hoje de base para políticas de compensação (programas de ação afirmativa). O reconhecimento como uma *Scheduled Tribe* garante, em tese, o acesso a direitos específicos, tais como: recebimento de cesta básica; financiamentos para a construção de casas; bolsas de estudo; cotas para cargos no serviço público (administrativo); direito à posse de terra.

Foi somente com a virada do milênio que emergiram novos discursos que, com o objetivo de fortalecer uma identidade *siddi* suprarreligiosa, passaram a enfatizar a origem comum africana e as práticas culturais compartilhadas. Esta estratégia discursiva tinha também o potencial de minar o poder e o controle exercido pelos padres, mulás e *brâmanes* cuja influência havia feito com que, durante muito tempo, o pertencimento aos grupos religiosos pesasse mais do que outras formas de identificação, reprimindo assim a articulação de alianças para além das divisões religiosas internas.

Os esforços para combater a inferiorização e lutar pela conquista de direitos específicos repercutiram também sobre a maneira como as lideranças locais olhavam para a sua realidade e sua história. Tradições e costumes locais seriam reavaliados, algumas práticas culturais seriam ressignificadas ou modificadas. Surgiu um interesse especial por aquelas práticas e costumes que tinham o potencial de sinalizar união e solidariedade. Assim, o tambor *damam* – instrumento tocado por todos os *siddis*³⁶ – ganharia destaque e se tornaria uma espécie de “símbolo étnico”; uma festa “em sua origem” fundamentalmente religiosa assumiria conotações políticas fortes: o festival *Siddi Nas* reúne anualmente representantes de todos os subgrupos e a divindade central, cultuada em rituais com características fortemente hinduístas, é reinterpretada agora como originária da África.

São, sobretudo, os jovens “*educated*” – como eles próprios gostam de se denominar – que contribuem para as transformações identitárias e imaginárias mais profundas. É a primeira geração que conseguiu sair da área *siddi* afastada para se formar em colégios em cidades maiores. Lá, os jovens são vistos pela maioria dos indianos com estranhamento, isto é, como “estrangeiros africanos” e sofrem também diversos tipos de discriminação. Atos de inferiorização que ocorrem nestas circunstâncias já não podem ser mais entendidos como decorrências exclusivas da lógica das castas.

Nas instituições de ensino e por meio de contatos com professores e pesquisadores interessados na vida e na história dos *siddis*, alguns jovens foram “descobrimos coisas” das quais ninguém na comunidade tinha conhecimento: por exemplo, que, no século XVII, em uma região situada a cerca de apenas 500 quilômetros ao norte de suas residências, havia um reino governado por um africano chamado Malik Ambar; que a ilha Janjira (70 quilômetros ao sul de Mumbai) foi controlada por descendentes africanos e que, para além dos *siddis* de Karnataka, existem na Índia de hoje outras populações denominadas

36 Esse tipo de tambor é, de fato, um dos poucos elementos que diferencia as práticas culturais dos *siddis* daquelas das populações vizinhas.

siddis. São estes jovens que começaram a criar uma nova forma de performance que costumam apresentar em “eventos oficiais de caráter político”, nas quais se representam como “guerreiros selvagens africanos” (com os corpos pintados e seminus)³⁷. Recorrer a imaginários colonialistas e encenar-se como uma “tribo primitiva” – ideia que remete também à origem da luta pelo reconhecimento dos *siddis* como uma *Scheduled Tribe* – tem-se mostrado um meio eficaz que lhes permite articular um objetivo político importante: expressar um sentimento de identidade grupal por meio da afirmação de um forte vínculo do coletivo com a África (cf. Hofbauer, 2019).

Este processo foi estimulado também pela convivência direta com africanos que entraram em contato com as comunidades a partir da segunda metade da década de 1990. Tanto o assistente social ugandês Bosco Kaweesi quanto o pesquisador ganês-norte-americano Pashington Obeng têm se engajado fortemente em projetos educativos e de transformação social, estimulando os jovens *siddis* de Karnataka a dialogar não somente com *sid(d)*is residentes em outros Estados, mas também com africanos e afro-descendentes fora da Índia. Em janeiro de 2014, Obeng – ele próprio não somente um dos mais importantes estudiosos dos *siddis*, mas também grande propagador da construção de alianças afro-diaspóricas³⁸ – mediu a participação de três jovens lideranças *siddis* no *Oitavo Congresso Pan-Africanista*, em Johannesburgo (África do Sul). Logo depois, os mesmos jovens foram incentivados a encontrar-se com os *siddis* de Gujarat³⁹. Desde então, ocorrem contatos esporádicos entre alguns representantes das comunidades de Karnataka, Hyderabad e Gujarat⁴⁰.

Novas formas de diálogos e trocas têm sido criadas sobretudo por meio das mídias sociais. A antropóloga francesa S. Péquignot (2020: 10), que tem

37 Este tipo de representação foi desenvolvido inicialmente pelos *siddis* de Gujarat. Foi um artista profissional de Udaipur (Rajastão) quem sugeriu aos *siddis* usarem em suas performances uma vestimenta “no estilo exótico africano” (Shroff, 2004: 172). Na virada do milênio, alguns jovens *siddis* de Karnataka viram na *internet* (YouTube) uma apresentação dos *siddis* de Gujarat; gostaram da ideia e resolveram imitar a performance.

38 Obeng tem declarado que seu trabalho busca contribuir para “compreender e fortalecer os laços internos entre os africanos na Índia e a comunidade pan-africana mundial” (Obeng, 2007: 206) e para dar impulsos a pesquisas que demonstrem que alianças podem ser forjadas em planos regionais, nacionais e globais (Obeng, 2008: 249).

39 A primeira visita de *siddis* de Karnataka aos *siddis* de Gujarat ocorreu dois anos depois da histórica “Conferência sobre Diáspora Africana na Ásia” em Goa.

40 Péquignot (2020: 08, 10) registrou não somente uma viagem recente (março de 2020) de um grupo de *siddis* muçulmanos de Karnataka a Gujarat para lá acompanharem uma grande festa religiosa (*Urs*) em homenagem ao santo muçulmano Bava Gor, mas comenta também algumas poucas visitas esporádicas (2018; 2019) de africanos às comunidades *siddis*. Identificando-se com o destino de afrodescendentes espalhados pelo mundo, estes últimos buscariam dar a sua contribuição para o fortalecimento de uma identidade afrodiaspórica ou africana global.

desenvolvido pesquisas de longa duração tanto em Gujarat quanto em Karnataka, chama a atenção para o papel do *Facebook* e do *WhatsApp* nas tentativas de estabelecer contatos com siddis de outras regiões. Assim, em um grupo de WhatsApp chamado de “Say it loud, I am black”⁴¹, não somente siddis de Karnataka e Gujarat, mas também sheedis do Paquistão conversam hoje sobre os mais diversos assuntos, inclusive, sobre suas ideias de “africanidade”. Até relacionamentos amorosos (e casamentos) entre siddis de diferentes regiões começam a ser encaminhados via mídias sociais, embora estes sejam casos ainda muito excepcionais.

Em um outro trabalho recente, Almeida e Obeng (2020) analisam o padrão de casamento entre os siddis de Karnataka e constatam mudanças que refletem transformações que estão em curso na sociedade indiana como um todo – aumento dos chamados *love marriages* – e também alterações que parecem estar vinculadas à maior mobilidade dos jovens siddis bem como a redefinições identitárias. A norma continua sendo o casamento arranjado indicado e negociado pelos pais dentro dos limites dos grupos religiosos e da *jati* siddi. Os pesquisadores registraram, porém, não somente um aumento dos casamentos entre as religiões, mas inclusive também alguns poucos matrimônios entre africanos imigrantes (estudantes, comerciantes) e mulheres siddis⁴².

Péquignot (2020: 11) sugere que, por detrás desse tipo de fenômeno, existiria um movimento maior que pode estar levando à construção de uma *Afro-Jati*. Este movimento, ao qual se refere também como *sidismo*, apresentaria sinais de seguir a mesma lógica que a da ideologia pan-africanista. Se estudiosos como Obeng e Péquignot apoiam ativamente essas tendências, há também vozes que levantam dúvidas e críticas em relação a estas construções. Nos seus estudos sobre os siddis

41 “Say it loud, I’m black and I’m proud” (“Diga-o em voz alta, sou negro e tenho orgulho de sê-lo”) é o nome de uma canção *funk* escrita por James Brown e Alfred „Pee Wee“ Ellis em 1968, que fala do preconceito contra os negros nos EUA e da necessidade de fortalecimento das lutas dos negros.

42 Em muitos casos, “transgressões” das normas de casamento provocam sérios conflitos e até rompimentos com os familiares; uma boa parte dos casos envolve siddis que já não moram mais nas aldeias. Nos meus estudos em Karnataka, percebi certos padrões que se estabelecem neste tipo de casamento. Uma regra básica diz que a noiva tem de se converter à religião do noivo. Casamentos entre homens muçulmanos e mulheres hindus e entre homens cristãos e mulheres hindus são mais frequentes do que matrimônios entre cristãos e muçulmanos. Este fato deve estar também relacionado à maneira como os monoteísmos olham para as tradições hinduístas; para além disso, a postura do Alcorão em relação aos casamentos com mulheres escravas e “inféis” pode talvez contribuir também para haver, na comunidade muçulmana, uma restrição menor a casamentos de homens muçulmanos não-siddis com mulheres siddis, sobretudo, quando a cor de pele da noiva é mais clara (Hofbauer, 2019: 229-243). Os poucos matrimônios entre siddis e africanos devem-se a *love marriages*; Almeida e Obeng comentam também situações em que o desejo de facilitar um processo de naturalização pode constituir um motivo adicional para a decisão do casal (Almeida e Obeng, 2020: 08).

de Hyderabad⁴³, a cientista política indiana K. Khader (2020: 05) enfatiza que os siddis de Hyderabad se entendem, acima de tudo, como parte de uma comunidade muçulmana (أمة – *umma*) e não buscariam afirmar “uma identidade racial baseada em um discurso de vitimização ou numa noção a-histórica de um passado tribal”. Esta pesquisadora indiana chama, assim, a atenção para o fato de terem se desenvolvido, no Oceano Índico Diaspórico, diferentes “modos de acomodação identitária” que não se encaixam facilmente em modelos ocidentais.

A propagação de uma consciência siddi pan-africanista uniforme, na sua visão, obra de intelectuais, ativistas e da mídia, tenderia, portanto, a ignorar tanto os vários padrões migratórios, com suas longas histórias no Oceano Índico, quanto os distintos contextos locais contemporâneos, com suas múltiplas diferenciações internas. Khader credita a ideia de “um passado autêntico baseado em uma concepção linear de enraizamento e identidade” não somente a uma – compreensível – estratégia política no contexto da globalização, mas também a um mercado que incentiva o consumo de “exotismos africanos” e estimula a criação de culturas e identidades reificadas⁴⁴. Estas avaliações divergentes apontam também para ênfases distintas na maneira de os analistas lidarem com a noção de identidade em si: identidade como posicionamento político e, ao mesmo tempo, como “meio” de transformação social (perspectiva que não deixa de incorporar uma dimensão normativa) *versus* identidade pensada como “mero” instrumento analítico que deve servir para estudar processos de identificação concebidos como múltiplos, contextuais e negociados.

A emergência de reinterpretções culturais e redefinições identitárias esboçadas em momento anterior não teria sido possível sem as novas tecnologias e sem a dinâmica de deslocamentos que tem tirado cada vez mais siddis do seu relativo isolamento nas últimas décadas⁴⁵. Enquanto a maioria dos jovens *educated* acaba fixando-se nas grandes cidades de Karnataka ou de Estados vizinhos, muitos outros *siddis* – sem qualificação profissional específica – vêm

43 Os siddis de Hyderabad vivem hoje em uma imensa favela da quarta maior cidade da Índia. Seus antepassados formavam a *African Cavalry Guards do Nizam* (governante do reino local), que seria dissolvida somente com a incorporação do reino Hyderabad à Índia independente, em 1948. Os siddis de Hyderabad têm orgulho deste passado e, diferentemente dos sid(d)is de Gujarat e Karnataka nunca se organizaram para obter o *status* de *Scheduled Tribe*, já que não se entendem como uma tribo.

44 Para Khader, a afirmação de um “ser africano” a-histórico e essencializado se relaciona intrinsecamente as noções orientalizadas e monocromáticas de África; e a assumpção de uma tal identidade levaria os siddis a – eles próprios – se orientalizarem e se autoexotizarem (2020: 11).

45 Um dos meus interlocutores chamou a minha atenção para o impacto que a chegada da televisão (no final do último milênio) teve sobre a velha geração, quando viram, pela primeira vez, imagens de populações que vivem no continente africano. A surpresa foi grande e a identificação imediata. “Eles se deram conta que não são os únicos siddis neste mundo”, comentou este jovem (Hofbauer, 2019: 209).

engrossando também os fluxos de emigração laboral⁴⁶. A falta de emprego na região faz com que as aldeias tendam a ficar cada vez mais vazias durante a maior parte do ano. Pode-se constatar que, para aqueles que nelas permanecem, a mobilização em torno dos signos *tribo* e *africanidade* não teve impactos significativos sobre suas vidas para além do recebimento de alguns benefícios em decorrência da conquista do *status* de *Scheduled Tribe* e de certa intensificação das relações de convivência com os *siddis* vizinhos das outras denominações religiosas.

Palavras finais

O debate acadêmico sobre *diáspora africana* na Índia tem sido dominado por avaliações opostas: entre os poucos estudos sobre os *siddis* de Karnataka, há aqueles que aplicavam *checklists* (como aquelas elaboradas por Safran) e constataavam uma suposta falta de consciência diaspórica entre os descendentes africanos; para estes autores – a maioria deles, indianos –, teria ocorrido um processo de integração e assimilação que explicaria por que os descendentes não se viam [veem] como “seres diaspóricos”. A organização social dos *siddis* aproximar-se-ia consequentemente mais da instituição local das castas (p. ex., Palakshappa, 1976; Lobo, 1984). A posição contrária, articulada com ênfase pelo pesquisador ganês P. Obeng, critica as análises dos colegas indianos, acusando-os de terem exagerado na importância atribuída ao fator “assimilação cultural” e à divisão dos *siddis* em três subgrupos religiosos. Ao realçar o fator “raça”, tanto como critério de discriminação quanto como fator de identificação, Obeng busca trazer à tona aquelas experiências que todos os africanos e seus descendentes teriam em comum; procura mostrar que existe entre todos os *African Indians* – termo que ele prefere à denominação *siddi* – um núcleo cultural comum e faz comparações com fenômenos culturais da África bantu para revelar a *africanidade* “escondida” nas práticas culturais *siddis* (Obeng, 2007: 249). Por meio de estratégias argumentativas como essas, Obeng busca comprovar as relações e conexões que ligariam os *siddis* à África e a outras populações afrodiaspóricas (Hofbauer, 2015: 180).

As discussões teórico-conceituais levadas a cabo na primeira parte deste artigo indicam – e me serviram de guia para mostrar – que há muitas e diversas possibilidades e perspectivas para abordar o tema *diáspora africana*. Ao

46 A perda das terras (por grilagem promovida pelas castas superiores da região), a proibição da caça para consumo próprio e do corte de madeiras nobres para venda estão na raiz deste êxodo e leva os emigrantes *siddis* a regiões cada vez mais distantes (p. ex. Rajastão e Punjab) e, inclusive, para lugares fora da Índia (países da península arábica, como Kuwait, Arábia Saudita, Omã ou Emirados Árabes).

explorarmos diferentes ângulos analíticos, reconhecendo a validade de distintas perspectivas teóricas, torna-se possível iluminar diversas faces de um único fenômeno. Vimos, por exemplo, que existem inúmeras diferenças que são moldadas não somente por momentos históricos e localizações geográficas específicas, mas podem ser encontradas também dentro de cada uma das comunidades identificadas como “descendentes de africanos”. Há disputas, jogos de poder que permeiam e marcam a construção e reconstrução das múltiplas fronteiras. Comentamos que as relações entre escravidão, cor/raça e casta têm variado ao longo da história, fato que tem implicações sérias e confere uma complexidade extraordinária à questão das identidades e, conseqüentemente, também ao tema *diáspora africana* na Índia.

Se quisermos entender os modos de vida dos *habshis* e *siddis* na Índia, é fundamental analisarmos as formas de exploração e inferiorização sofridas por eles e, para além disso, também as estratégias políticas, econômicas e, portanto, identitárias; isto é, os posicionamentos dos grupos e indivíduos envolvidos em cada contexto. Apenas desta forma é possível compreendermos, entre outros fenômenos de relevo, as preferências matrimoniais da elite dos *habshis*, a valorização da cultura persa na corte de Malik Ambar, o qual, ao mesmo tempo, fazia questão de aumentar a presença de outros *habshis* em posições políticas importantes. Ou seja, para fundamentar e consolidar sua posição de poder, Malik Ambar apostava na construção de redes com a elite local, marcada por tradições culturais persa e árabe-muçulmana; no entanto, não deixava de se identificar com todos aqueles que, como ele próprio, vieram de um outro continente e eram distinguidos e discriminados pela população local por traços fenotípicos específicos.

Comentamos também que as relações entre casta e cor/raça têm sido objeto de longas discussões políticas e acadêmicas e que cada uma destas categorias tem sido objeto de disputas no mundo acadêmico e fora dele. De forma semelhante, noções como *africanidade* e *indianidade* são categorias disputadas, de maneira que faz pouco sentido tentar defini-las fora de contextos específicos, isto é, sem buscarmos entender as identificações e alianças que os próprios sujeitos constroem – tanto por meio de discursos quanto por meio de práticas sociais – em torno delas. O signo África sempre teve presença entre os *siddis*. No entanto, seu significado e importância social foi mudando ao longo do tempo. Vimos que foi somente no contexto da luta por direitos e contra inferiorizações que o signo África/africanidade tornou-se um fator de mobilização política importante. No momento em que foi preciso criar um espírito de união para além das divisões religiosas internas e em que os líderes resolveram estreitar a cooperação com aliados fora da comunidade, o jogo identitário recebeu

novos impulsos. Velhos hábitos e costumes adquiriram novos significados e novos símbolos emergiram.

Até novas “tradições” foram inventadas, como ocorreu no caso da performance *Siddi Dance*. O uso do *damam*, tocado tradicionalmente para reunir as pessoas em um fim de tarde e sobretudo em dias de festa (casamentos, homenagens aos ancestrais) para o divertimento de todos, ganha nestas apresentações públicas uma conotação política. A “técnica” de expor corpos seminus – uma estética que rompe com aquela marcada pelos longos *sáris* e também pelas calças e mangas compridas que “envolvem os corpos” – funciona, neste contexto, acima de tudo, como um “*statement* identitário”. À dimensão identitária vem se juntando, mais recentemente, outro aspecto – o da comercialização e folclorização: em diversas aldeias se formaram grupos de jovens que, de tempos em tempos, viajam para cidades fora da área *siddi* com o objetivo de apresentar este tipo de performance em troca de dinheiro. Esta inovação revela, inclusive, divergências, senão um conflito implícito, entre gerações, na medida em que, para os mais velhos, esta nova estética entra em choque com os valores e as tradições aprendidos ao longo de suas vidas – que não deixam de trazer as marcas dos ensinamentos dos líderes religiosos.

Os processos de identificação e a construção de alianças e redes em que indivíduos e grupos estão envolvidos são múltiplos e apontam, geralmente, para mais de uma direção, embora haja entre as identificações e alianças sempre algumas que ganham mais força do que outras em cada um dos contextos. Neste processo, autoidentificações e heteroidentificações podem não coincidir, de maneira que nossas análises devem estar atentas às dinâmicas e influências mútuas entre posicionamentos assumidos no grupo e classificações e atribuições “vindas de fora”. A emergência de redes translocais e até transnacionais – imaginárias (por meio de reposicionamentos identitários), virtuais (via mídias sociais) e também não-virtuais (via contatos pessoais) – é um fato novo que faz com que as ações e a autorrepresentação de pelo menos uma pequena parcela da população *siddi* se encaixe agora em concepções acadêmicas “clássicas” de *diáspora*, cujos critérios não abarcavam integralmente as realidades vividas pela maioria dos *siddis* até pouco tempo atrás (p. ex., Safran, 1991; Campbell, 2008b, 2008c). Os maiores “entusiastas” destas inovações são um grupo pequeno de jovens *educated* que já não têm mais a vida nas aldeias como referência única e primordial de seus projetos futuros e vislumbram, ao mesmo tempo, a possibilidade de articular a luta *siddi* em um patamar que transcende o plano local. Um fator que não deve ser subestimado neste processo é o aprendizado da língua inglesa, que abre aos jovens *educated* portas que permanecem fechadas

à maioria dos *siddis*. Eles próprios têm plena consciência do “potencial inerente” ao domínio deste idioma e, portanto, são eles também os maiores incentivadores do ensino do inglês⁴⁷.

Futuramente, dois fenômenos podem ocorrer paralelamente: um aumento da dispersão dos *siddis* no subcontinente indiano e para além dele e, ao mesmo tempo, um fortalecimento da autoidentificação dos *siddis* como parte de uma *diáspora africana global*. De qualquer modo, tudo indica que o signo África/africanidade continuará agindo como uma referência identitária que terá de conviver e competir com outras; a importância e o significado da *africanidade* evocada sempre dependerão dos contextos, dos jogos de poder e dos projetos estratégicos elaborados pelos próprios indivíduos e subgrupos *siddis*.

Referências:

- ALMEIDA, Fiona Jamal e OBENG, Pashington. Siddi Marriage: Re-Signifying Contract, Transactions and Identities. *South Asian History and Culture*, Outubro de 2020, pp. 01-12.
- ALPERS, Edward. A. Defining the African Diaspora. *Paper presented to the Center for Comparative Social Analysis Workshop*, 25 Outubro 2001, pp. 01-28.
- AMBEDKAR, Bhimrao Ramji. Annihilation of Caste. *Annual conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore*, Bombay, Kadrekar 1944, pp. 01-69.
- BASU, Helene. *Habshi Sklaven, Sidi-Fakire: Muslimische Heiligenverehrung im westlichen Indien*. Berlin, Das Arabische Buch, 1995.
- _____. Slave, Soldier, Trader, Faqir: Fragments of African Histories in Western India (Gujarat). In: JAYASURIYA, Shinan de Silva e PANKHURST, Richard (Orgs.). *The African Diaspora in the Indian Ocean*. Trenton, Africa World Press, 2003, pp. 223-250.
- BHATT, Purnima Mehta. *The African Diaspora in India: Assimilation, Cultural Change and Survivals*. London, Routledge, 2018.
- BLOCH, Esther; KLEPPENS, Marianne e HEDGE, Rajaram (Orgs.). *Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism*. London, Routledge, 2010.
- BOYER, Véronique. Énoncer une « identité » pour sortir de l’ invisibilité. La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil). *L’ homme*, 2015, pp. 07-36.
- BRUBAKER, Rogers. The “diaspora” diáspora. *Ethnic and Racial Studies*, v. 28, n. 1, January 2005, pp. 01-19.
- BUTLER, Kim. Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora*, v. 10, n. 2, 2001, pp. 189-219.

47 Nas escolas, o inglês – língua oficial da Índia – costuma ser ensinado apenas como terceira língua (depois do kannada e o hindi). Apenas aqueles/as jovens que frequentam colégios fora de sua região têm a possibilidade de aprender o básico da língua inglesa que lhes permite travar uma conversa e ler textos nesta língua.

- CAMARA, Charles. The Siddis of Uttara Kannada. History, Identity and Change among African Descendants in Contemporary Karnataka. In: CATLIN- JAIRAZBHOY, Amy e ALPERS, Edward. *Sidis and Scholars. Essays on African Indians*. Delhi, Rainbow Publishers, 2004, pp. 100-114.
- CAMPBELL, Gwyn. Islam in Indian Ocean Africa prior to the scramble: a new historical paradigm. In: SIMPSON, Edward e KRESSE, Kai (Orgs.). *Struggling with history. Islam and Cosmopolitanism in the Western Indian Ocean*. New York, Columbia University Press, 2008a, pp. 43-92.
- . The African-Asian Diaspora: Myth or Reality? In: JAYASURIYA, Shihan de Silva e ANGENOT, Jean-Pierre (Orgs.). *Uncovering the History of Africans in Asia*. Leiden, Brill, 2008b, pp. 37-56.
- . Slave trades and the Indian Ocean world. In: HAWLEY, John C. (Orgs.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean cosmopolitanisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008c, pp. 17-51.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAUHAN, R. R. S. *Africans in India. From Slavery to Royalty*. New Delhi, Asian Publication services, 1995.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial truths. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (Orgs.). *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 01-26.
- COHEN, Robin. *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle, University of Washington Press, 1997.
- COLLINS, Robert O. The African Slave Trade to Asia and the Indian Ocean Islands. In: JAYASURIYA, Shihan de Silva e ANGENOT, Jean-Pierre (Orgs.). *Uncovering the History of Africans in Asia*. Leiden, Brill, 2008, pp. 57-79.
- DIRKS, Nicholas B. *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- DUFOIX, Stéphane. *The Dispersion. A History of the Word Diaspora*. Leiden, Brill, 2017.
- EATON, Richard M. Malik Ambar and Elite Slavery in the Deccan, 1400-1650. In: ROBBINS, Kenneth X. e McLEOD, John (Orgs.). *African Elites in India. Habshi Amarat*. London, Art Books International, 2006a, pp. 44-67.
- . The rise and fall of military slavery in the Deccan, 1450-1650. In: CHATTERJEE, Indrani e ———. *Slavery and South Asian History*. Bloomington, Indiana Univ. Press, 2006b, pp. 115-135.
- FARIA, Patricia Souza de. O pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). *História*, v. 39, 2020, pp. 01-30.
- GILROY, Paul. *There Ain't no Black in the Union Jack*. London, Routledge, 1987.
- . *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.

- _____. *Entre Campos. Nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo, AnnaBlume, 2007.
- GORDON, Edmund T. e ANDERSON, Mark. The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification. *The Journal of American Folklore*, v. 112, n. 445, 1999, pp. 282-296.
- GUPTA, Dipankar. Caste, Race, Politics. In: UMAKANT, Sukhadeo Thorat (Org.). *Caste, Race and Discrimination. Discourses in International Context*. New Delhi, Indian Institute of Dalit Studies, 2013, pp. 69-84.
- HARRIS, Joseph E. *The African Presence in Asia. Consequences of the East African Slave Trade*. Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- _____. Racismo na Índia? Cor, raça e casta em contexto. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 16, 2015, pp. 153-191.
- _____. De diferenças, desigualdades e lutas: o caso da diáspora africana na Índia. Tese de livre-docência, Antropologia, UNESP-Marília, 2019.
- _____. Diáspora e africanidade entre os siddis de Karnataka, *Mediações*, v. 25, n. 1 2020, pp. 23-43.
- JASDANWALLA, Faeza. The Sidi Kingdom of Janjira: The African Legacy. In: ROBBINS, Kenneth X. e McLEOD, John (Orgs.). *African Elites in India*. Ahmedabad, Mapin Publishing, 2006, pp. 177-188.
- JAYASURIYA, Shihan de Silva e ANGENOT, Jean-Pierre (Orgs.). *Uncovering the History of Africans in India*. Leiden: Brill, 2008.
- KERNER, Ina. La teoría postcolonial como teoría crítica global. *Devenires*, XVII, 34, 2016, pp. 157-185.
- KESSEL, Ineke van. Conference Report: Goa Conference on the African Diaspora in Asia. *African Affairs*, v. 105, issue 420, 2006, pp. 461-464.
- _____. The African Diaspora in India. 01 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.awaazmagazine.com/index.php/archives/item/158-the-african-diaspora-in-india>>. Acesso em: 05 fev. 2012.
- KHADER, Khatija Sana. Translocal Notions of Belonging and Authenticity: Understanding Race amongst the Siddis of Gujarat and Hyderabad. *South Asian History and Culture*, Outubro de 2020, pp. 01-16.
- LOBO, Cyprian Henry. *Siddis in Karnataka. A report making out a case that they be included in the list of Scheduled Tribes*. Bangalore, Centre for non-formal and continuing education Ashirvad, 1984.
- LOKUR COMMITTEE-GOVERNMENT OF INDIA. *The Report of the Advisory Committee on the Revision of the Lists of Scheduled Castes and Scheduled Tribes*, New Delhi, 1965.

- MANN, Michael. *Sahibs, Sklaven und Soldaten. Geschichte des Menschenhandels rund um den Indischen Ozean*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.
- MATORY, Lorand J. The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History. In: HARDIN, Rebecca e CLARKE, Kamari Maxine (Orgs.). *Transforming Ethnographic Knowledge*. Madison, University of Wisconsin Press, 2012, pp. 93-225.
- MCLEOD, John. Marriage and Identity among the Sidis of Janjira and Sachin. In: HAWLEY, John C. (Org.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 253-271.
- OBENG, Pashington. *Shaping Membership, Defining Nation*. New York, Lexington Books, 2007.
- . Religion and Empire. Belief and Identity among African Indians of Karnataka, South India. In: HAWLEY, John C. (Org.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 231-251.
- OKA, Rahul C. e KUSIMBA, Chapurukha Makokha. Siddi as Mercenary or as African Success Story on the West Coast of India. In: HAWLEY, John C. (Org.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 203-239.
- PALAKSHAPPA, Tumkur Channaveerappa. *The Siddhis of North Kanara*. Delhi, Sterling Publishers, 1976.
- PARACHA, Nadeem F. Smokers' corner: Sindh's African roots. *Down*, Aug. 2018, pp. 01-05. <<https://www.dawn.com/news/1428950/smokers-corner-sindhs-african-roots>>. Acesso em: 22 jan. 2021.
- PATEL, Sujata. Towards Internationalism: Beyond Colonial and Nationalist Sociologies. In: KUHN, Michael e YAZAWA, Shujiro. *Theories about Strategies against Hegemonic Social Sciences*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, pp. 213-232.
- PATTERSON, Tiffany Ruby e KELLEY, Robin D.G. Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World. *African Studies Review*, v. 43, n. 1, abr. 2000, pp. 11-45.
- PÉQUIGNOT, Sofia. From 'Afro-Indians' to 'Afro-Global' Networking: Contemporary Identification and Unification Processes Among Siddis. *South Asian History and Culture*, Outubro de 2020, pp. 01-16.
- PINTO, Jeanette. *Slavery in Portuguese India (1510-1842)*. Delhi, Himalaya Publishing House, 1992.
- REDDY, Deepa S. The ethnicity of Caste. *Anthropological Quarterly*, v. 78, n. 3, 2005, pp. 543-584.
- RISLEY, Herbert Hope. The Study of Ethnology in India. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. v. 20, 1891, pp. 235-263.

- ROBBINS, Kenneth X. e McLEOD, John (Orgs.). *African Elites in India*. Ahmedabad, Mapin Publishing, 2006.
- SAFRAN, William. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, v. 1, n. 1, 1991, pp. 83-99.
- SHROFF, Beheroze. Sidis and Parsis. A filmmaker's note. In: CATLIN-JAIRAZBHOY, Amy e ALPERS, Edward A. (Orgs.). *Sidis and Scholars. Essays on African Indians*. Delhi: Rainbow Publishers, 2004, pp. 159-177.
- SPIVAK, Gayatri. Can the Subaltern Speak?. In: NELSON, Cary e GROSSBERG, Larry (Orgs.) *Marxism and the interpretation of Culture*. Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
- VARELA, María do Mar Castro e DHAWAN, Nikita. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld, transcript, 2015.
- VEER, Peter van der. *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- VERNANT, Thomas. Slave trade and slavery on the Swahili coast (1500-1750). In: MIRZAI, Behnaz Asl, MONTANA, Ismael Musah e LOVEJOY, Paul. *Slavery, Islam and Diaspora*, Africa World Press, 2009, pp. 37-76.
- WALKER, Timothy. Slaves or soldiers? African conscripts in Portuguese India, 1857-1860. In: CHATTERJEE, Indrani e EATON, Richard. M. *Slavery and South Asian History*. Bloomington, Indiana University Press, 2006, pp. 234-261.
- WINK, André. *Al-Hind: the Making of the Indo-Islamic World: The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th-13th Centuries* (Vol. 2). Leiden, Brill, 1991.
- YIMENE, Ababu Minda. *An African Indian Community in Hyderabad. Siddi Identity, Its Maintenance and Change*. Göttingen, Cuvillier Verlag, 2004.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, v. 104, n. 414, 2005, pp. 35-68.
- . The Challenges of Studying the African Diasporas. *African Sociological Review*, v. 12, n. 2, 2008, pp. 04-21.
- . Diaspora Dialogues: Engagements between Africa and its Diasporas. In: OKPEWHO, Isidore e NZEGWU, Nkiru (Orgs.). *The New African Diaspora*. Indianapolis, Indiana University Press, 2009, pp. 31-57.
- . African Diasporas: Toward a Global History. *African Studies*, v. 53, n. 1, 2010, pp. 01-19.
- ZEUSKE, Michael. *Sklaverei. Eine Menschheitsgeschichte von der Steinzeit bis heute*. Stuttgart, Reclam, 2018.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

HOFBAUER, Andreas. Diásporas africanas na Índia: contextos, narrativas e debates teórico-conceituais. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1253-1288



Tornar-se sujeito afro-diaspórico: *working with* Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall

Cauê Gomes Flor¹

Érica A. Kawakami²

Valter R. Silvério³

Resumo: O que é *ser Negro*? Quais os contornos dessa subjetividade e as condições que posicionam esse sujeito nas redes, nos fluxos, nas forças e nas narrativas que a instituem? A tarefa a que nos propomos neste artigo é oferecer uma via genealógica possível acerca do modo como tais questões, coextensivas a diversas tradições intelectuais negras e à própria modernidade, ganharam forma e atravessaram as formulações de três intelectuais específicos: W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall. Argumentamos que não só existe uma rota entre o pensamento desses estudiosos, que oferece um estatuto crítico para especulações acerca da constituição de tal sujeito/subjetividade, como há entre eles e as tradições intelectuais negras que representam a seguinte proposição: de que é possível enunciar uma existência nem oposicional e nem reativa, mas a *de tornar-se um sujeito afro-diaspórico*.

Palavras-chave: sujeito afro-diaspórico; diáspora africana; diferença; intelectuais negros.

1 Membro dos grupos de pesquisa: Enfoques antropológicos (GEA/Unesp), Transnacionalismo negro e diáspora africana (UFSCar)- São Carlos - e CANIBAL - Grupo de Antropologia do Caribe Global (USP) – São Paulo – Brasil - caueflor@gmail.com

2 Instituto de Humanidades e Letras – *campus* dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB – São Francisco do Conde/ BA – Brasil - erikawmi@unilab.edu.br

3 Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar - São Carlos – Brasil - diasporizando@gmail.com

Becoming an Afro-diasporic subject: *working with* Du Bois, Frantz Fanon and Stuart Hall

Abstract: *What is it to be Black? What are the contours of this subjectivity and the conditions that position this subject in the networks, flows, forces and narratives that institute it? The task that we propose in this article, is to offer a genealogical path way about the how in which such questions, coextensive with different black intellectual traditions and modernity itself, took shape and crossed the formulations of three specific intellectuals: W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon and Stuart Hall. We have argue that not only is there both a route between the thinking of these scholars, which offers a critical status for speculation about the constitution of such a subject/subjectivity, as there is between them and the black intellectual traditions that represent the following proposition: there is possible to enunciate a existence that is not neither oppositional nor reactive, but becoming yourself an Afro-diasporic subject.*

Keywords: *afro-diasporic subject; african diaspora; difference; black intellectuals.*

Introdução

O crescimento de pesquisas em torno da ideia da existência ou construção de uma diáspora negro-africana tem deslocado a percepção de inúmeros sujeitos e grupos, em diferentes formações nacionais. O conjunto de mudanças causadas pelo contraditório fenômeno que temos chamado de globalização tem contribuído não apenas para induzir processos de hibridismo e cosmopolitismo, mas também para criar e/ou fortalecer laços entre grupos apartados uns dos outros por processos históricos desagregadores e frente a novas ideias acerca das diferenças culturais, tais sujeitos passam a reavaliar seu pertencimento exclusivo territorializado recoberto pela ideia de Nação/Estado Nacional. Essas transformações constituíram uma ampliação do significado daquele pertencimento em direção a uma identificação positiva com o continente africano.

O movimento em direção à África e à diáspora, para uma forma de pertencimento marcada por vínculos transnacionais, não é novo. Entretecidas e formadas em meio a longas e brutais experiências de subordinação racializada por meio da escravidão e do colonialismo, as chamadas “contraculturas modernas negras” (Gilroy, 2002 [1993]) exigiam o reconhecimento, como diria Fanon (2008: 181), de sua atividade negadora. Essas comunidades interpretativas, por meio de um circuito de trocas translocais, transnacionais e transculturais, construíram uma rica cultura política e alternativas que produziram para transformar o mundo,

tanto dentro quanto fora (além) da estética política moderna. O transnacionalismo negro (Edwards, 2003), como tem sido chamado, embora até recentemente não reconhecido, foi o responsável por lutar as maiores batalhas políticas modernas em torno da busca por justiça, liberdade, democracia e igualdade.

Por sua vez, é sob as linhas dos intelectuais negros e africanos que podemos encontrar as análises mais claras a respeito das promessas feitas e não cumpridas da modernidade, do humanismo e do Estado-Nação. Essas pessoas têm sido formadas, nutridas e treinadas pelo Ocidente, no entanto, a recepção crítica das promessas oferecidas pela modernidade foi marcada por um inconsolável desencanto. “Em resposta aos seus encontros com a fatídica ligação entre conhecimento racializado, poder e as ideologias de desumanidade decorrentes, estas pessoas cultivaram uma variedade distinta de consciência dissidente” (Gilroy, 2004: 94). É a contar desse lugar da dissidência, da *diferença*, de estar na, mas não pertencer completamente à modernidade – permitindo a esses intelectuais responder criativamente aos desafios da colonialidade e da modernidade⁴ – que gostaríamos de abordar o debate em torno da *subjetividade (sujeito) negra(o)*, as formulações de seu pertencimento e as condições sobre as quais as suas solidariedades política e ética foram/são historicamente constituídas.

A visão processual da construção do pertencimento simbólico dos descendentes de africanos como membros de uma comunidade de longa memória tem gerado uma tensão constante entre os estudiosos que se prestam a investigar a subjetividade negra. Construída exteriormente à sua experiência, a “subjetividade negra” foi formulada de modo apriorístico, constringida ao mundo da natureza, interpelada sobre a própria humanidade e questionada em sua capacidade de agir no mundo dos sujeitos. A condição instituinte dessa subjetividade, em meio às mitologias brancas do mundo ocidental (Young, 2004 [1990]), não reside, portanto, em qualquer afirmação tida como “fundante” à constituição do indivíduo e do *Eu* que as tradições de pensamento iluministas/humanistas e a teoria social canônica estabeleceram. Isto é, seja baseado no cogito cartesiano (penso logo existo), o qual conferiu uma centralidade ao indivíduo humano autônomo, *preceito fundador do humanismo*, que separou o sujeito do objeto, o pensamento da realidade e o *self* (eu) do outro⁵ (Ashcroft; Griffiths e Tiffin, 2007

4 Não sem uma profunda vigilância, dada a condição insidiosa, traiçoeira, que atravessa a socialização desses mesmos intelectuais.

5 A consciência humana autônoma era vista como a fonte de ação e significado e não como seu produto. Esta é uma posição conhecida como “individualismo cartesiano”, que tende a ignorar ou minimizar a importância das relações sociais ou o papel da linguagem na formação do *self* (Ashcroft; Griffiths e Tiffin, 2007[2000]: 202. trad. nossa).

[2000]), seja por meio da dialética da fenomenologia de Hegel, acerca do reconhecimento e a sua conseqüente inauguração do *ser-para-si* (*Eu/self*) ou pelas teorias sociais que vieram a requalificar o *status* do indivíduo e do sujeito no interior das sociedades modernas e industriais, tal como a psicanálise de Freud e o “ser genérico” de Marx; aqueles que foram sublinhados pelas categorias raciais experimentam histórica e cotidianamente – quando não a total – negação da possibilidade de constituir-se como sujeitos, um *dever-ser* que é em si uma forma de interdição.

O pensamento feminista negro, por exemplo, ao considerar criticamente os processos de configuração das subjetividades negras, aponta para os limites da verdade ocidental cristã, assentada na noção biocêntrica de humano. Sobre-representado no corpo do homem branco imperialista europeu, como argumenta Sylvy Wynter (2003), o sentido ou narrativa hegemônica acerca da natureza do *self* tem sido eficiente em desuniversalizar as subjetividades negras. Ao inscrever o gênero na raça, colocando em perspectiva a opressão das mulheres sob o sistema do patriarcado e, ao mesmo, não perdendo de seu horizonte a correlação entre racismo e capitalismo, o(s) feminismo(s) negro(s) viria(m) a desnaturalizar e a desafiar as interpretações predominantes a respeito da consciência dos grupos oprimidos (Collins, 2019). Nesse ponto, também o(s) feminismo(s) negro(s) impede que caiamos em uma cilada, porque não é possível substituir esse sujeito homem pela ideia e conceito, igualmente mítico e naturalizado, de uma mulher essencial ou arquetípica, cujas “experiências sejam típicas, normativas e, portanto, autênticas” (Collins, 2019: 73).

Mas, se não sob os auspícios daquilo que foi autorizado como Humano, sob quais contingências essa subjetividade ganha forma? É aqui que se estabelece a fundamental distinção ontológica, embora possa parecer retórico dizer: *o negro e/ou o africano* não surgem na África, mas na relação colonial entre esses povos, tradições e culturas e a Europa. É o colonialismo, por um lado, que cria, inventa o *Homem Negro Outro* no exato momento em que nega a sua humanidade, extraindo-lhe a possibilidade de se reconhecer simplesmente como ser genérico, nos termos da época: Homem (Fanon, 2008). De outro, não havia razão para que povos do continente se identificassem como africanos até que tal identidade fosse a eles imposta com todo o peso de canhões e saberes por meio da conquista e da colonização da era moderna (Gordon, 2008: 01). Desde então, os africanos e seus descendentes foram postos a convergir, de modo arbitrário, com categorias raciais.

Sob esses termos, a tarefa a que nos propomos nesse artigo é estabelecer uma genealogia plausível acerca do modo como tal debate em torno da subjetividade

negra, coextensivo à diversas tradições intelectuais negras – porque aspecto constitutivo tanto da experiência coletiva dos africanos e seus descendentes quanto da modernidade – ganhou forma e atravessa as formulações de W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall. Mais do que isso, queremos argumentar, respeitando o texto (teórico) e o contexto (político) em meio aos quais esses intelectuais elaboraram as suas formulações, que há uma *rota possível* entre o pensamento desses estudiosos que oferece um estatuto crítico para especulações acerca da constituição de tal subjetividade. Mais ainda, almejamos estabelecer, ainda que de modo preliminar, a seguinte aproximação analítica. Há dentre as tradições intelectuais negras – em especial, com base nos estudiosos anteriormente citados – uma proposição: de que se possa enunciar uma possibilidade de existência, uma forma de subjetividade negra nem oposicional nem reativa⁶, nomeada *sujeito afro-diaspórico*.

Isto posto, a fim de discutir o modo como esse conjunto de consciências disidentes propuseram-se a formular uma *negação da negação*, este artigo está dividido em quatro partes. Após essa introdução, a primeira seção argumenta, por meio dos construtos do véu, da sombra, da dupla consciência e, sobretudo, do “olhar” – da “segunda visão” (*second sight*) – que Du Bois inaugura⁷ uma reflexão sistemática acerca da constituição da subjetividade negra, notadamente, daqueles sujeitos e grupos cuja experiência vivida realiza-se nos Estados Unidos.

Na segunda parte, o esforço dirige-se ao desvendamento do modo como Frantz Fanon formulou as implicações psíquicas do colonialismo para o Homem, em especial, para o Homem Negro. Sustentamos que o pensador caribenho, em sua relação crítica com a psicanálise, com os parâmetros estético-políticos estabelecidos para a transformação social e com a temporalidade da modernidade/colonialidade, é aquele que institui a possibilidade de uma subjetividade negra que apreende a si não mais pelos “olhos” do colonizador.

A terceira seção adentra as formulações de Stuart Hall. Por meio da interação *vis-à-vis* entre articulação e racialização e da contínua preocupação dele acerca do modo como os indivíduos sublinhados pela categoria negro são interpelados com base em representações/visões normativas, argumentamos que o autor leva ainda mais adiante a reflexão. Não diferente das preocupações

6 O comportamento do homem, diria Fanon, “não é somente reativo”, há que se “conduzir o homem a ser acional”, em um mundo humano (1983: 181).

7 Sem o prejuízo de sinalizar para a presença de predecessores, a exemplo de Quobna Ottobah Cugoano em *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* [Pensamentos e Sentimentos sobre o Mal da Escravidão] (1999 [1787]) e Frederick Douglass em *The Narrative Of The Life Of Frederick Douglass: An American Slave* [A narrativa da vida de Frederick Douglass: um escravo Americano], 2005 [1845].

relacionadas aos autores anteriores, investigamos o modo como Hall estabeleceu uma relação crítica ante o cânone da teoria social, especialmente aquele interessado na constituição do sujeito.

Na quarta e última seção, nossa conclusão, lidamos com as proposições político-filosóficas de W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall. Exploramos a relação entre as “saídas” oferecidas por esses estudiosos a fim de sustentar que tanto a prática quanto a condição diaspórica que atravessa a experiência individual (inclusive biográfica dos pensadores por nós mobilizados) e coletiva dos povos de origem africana oferecem uma posição de novo tipo para instituir sem garantias uma subjetividade negra.

W. E. B. Du Bois: A sombra e a maldição/dádiva do *segundo olhar*

Em 1906, Oto Benga⁸, um jovem congolês, é exibido como um símio no Zoológico do Bronx, em Nova York. As exibições, no entanto, foram interrompidas sob a indignação de clérigos negros, como o reverendo James Gordon, que teria dito, segundo o *The New York Times*⁹, “acreditamos que somos dignos de ser considerados seres humanos, com almas”¹⁰. *The Souls of Black Folk* [*As almas da gente negra*] (1903 [1999]) foi publicado apenas três anos antes. O pensamento de seu autor, W. E. B. Du Bois, certamente teria levado em consideração o que estaria em jogo para que essa prática zoologizante fosse tão bem apreciada pelas famílias noyorkinas da época. O olhar que estabilizava e fixava Oto no lugar desde onde poderia ser reconhecido como aquele *Outro* racialmente animalizado está no centro do famoso ensaio. O olhar voyerista do público, o seu desejo ávido por devorá-lo, consumi-lo, é projetado na adjetivação ‘*canibal*’ atribuída a esse *Outro* que as narrativas de viajantes, o cinema, os desenhos animados, a propaganda, os romances, não se cansaram de reiterar¹¹ (Du Bois, 1924). Tal projeção, evidentemente, revela mais de si do que do *Outro*; uma vez expurgadas as imagens animais para fora de si, o *Outro* pode ser olhado sem ameaça, até com gozo – um gozo racial permitido pelo deslocamento da parte intolerável de si mesmo para fora.

8 Oto Benga, da etnia Mbuti, atual República Democrática do Congo, contava então com cerca de 23 anos. Suicidou-se em 1916.

9 Neste texto, são nossas todas as traduções não publicadas.

10 The Scandal at the Zoo. *The New York Times*, 06 ago. 2006. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2006/08/06/nyregion/thecity/06zoo.html>>. Acesso em: 08 fev. 2021.

11 “A propaganda, a terrível e incessante propaganda que reforça esta crença dia após dia – a propaganda de poeta e romancista, a espantosa onda de romance, o meio conhecimento dos cientistas, a pseudociência dos estadistas – todos estes, unidos no mito da inferioridade maciça da maioria dos homens, construíram um muro que muitos séculos não derrubarão” (Du Bois, 1924: 407).

O *olhar* – não como mecanismo de um órgão sensorial, mas como metáfora de um complexo sistema corporal de percepção, de dimensão relacional – tem sido amplamente descrito nos estudos psicanalíticos ocidentais como um importante objeto para a elaboração do sentimento de totalidade corporal e da constituição da noção de *eu*. Assim, a ausência da imagem de si como totalidade ou como presença deslocada, sistematicamente devolvidas no encontro com o outro, tendem a engendrar uma formação psíquica de fragmentação corporal. O sistema perceptório, analisado aqui, exerce a função de interdição daquela reciprocidade que o sociólogo afro-americano reconhecia como fundamento da humanização do negro na América.

Du Bois veio a conhecer muito cedo, “em apenas um dia”, a cisão perpetrada por esse olhar que o fragmenta em duas partes e, desde então, essa linha de clivagem não o deixaria mais, ele próprio “osso do osso, carne da carne dos que vivem dentro do véu”. Quando era apenas um menino, relata ele, numa escola acanhada da Nova Inglaterra:

Alguém pôs na cabeça das crianças, meninos e meninas, que comprassem belos cartões de visita – de dez centavos um pacote – e os trocassem entre si. A troca foi divertida, até que uma menina alta e recém chegada recusou receber meu cartão – rejeitou-o peremptoriamente com um olhar. Compreendi, instantaneamente, que eu era diferente dos demais; ou similar, quiçá, no coração, na vida, no aspirar, mas apartado de seu mundo por um imenso véu. Desde então não senti qualquer desejo para arrancar aquele véu (Du Bois, 1998: 38).

A rejeição ao cartão é psiquicamente experimentada, de cima para baixo, como a rejeição de si, com a decorrente instauração do trauma social que impossibilita a participação nesse mundo como um semelhante. O trauma é uma descontinuidade. Nesse caso, advém da imagem especular que, ao invés de devolver o reconhecimento de si enquanto um partícipe da vida social americana, revela ao menino, em segunda pessoa, o *si mesmo* como estranho e implanta em sua alma a dúvida de sua semelhança. Essa desconfiança perscrutará o seu coração, a sua vida e os seus desejos. Desse momento em diante, o menino estará apartado desse mundo por “um imenso véu”. O véu interdita, ao mesmo tempo em que permite entrever qualquer coisa, algum contorno, um reconhecimento parcial e distorcido. Ele carrega uma transparência enganosa porque o que se acredita ver é, no entanto, uma imagem borrada e embaçada; próxima, mas cindida – crepuscular. Du Bois, assim, tendo sentido cair o véu sobre si permanecerá com ele, não sem antes questionar: “Por que Deus me fez um pária, um estranho em minha própria casa”.

Um pária racial na casa da nação (americana). Essa equação é central na constituição da subjetividade negra, na medida em que organiza uma ontologia sob interdição que o autor formula como sendo o problema do século XX: a linha de cor que inconcilia ser negro e ser americano (Du Bois, 1998 [1903]: 37-38). “Entre mim e o outro mundo existe sempre uma questão não proposta: “Como se sente sendo um problema?”, externa Du Bois (1998: 37). Tal questionamento formula a invenção racial discursiva do negro como “um problema” e a intimação de sua consciência sobre essa condição de “ser *essencialmente* um problema” (“como se sente”, “como se percebe”, “como se vê”), que lhe é imposta desde a exterioridade branca. Ser definido como um *problema* – de maneira hesitante ou com olhar curioso ou de piedade – significa ser responsabilizado por toda sorte de mazelas racialmente inscritas na experiência subjetiva do povo negro – uma estranha experiência. Não se trata, contudo, de uma experiência individual, Du Bois a amplia para uma sociologia da experiência do povo negro em uma América de supremacia racial branca. A experiência vivida na condição de ser apartado da vida em grupo da sociedade americana é, em sua concepção, “para todos os afroamericanos, uma experiência de falsa autoconsciência e conflito interior”. Como ele já havia identificado em “The conservation of races”:

Após os egípcios e os indianos, os gregos e os romanos, os teutônios e os mongóis, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de uma clarividência, neste mundo americano - mundo que não lhe permite produzir uma verdadeira autoconsciência, que apenas lhe assegura se descubra através da revelação do outro. É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentido de sempre olhar a si próprio através dos olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que o contempla com divertido desprezo e piedade. É sentir sempre a dualidade - ser americano, ser negro. Duas almas, dois pensamentos, dois embates irreconciliáveis; dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por um obstinado esforço, de bipartir-se (Du Bois, 1897; 1998: 39).

Se nos tornamos humanos porque nos reconhecemos humanos na experiência partilhada com o outro, quando este nos impele, sistematicamente, para fora de qualquer comunhão (*‘você não é um de nós’*), essa humanidade não se realiza plenamente. Ao ser *devolvido* para si mesmo, se está impedido de partilhar a reciprocidade entre iguais. Trata-se da “revelação” dramática de si como *Outro* (indesejado como semelhante, desejado como objeto).

O reconhecimento possível é o de estar entre dois mundos, atravessado pelo véu da racialização. Essa experiência permitirá que se constitua a

consciência de que seus próprios desejos são os desejos do outro que foram racializadamente internalizados. O que vejo em mim é seu. Eu me vejo por meio do olhar do branco, tal como ele me vê. Então, o negro é compelido a se interrogar constantemente: *quem sou eu, na realidade?*¹² Du Bois analisa tal experiência como geradora da distensão das almas, provocadora de um sentido peculiar de dúvida, hesitação e desorientação quanto a quem se é. Dessa experiência emergirá uma *segunda visão*, fonte de cura e clarividência, que o sétimo filho herda como uma graça lhe permite ver além da materialidade que percebemos fisicamente (Gooding-Williams, 2009: 70; Pittman, 2016: 06). Assim, o negro, dotado de uma segunda visão no mundo americano, será capaz de ver a si mesmo.

Contudo, essa graça é também uma maldição porque lhe *revela* a si mesmo pelo mundo branco, tal como os brancos o veem. Trata-se da percepção de estar sendo construído como *Outro*. O que ele verá é um *si mesmo* desfigurado pelas intervenções racializantes nessa América dos linchamentos e dos vagões e regulações *Jim Crow*. Nessa perspectiva, o processo de subjetivação é, fundamentalmente, derivado das sucessivas experiências de rejeição, “um inferno”¹³, dirá ele, na medida em que o negro é construído na chave da dessemelhança e inferioridade. Essa autoconsciência é, desse modo, para Du Bois, vacilante, uma “dolorosa autoconsciência, um quase mórbido sentido de personalidade e hesitação moral, o que é fatal para uma autoconfiança” (Du Bois, 1998: 179). Dessa experiência do desvelamento de si pelo olhar do outro emergirá a *dupla consciência*, como “a sensação de olhar para si mesmo pelo olhar dos outros”. Aqui podemos reconhecer a articulação de duas instâncias na constituição da *dupla consciência* – consciência e sensação. A dupla consciência inscreve-se, portanto, na dimensão da compreensão psíquica corpórea e consciente, derivada da experiência subjetivamente sentida, da experiência vivida do negro, como analisaria Fanon, mais tarde, no capítulo magistral de *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Não se trata, evidentemente, de quaisquer sentimentos, mas aquele que começa com a experiência da racialização, de ser lançado para fora e para baixo da humanidade, resultando nessa “dualidade fantástica: ser negro e ser americano”. A dupla consciência é essa consciência cindida entre duas experiências, a de se reconhecer como negro: atingido pela *sombra*, sob o véu, tal como experimenta toda comunidade racial negra, e a identificação com o *ethos* civilizatório da vida social americana, na qual, no entanto, ser americano não passa

12 FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 1. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

13 Esse inferno também será descrito por Fanon, como veremos.

da experimentação de uma parca cidadania, de uma mesma língua ou religião, quem sabe, porque inconciliavelmente “somos negros”, dirá Du Bois.

O véu interdita permitindo entrever qualquer coisa sob sua movência e opacidade, a sombra encobre mortificando – a *sombra do vale da morte* que desumaniza o negro pela subjugação mental, física, econômica e social onde “tudo o que faz da vida digna de ser vivida... têm como epíteto: somente para os brancos” (Du Bois, 1998: 183). A sombra é encobridora do *alvorecer* – como metáfora da liberdade, da vida nova – não permitindo que se veja mais o sujeito, mas apenas o objeto deslocado de seu sujeito. Mas, não só, a sombra duboisiana tem um alcance para além dos efeitos nos sujeitos e no povo negro na América, ela guarda ainda uma dimensão transnacional no jugo colonial, se estende sobre as nações colonizadas expropriando, violando, interditando, sancionando, tal como expõe Du Bois em *The negro mind reaches out* (1925) acerca da sombra das nações imperialistas sobre os territórios colonizados, nas Américas, África, Ásia e nas ilhas dos mares.

Du Bois afirma, enfim, que “a dissensão e a catástrofe mundiais ainda se escondem nos problemas não resolvidos das relações raciais”. Ele observa que a hegemonia da raça branca é cada vez mais um fenômeno global, portanto, o “problema negro” é um “problema *global* da linha de cor”, como interpreta Gooding-Willian (p. 20). De fato, em 1924, revendo sua proposição de 1900, Du Bois reafirmaria que “o problema do século XX é o problema da linha de cor”.

Frantz Fanon: da *sociogênese* do sujeito colonial

De acordo com Gordon, no seu premiado livro *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*¹⁴ (2015), o conceito de sociogênese/sociogenia é citado apenas duas vezes por Fanon, particularmente no seu primeiro texto, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (PLMB) (2008 [1952]). Todavia, a despeito da ausência do termo em trabalhos posteriores, seria evidente em todos eles a fidelidade a essa perspectiva. O filósofo argumenta que Fanon, em sua análise da constituição do sujeito/subjetividade e do mundo colonial, retoma o cisma, clássico à teoria social, entre indivíduo e estrutura e faz uma importante distinção (Gordon, 1995: 22).

O estudo do negro como forma de estudo humano exigiria uma compreensão que coloca-se além das abordagens ontogenéticas e filogenéticas acerca da constituição do indivíduo. A primeira abordaria o organismo individual e a

14 O que Fanon disse: uma introdução filosófica à sua vida e pensamento.

segunda a espécie. A tal distinção, que sustenta uma oposição entre indivíduo e estrutura, Fanon adicionaria um, recorrentemente esquecido, terceiro fator: a *sociogênese*. Tratar-se-ia de um conceito capaz de produzir uma análise do colonialismo que correlaciona, por um lado, o impacto do mundo social (o mundo cultural, histórico, linguístico e econômico intersubjetivo) sobre a emergência do *eu*, e, de outro lado, a situação individual que se relaciona com o desenvolvimento e a preservação política e social das instituições.

Não seria possível, segundo Fanon, explicar a constituição de um tipo de “complexo de inferioridade” sem o situar sob o violento jugo colonial que produzia uma escala de humanidade, em cujo topo reinava a associação da perfeição, do sublime, da história, da razão, da realização e da humanidade com a branquitude. Portanto, mais do que uma dialética de inferioridade-superioridade, o colonialismo reiterava cotidianamente e institucionalmente a negação do outro, privando-o dos atributos de humanidade, como lemos em PLMB. Nessa publicação, de 1952 e, posteriormente, nos escritos sobre a internação diurna na psiquiatria e nas discussões metodológicas acerca da socioterapia¹⁵, ele argumenta pela *sociogênese* em que a dimensão social é central na estruturação e nos efeitos dos complexos psico-coloniais. Uma análise sociogenética permitiria explicar certas formações psíquicas como efeitos das clivagens e rupturas da vida social impostas colonialmente e percebê-las como alienação de grupos, sem, no entanto, perder de vista a constituição do próprio mundo colonial. “O objetivo do racismo não é o homem particular, mas uma forma de existir” ou ainda as modalidades de existência (Fanon, 1969: 35).

Nessa chave sociopsíquica, Fanon mostrou a “pobreza e os contra-sensos” da construção da suposta criminalidade e violência do argelino pelos discursos médicos, administrativos e policiais, “recolocando o problema no plano da história colonial”, como vemos aqui: “No alto, o céu com suas promessas de além-túmulo, em baixo os franceses com suas promessas bem concretas de cadeia, porretadas e execuções. Inevitavelmente, ferimo-nos a nós mesmos. Descobre-se aqui o núcleo desse ódio a si mesmo que caracteriza os conflitos raciais nas sociedades segregadas” (1979: 266). Já nos escritos reunidos em *Defesa da Revolução Africana*, em sua pretensão de demonstrar as bases de uma *teoria da inumanidade*, Fanon (1980: 07) evidencia as “fronteiras impalpáveis do reconhecimento integral mas terrivelmente nítidas com as quais se depara” o colonizado, este que é “dissimulado pela realidade social sob os atributos racistas”.

15 Textos do autor publicados no Brasil, em 2020, pela editora UBU, reunidos no volume intitulado “Alienação e liberdade. Escritos psiquiátricos”.

Fanon dedicaria parte significativa de seu trabalho, com especial atenção para o marco inaugural *PLMB*, ao que ele chama de falhas ou desintegração na personalidade daqueles submetidos à violência colonial, seja vivenciando-a diretamente, seja inspirando-a no ar cotidianamente, sentindo-a entrar, sobretudo, por todas as aberturas do corpo que, agora racializado, é atingido em vários pontos e desaba, cedendo lugar a um “esquema epidérmico racial”. Assim, as “falhas abertas no interior do ego” e a psicofragmentação corporal experimentada podem ser lidos como efeitos da erosão da vida social e das interdições à liberdade, de modo que para Fanon, a loucura fora compreendida como “patologia da liberdade”. Adoecia-se, no contexto do colonialismo, pela falta de liberdade e pelo estilhaçamento da vida social e cultural que esse sistema impôs em África. Em sua carta de demissão como Médico-Chefe de serviço no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, Argélia, escrevera: “Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem não mais ser estrangeiro em seu ambiente, devo afirmar que o árabe, alienado permanentemente em seu país, vive num estado de despersonalização absoluta” (Fanon, 1956)¹⁶.

A intervenção colonial teve papel instituinte dessas narrativas sobre o que é a “Europa”, o “Ocidente” e seus *Outros* e representou o momento em que práticas discriminatórias passaram a ser racializadas, em que tanto o colono *fez* o colonizado quanto o branco *fez* o negro. Argumentaria Fanon que, o colonialismo, ao inventar racialmente o Outro e sua condição negra, ou seja, a raça, o fez destituindo-o de si mesmo, na medida em que passou a significar negativamente tudo o que lhe pertencia. A *naturalização* é, com efeito, um mecanismo potente nesse processo de desumanização pois essa negatividade passa a ser insuperável tornando-se constituinte da “natureza” e, como sabemos, a “natureza” de um sujeito é tida como uma propriedade fixa e estável e o constitui incondicionalmente.

A impulsividade criminal do norte-africano é a transcrição na ordem do comportamento de um certo arranjo do sistema nervoso. É uma reação neurologicamente compreensível, inscrita na natureza das coisas, da *coisa* biologicamente organizada. A não-integração dos lóbulos frontais na dinâmica cerebral explica a preguiça, os crimes, os roubos, os estupros, a mentira (Fanon, 1979: 261).

É com desprezível familiaridade que o discurso sobre o “outro” o constitui como objeto de conhecimento. Essa ausência de intencionalidade

16 Carta ao Ministro Residente, Governador-Geral da Argélia (1956). Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/fanon/1969/defesa/05.htm>>. Acesso em: 08 fev. 2021.

ou constrangimento significa colocá-lo “em seu devido lugar”, enclausurá-lo. Como explica Fanon (1983: 31): “é justamente esta ausência de intenção, esta desenvoltura, esta despreocupação, esta facilidade em fixá-lo, aprisioná-lo, primitivá-lo, anticivilizá-lo que é humilhante”, é por isso também que tantos homens tinham sonhos de ação, de movimento e de agressão, como forma de muscularizar oniricamente a liberdade cerceada. Assim, para Fanon, a pretensão não era a admissão de que os negros eram iguais aos brancos, e sim “libertá[-los] do arsenal de complexos germinados no seio da colonização” (Fanon, 1983: 27).

Em outro trabalho, de 1956, Fanon escreveria que a construção racial do *outro* depende intimamente do esmigalhamento da alteridade, no lugar dela será erigida uma outra, com base em pedaços imagéticos e narrativos (*na metáfora do “olhar”*¹⁷), derivados de narrativas, anedotas, imagens esparsas, relatos de viajantes, revistas para crianças, a filmografia, as disciplinas, fornecidos pelos brancos. A literatura, as artes plásticas, as canções, os provérbios, a educação escolar, os hábitos restituem o racismo que repercute em todos os níveis de sociabilidade. A constituição da subjetividade negra, em Fanon, portanto, não está exatamente na chave da inferioridade, mas na da inexistência, do aviltamento da sua humanidade, da negação e das ausências que ele internaliza. Por meio da negação, tanto o *eu* quanto o *Outro* se tornam uma raça; uma delas, entretanto, no campo da humanidade, a outra a sua recusa.

Esse processo violento desarticulou o universo de percepção do colonizado e engendrou uma série de psicodestaques que tiveram impacto na constituição da subjetividade desse *Outro* que não será nunca semelhante ao *Eu* europeu colonizador, tampouco contemporâneo a este, já que o negro é remetido a um passado (deformado e desfigurado) na escala evolutiva da formação da humanidade, do surgimento da História e da racionalidade científica. Fanon mostra como o psiquismo colonizado internaliza a sucessão de sinais negativos que lhe são imputados e busca incessantemente atingir a “brancura” como destino de humanidade ou acaba por corresponder ao que lhe é destinado como *si mesmo*. Ocorre ademais, desde essa perspectiva, a *epidermização* dessa sub-humanidade, processo que estabelecerá vínculos dados como *naturais* entre cada centímetro da sua epiderme, cada traço do seu corpo, à concepções negativas, como da imoralidade, criminalidade, irracionalidade, animalidade, promiscuidade, agressividade, primitividade, em uma postulação ambivalente de ausências e excessos; desejo e recusa.

17 “Ao primeiro olhar do branco, ele [o negro] sente o peso de sua melanina” (p. 125).

Fanon analisou diversas situações em que observou fragmentações psíquicas derivadas das rupturas colonialmente provocadas aos vínculos afetivos e sociais que sustentam o pertencimento a uma comunidade cultural. A instalação colonial militarizada nas comunidades africanas muçulmanas, por exemplo, não só alterou profundamente a relação destas com a terra e com as formas e relações de produção, como criou também os miseráveis, introduziu sentimentos e alterou o seu patrimônio afetivo e cultural; dissociação das modalidades de existência, ridicularização dos sistemas de referência. O dispositivo colonial gerava uma tensão psíquica permanente, porque o mundo colonial era um mundo de violações e hostil cujos múltiplos signos rejeitavam o colonizado, ao mesmo tempo em que lhe despertava inveja.

Diz-nos Fanon (1979: 42): “no mundo colonial a afetividade do colonizado se mantém à flor da pele como uma chaga viva que evita o agente cáustico”. Nesse contexto, ele pôde identificar que uma das dimensões dos efeitos do colonialismo era a subjetiva, como escrevera em *PNMB*. Esse processo de clivagens e interdições à existência, como experiência vivida, institui a desconfiança e a incerteza de quem se é. Afinal, o referente de identificações já não está mais na comunidade de vínculo cultural, tampouco na sua história e, sim, em uma relação em que lhe colocam: *Você não é. Você é um negro*.

Essa densa socioanálise que Fanon realiza acerca de como a constituição subjetiva do norte-africano é impactada pelo empreendimento econômico, político, social, cognitivo e psíquico colonial considera esse sistema em termos da série de “ameaças” que o colonizado experimenta, em sua afetividade, na atividade social e no exercício da cidadania e do sentimento de não ter um lugar. Mais ainda, observa que, tendo dilacerados os vínculos mais significativos da vida humana com aqueles referentes sociais e culturais que sustentam a construção da identidade, esse homem vivenciará a vida sob o espectro da morte. Adoece-se da perda da vida em comunhão e, em decorrência, do esvaziamento de sua própria substância:

O norte africano reúne todas as condições que tornam um homem doente. Sem família, sem amor, sem relações humanas, sem comunhão com a coletividade, o primeiro encontro consigo próprio far-se-á de um modo neurótico, de um modo patológico, sentir-se-á esgotado, sem vida, em corpo a corpo com a morte, uma morte aquém da morte, uma morte na vida, e que haverá de mais patético do que este homem de músculos robustos que nos diz com sua voz verdadeiramente quebrada: “Doutor, vou morrer”? (1969: 17).

Essa morte, explica-nos Fanon, é experimentada cotidianamente: na consulta, nos estabelecimentos, no cinema, nos jornais, no medo que os outros têm do negro, nos “séculos de verdade branca”. Aqui também Fanon é incisivo, a produção patológica da experiência vivida do negro é obra do sistema branco-colonial europeu que, ao alinhar a estrutura psíquica e familiar à estrutura da nação, no negro produzirá as anomalias. “Quando não há mais o ‘mínimo humano’, não há cultura” (1983: 150).

Stuart Hall: articulação, racialização e as interpelações à subjetividade negra

O sociólogo e crítico cultural, de origem caribenha, Stuart Hall, apoiado nas formulações de Du Bois e Fanon (Silvério, 2020), levaria, supomos, tais reflexões em torno da subjetividade negra mais adiante. Ao lidar com a questão da “raça” diretamente e/ou analisar as formações sociais em que “raça” é uma característica saliente, o texto *Race, articulation and societies structured in dominance* (1980) nos parece um fundamental e não menos complexo ponto de início da reflexão. Preocupado em interpelar as duas tendências dominantes na abordagem desse campo de estudos, naquele momento, a “econômica” e a “sociológica” (recorrentemente tomada como pluralista), Hall investiria naquilo que veio nomear de *teoria da articulação*, como alternativa, um deslocamento, parcial, senão total, em relação a cada uma dessas tendências dominantes, estabelecendo uma reestruturação desse campo teórico e de estudos.

Assim, a fim de romper com ambas as limitações analíticas anteriormente enunciadas, o crítico cultural elaboraria o seu argumento em três complexos passos. O primeiro concerne a uma aproximação às formulações do sociólogo sul-africano, radicado na Inglaterra, John Rex (1970, 1973). Diferente da narrativa, digamos, clássica, o capitalismo na África do Sul não se instalou e desenvolveu-se por meio da expansão do mercado baseada no trabalho livre, mas em meio à conquista e à colonização dos povos de origem Bantu e sua incorporação por meio do trabalho não livre ao sistema capitalista de produção. Tal forma supostamente atípica da instituição do trabalho possibilitaria uma forma mais precisa de delinear os mecanismos econômicos que serviram para incorporar a classe de trabalhadores sul-africanos no sistema capitalista de modo a, no entanto, preservar a estrutura racial/colonial. A análise tem seu início na esfera do econômico, porém não se resume a ela, diferenciando-se dos pressupostos do tipo clássico.

Subjacente a essa distinção analítica, argumenta Hall, reside uma controvérsia teórico-política: “ou seja, uma recusa em reconhecer o ‘eurocentrismo’ do

marxismo, baseado na extrapolação para outras formações sociais de formas de desenvolvimento, caminhos e lógicas peculiares, generalizadas ilegitimamente, para casos não europeus”. O argumento de Rex não é de todo satisfatório, entretanto, de acordo com Hall (1980: 315-316), o seu trabalho seria um ganho indubitável em relação às perspectivas marxistas simplistas (*simple Marxism*) e o seu reducionismo eurocêntrico. O resultado dessa projeção moderna/colonial teria levado a supor-se que, onde quer que houvesse acumulação de capital, haveria também uma acelerada e teleológica transformação social com destino às relações modernas capitalistas de trabalho e de sociabilidade.

Assim, reconhecendo o mérito do trabalho de Rex e o tomando como ponto de partida, Hall (1980: 316) empreenderia seu esforço analítico (aqui entramos no segundo dos três passos) a fim de requalificar e oferecer uma teorização mais adequada acerca da correlação entre raça/racismo/colonialismo e modo de produção. O que é extremamente significativo para Hall é a articulação de dois modos de produção, uma estrutura articulada complexa que é, ela própria, estruturada em “posição dominante”. Ao caminho, entramos no terceiro e último passo elaborado por Hall na construção do seu argumento, que começa neste texto de 1980, mas que, podemos dizer, permeia e ganharia cada vez mais centralidade no conjunto de suas produções posteriores, a saber, a *representação*.

Trata-se de uma ampla passada no pensamento do autor, que engloba tanto a inflexão gramsciana e althusseriana quanto a aproximação de Hall com o pós-estruturalismo com base nos trabalhos de Foucault, Derrida e a *différance*. Definido como muito mais do que uma simples relação entre coerção e consenso, o conceito de “hegemonia” de Gramsci (1971) tornaria inteligível, de acordo com Hall, a luta pela autoridade e pelo consentimento. Ao citar Althusser (1971) em meio à discussão, Hall sugere que também Gramsci não só compartilharia da formulação do filósofo de que a hegemonia operaria por meio de instituições, aparatos e relações entre a sociedade civil e o Estado, mas que a ideologia é também mobilizada como uma esfera específica da (re)produção do social. Ela (a ideologia) seria um nível distinto, um mecanismo relativamente autônomo.

Com respeito, especificamente, às sociedades racialmente estruturadas em dominância, isto significa oferecer uma teorização mais adequada do racismo que seja capaz de lidar a um só tempo tanto com as características econômicas quanto com as supraestruturais de tais sociedades. Hall leva a reflexão mais adiante ao afirmar que o racismo, tão ativo no nível econômico, no qual Gramsci insiste que “a hegemonia deve primeiro ser garantida, terá ou contrairá relações elaboradas em outras instâncias – nos níveis político, cultural e ideológico”

(HALL, 1980, p. 338). Isso, segundo Hall, dá a dimensão da centralidade prática e teórica da raça e do racismo. O racismo e a raça são, em outras palavras, um meio dominante de representação. A teoria da articulação faria, enfim, a raça emergir como categoria de análise; no entanto, agora não mais subsumida formalmente à classe.

Esse deslocamento é também um descentramento de fundamental importância para a nossa reflexão, pois contribui para desnaturalizar a presumível e substantivamente dada relação entre brancos e negros. Essa desnaturalização exige que voltemos a nossa atenção para as condições de emergência dessas categorias (negro/branco). Esse descentramento, entretanto, não para aqui. A análise, com efeito, necessitaria ser suplementada pela investigação das formas específicas com que as representações raciais (negro/branco) foram construídas e desempenharam seu trabalho por meio dos diferentes níveis (político, ideológico, econômico) e sob diferentes condições históricas.

Os trabalhos posteriores elaborados por Hall (2003 [1992], 2017 [1994], 2016 [1997]) se preocupariam em investigar a história da diferença, as condições de emergência e as práticas de representação que foram designadas a começar do ocidente (*West*) para classificar e posicionar o negro (*o outro, rest*) no interior de um estrutura de dominação organizada racialmente. Essa agenda de investigação, atravessada pelo contato do autor com o pensamento pós-estruturalista francês (*différance*) e com o trabalho de Fanon (1952 [2008]), possibilitou uma renovada e poderosa analítica da cultura.

Esta crítica, antes endereçada apenas ao reducionismo da perspectiva marxista no texto de 1980, ganha centralidade na constituição e agenda do pensamento pós-colonial e passa a ser estendida ao cânone da teoria social, particularmente ao literário (romances nacionalistas/colonialistas), ao antropológico e ao sociológico (notadamente as teorias da modernização e as tradição de pensamento acerca da constituição do sujeito/indivíduo moderno). De outro lado, Hall (2017 [1994], 2016 [1997]) torna a investigação em torno da representação (particularmente aquelas normativas e fechadas) e da preocupação com suas condições de emergência parte integrante da sua crítica. Levando em consideração essa posição teórico-política, o crítico cultural nos oferece a seguinte definição do conceito de “raça”, ou, melhor dizendo, de “racialização”:

Quero avançar no argumento escandaloso de que, social, histórica e politicamente, a raça é um discurso (um signo, uma representação); que opera como uma linguagem, como um significante deslizante; que seus significantes fazem referência não a fatos geneticamente estabelecidos, mas aos

sistemas de significado que vieram a ser fixados nas classificações da cultura; e que esses significados têm efeitos reais, não por causa de alguma verdade inerente à sua classificação científica, mas por causa da vontade de poder e do regime da verdade instituídos nas relações cambiantes do discurso que esses significados estabelecem com nossos conceitos e ideias no mundo, no campo significante. Essa vontade de verdade da ideia de raça alcança seus efeitos através das maneiras pelas quais os sistemas discursivos organizam e regulam as práticas sociais de homens e mulheres em suas interações diárias (Hall, 2017 [1994]: 45).

O conceito de racialização – ou, como posteriormente Hall veio caracterizá-lo, de regimes racializados de representação – é aquele que analiticamente realizar ambas as seguintes tarefas: tem sido, ao mesmo tempo, o responsável por tornar inteligível o modo racializado pelo qual as epistemes modernas vieram a constituir-se e como sujeitos e grupos são inscritos em meio a representações normativas (e os problemas políticos daí oriundos), em identidades herméticas e fechadas. Portanto, ao reconhecer a representação como um momento de constituição e estruturação do social, inescapável, pois não há existência fora do mundo da cultura, Hall investiu nas duas seguintes críticas que são relacionadas entre si. A primeira diz respeito a investigar os modos pelos quais o Ocidente prestar-se-ia a representar, classificar, nomear e posicionar o negro (o *Outro*) dentro de suas narrativas ou, melhor dizendo, interpelações segundo as suas projeções colonialistas escamoteadas por meio de signos de universalidade e modernidade. Na segunda, Hall (2017 [1994], 2016 [1997]) torna a investigação em torno da representação (particularmente aquelas normativas e fechadas) e da preocupação com suas condições de emergência parte integrante da sua crítica à política cultural negra, sobretudo, na análise da identidade/subjetividade negra.

Quanto à primeira crítica, destaca-se, queremos argumentar, o clássico texto *Identidade cultural na pós-modernidade*, publicado originalmente em 1992, no qual Hall argumenta que, distinta dos dois tipos anteriores de identidade, organizados segundo os modelos “iluminista” e “sociológico” de sujeito, a identidade cultural pós-moderna, que opera por meio das novas condições de existência, estaria descentrada de forma sistêmica os dois principais elementos constitutivos do mundo moderno/colonial: o sujeito sociológico e o Estado-nação (Hall, 2015). As grandes narrativas/interpelações sociológicas e nacionais promoveram uma forma de identidade cultural que, dada a persistência de um núcleo estável, suturavam o sujeito à estrutura, estabilizando “tanto os sujeitos

quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (Hall, 2015: 12).

Essa equação essencial ao mundo moderno e a constituição das solidariedades políticas negras (Appiah, 1997; Gilroy, 2002, 2004) – identidade cultural relativamente estável e Estado-nação – têm, entretanto, passado por profundas transformações. O descentramento do sujeito sociológico devido à emergência de formulações teóricas como, por exemplo, no caso das formulações de Jacques Derrida e Michel Foucault, denunciaram os seus limites, especialmente a partir da segunda metade do século XX. A tomada da identidade como algo formado ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes e não inatos, mais adequado, nesse sentido, falar de processos de identificação em vez de identidades, destacando a provisoriade desta constituição. Por fim, acrescenta-se a esse conjunto de descentramentos teóricos endereçados ao sujeito/identidade a crítica às narrativas homogeneizadoras da identidade cultural, isto é, uma profunda desconstrução das narrativas nacionais. Nesse sentido, vale chamar a atenção para o fato de que quando Hall (2015: 47) evoca o conceito de “identidade cultural”, ele está particularmente preocupado com a identidade nacional, com a noção de “cultura nacional” e como essa entidade política, produtora de sentido – um sistema de representação cultural – jamais fora tão homogênea quanto se supôs que ela fosse.

Se as nações e signos de solidariedades políticas supostamente naturais jamais foram homogêneos, também as solidariedades, a política (identidade) cultural e o sujeito negro não o foram. O que nos leva, enfim, ao segundo eixo crítico que anteriormente mencionamos. Hall publica dois textos seminais para a crítica da política-cultural negra, *Que negro é esse na cultura negra* (2015 [1992]) e *Quem precisa de Identidade* (2014 [1996]), nos quais salientaria a necessidade do fim da relação ingênua entre as exigências políticas que residem sobre a identidade cultural negra no mundo contemporâneo e a crítica pós-estruturalista do sujeito. Isto é, ao mesmo tempo que Hall (2003b [1999]: 347) afirma a necessidade de problematizarmos a inocência que reside sobre a ideia de um sujeito/subjetividade negro essencial, muitas vezes condescendente, intencionalmente ou não, com as práticas de representação estereotípicas ocidentais acerca do Outro e indispensável à constituição do Estado-Nação, o autor também nos convida a reconhecer (Hall, 2014 [1996]) a exigência de sustentar uma identidade cultural negra interessada.

Mas, isso não é tudo. Se o sujeito/subjetividade Negra substantiva foi e tem sido fundamental, de um lado, para sustentar aquelas narrativas literárias de identidade cultural e nação tidas como homogêneas e herméticas, do outro,

sem tal sujeito muitas daquelas grandes teorias das ciências sociais que se sedimentariam na primeira metade do século XX não viriam a funcionar. Sejam as teorias sociológicas acerca de “quem” ou “do que é” a modernidade (Hall, 2003 [1992]) ou as tradições antropológicas sobre a diferença e a natureza da cultura (Clifford, 1994 [2008]), para citar os exemplos possivelmente mais decisivos para a teoria social, elas articulam sob seus pressupostos a ideia de um sujeito centrado: o sujeito sociológico e/ou sujeito cultural.

As negações da negação e o tornar-se um sujeito afro-diaspórico

O debate acerca da constituição da subjetividade/sujeito negro é metonímico, trata-se de um problema mais geral à teoria social, pois coloca em evidência os limites das teorias emancipatórias à disposição desses sujeitos e grupos. Aquelas teorias cujo paladar do horizonte estético-político moderno aprecia e que a teoria social ocidental tem em alta estima, o universalismo liberal e a revolução proletária (classista), ambas centradas na Nação, não são menos do que o futuro branco inescapável do qual os africanos e seus descendentes seriam o passado. Defende-se, desculpem-nos o pleonasma, um “historicismo ontológico” (Flor, 2020). O justo e necessário reconhecimento e a igual dignidade (igualdade) que emergem desses historicismos (em que pesem as suas pretensões emancipatórias e democráticas) são, no limite, a permissão de “ser” ou “estar” sob registro do *Humano* apenas “se” e “quando” em parâmetros específicos.

Foi em resposta aos seus encontros com essa fatídica ligação entre conhecimento racializado, poder e as ideologias de desumanidade que intelectuais negros e africanos, com especial atenção ao pensadores antes referidos, ofereceram alternativas criativas – “saídas” – para essa subjetividade que é histórica e cotidianamente interdita. A despeito dos especialistas das ciências humanas que deliberadamente negaram tais alternativas, aos intelectuais negros, esse debate não é novo, pelo contrário. Desde a fundação daquela ciência social tida como responsável por explicar/narrar o mundo moderno, a *Sociologia*, ainda no final do século XIX, as antinomias da modernidade e da Nação já ocupavam o horizonte teórico-político e as lutas espirituais de Du Bois. A questão que nos parece crucial (uma dentre as motivações centrais a esse breve texto) é: como os intelectuais negros perspectivaram a busca por liberdade e qual a natureza dessas proposições político-filosóficas a fim de negar a negação nessa busca? Para tanto, continuemos trabalhando com Du Bois.

Um pária racial na casa da nação (americana). Como vimos, essa condição é fundamental à forma como Du Bois pensa a constituição da subjetividade

negra, na medida em que traduz a cisão ontológica promovida pela linha de cor, tornando irreconciliável ser negro e americano. O capítulo *Sobre o retorno de João*, em *AAGN*, talvez pudesse ser lido como a irrealizável integração dessa dualidade que atormentou o sociólogo e, ao mesmo tempo, como sinalizador das pistas de um momento limiar, não por acaso comum a Frantz Fanon (nas ruas de Lion) e Stuart Hall (nas ruas de Londres), responsável por fomentar o tipo de solidariedade política e étnica necessária para que a “mente do negro alcance a saída” (Du Bois, 1925). Com efeito, nesse ensaio, Du Bois expõe tanto a interdição branca aos sonhos, à existência socialmente partilhada e à possibilidade de viver uma geografia da cidade quanto a solidariedade negra de seus professores. Mais do que isso, o ensaio é uma alegoria teórico-biográfica da experiência de dispersão e deslocamento não apenas do período em que Du Bois transita pelo norte dos Estados Unidos, na Harvard University, como é uma forma de tradução do período em que permaneceu na Friedrich Wilhelms Universität, Alemanha, entre 1892 e 1894, e das lutas espirituais/subjetivas após seu retorno.

O texto/alegoria do retorno de João analisa uma identidade absolutamente relacional que vai se deslocando entre o desejo de tornar-se, pertencer, participar e responder ao reconhecimento como um semelhante. João deixará mãe e irmã e irá para o Norte para estudar e retornar professor. Por muito tempo, a sua volta era comentário na redondeza – aguardavam o João negro arquetípico colonial. No Norte, entretanto, João participou da vida social que forjava a cidadania americana. João estudara, a duras penas tomara consciência de quem ele era e do que poderia realizar. Sonhou e retornou. Na realidade, diríamos que João jamais retornara. Aquele que chega não era mais o que havia deixado a comunidade anos antes, as experiências que vivenciara, os pensamentos que foram alargados, reformulados, questionados, os espaços que frequentou, constituíram um João que agora chega pela porta da frente, ousa ensinar, conhece a importância das escolas, arrisca ser humanamente negro americano no Sul, mas sua condição fora inscrita em seu corpo e na história social desse Sul: João é um negro e terá de se dirigir à porta de trás da casa do senhor. Só há um lugar para si nessa sociedade, o de negro. João veio para realizar, tal como nos coloca Fanon (1983: 91), chegou preocupado em dar um sentido às coisas, querendo participar na criação do novo mundo, no entanto, seu desejo de realização é rejeitado e eis que se descobre objeto no meio de outros objetos.

A autoconsciência possível, nesse caso, é distorcida por se reconhecer a si mesmo diante do mundo branco e os embates dessa alma serão de tal maneira tempestuosos e tensos que Du Bois nos diz que esse corpo só não dilacera por um obstinado esforço – que esforço? O de tentar, a despeito da sistemática

interdição que lhe imputam, buscar alguma integralidade: “Duas almas, dois pensamentos, dois embates irreconciliáveis, dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por um obstinado esforço, de bipartir-se” (1998: 39). Além de evidenciar o contínuo debate que Du Bois estabeleceu com a dialética do senhor e do escravo hegeliana como método de formulação de um sentido de eu/*self*/subjetividade não alienado de si, tal esforço pela integridade entre as duas almas que habitam esse corpo negro e a sua integração à sociedade americana também demarcaria uma espécie de “primeiro momento” da sua proposição político-filosófica.

Essa subjetividade cindida, essa falsa autoconsciência pode dar lugar a uma “verdadeira autoconsciência”. A rejeição da falsa autoconsciência apenas se realizará historicamente quando as condições que inscrevem a negação do negro forem superadas (o racismo e o preconceito) e a supremacia branca (que é outra forma de falsa autoconsciência) for demolida. “A história do Negro americano é a história dessa luta [por reconhecimento] – este anseio por atingir a humanidade consciente, por fundir a sua dupla individualidade em um *eu* melhor e mais verdadeiro. [...] Este, então, é o propósito da sua luta em ser um *colaborador no reino da cultura*” (Du Bois, 1998 [1903]: 54; grifos nossos).

Contudo, o ideal de integração sofre dois duros golpes, a Grande Guerra (1914-1917) e o *crash* da bolsa de 1929 que culminaram, primeiro, em um questionamento generalizado do, aparentemente incontestável, progresso científico, ético e moral do mundo moderno e, segundo, no amplo empobrecimento da comunidade nacional americana. Desestabilizadores, ambos os processos, haveriam de abrir novamente a possibilidade de incorporar o negro, enquanto um segmento que deu uma contribuição à formação daquele estado nacional, no entanto, essa transição não ocorreu. A linha de cor permanece. Como resultado, a perspectiva da integração, seja no seu sentido, digamos, mais fenomenológico, como um movimento em direção à constituição de um “*eu* melhor e mais verdadeiro” e no seu sentido mais sociológico passa a ser interrogada por Du Bois, compelindo-o a adereçar sua proposição com outros predicados suplementares, não menos fundamentais.

A solidariedade almejada por Du Bois, esse sociólogo atento à permanência transfigurada das taxinomias raciais e à sua operatividade na economia política, será finalmente projetada para além das fronteiras da nação, entre uma comunidade racial transnacional - no seio da qual a África emergirá como um signo que tornará possível narrar essa ‘comunidade’ e que sua origem comum e re-humanizar o negro. Du Bois está criando uma perspectiva de memória longa, de um ponto de vista para além das formações nacionais. A constituição dessa

comunidade é possibilitada pela situação histórica, sabendo que a África tem dado, ao longo dos séculos, uma crucial contribuição ao mundo. A ideia de comunidade de longa memória, em Du Bois, deve-se salientar, não se assenta em nenhuma substância biológica, e sim na compreensão de como os povos criam identidades não substantivas, por um lado, por outro a base dessa memória é a situação em que esse povo se encontra, sabendo da diversidade interna ao negro e africano de origem e sem pensar tal comunidade essencialmente. Questionado sobre o quê, para ele, África significa¹⁸, pondera o sociólogo, estabelecendo um diálogo crítico com as suas formulações iniciais, ainda da transição do século XIX ao XX:

Eu haveria respondido à pergunta de modo simples: eu teria dito a “pátria” (fatherland) ou talvez melhor a “pátria mãe” (motherland) porque nasci no século em que as paredes da raça eram claras e retas; quando o mundo consistia de raças mutuamente exclusivas; e mesmo que as bordas pudessem ser borradas, não havia dúvida de definição e compreensão exata do *significado da palavra*. Um dos primeiros panfletos que escrevi em 1897 foi sobre “A Conservação das Raças”, onde estabeleci como o primeiro artigo de um credo racial proposto: “Acreditamos que o povo negro, como raça, tem uma contribuição a dar à civilização e a humanidade que nenhuma outra raça pode fazer”. Desde então, o conceito de *raça mudou tanto* e apresentou tantas contradições que, ao encarar a África, me pergunto: o que há entre nós que constitui um laço que eu posso sentir melhor do que explicar? [...] Mas uma coisa é certa e é o fato de que desde o século XV esses meus ancestrais e seus outros descendentes têm uma história comum, sofreram um desastre comum e têm uma longa memória. Os verdadeiros laços de herança entre os indivíduos desse grupo variam com os ancestrais que eles têm em comum e muitos outros: europeus e semitas, talvez mongóis, certamente índios americanos. Mas o vínculo físico é mínimo e o emblema de cor relativamente

18 Vale mencionar que, segundo Simon Gikand (2005), mais do que isso, a atenção de DuBois a aspectos relativos à arte e à estética foi, sobretudo, parte da busca por um meio pelo qual “o negro pudesse entrar na cultura da modernidade como um sujeito não alienado”. Nesse sentido, a própria África teria esse papel enquanto uma categoria estética, “DuBois parecia acreditar que na arte, e especialmente naquilo que via como a natureza essencialmente artística do africano, podia ser encontrada uma saída significativa para fora da clausura da racionalidade” - a de uma ideologia estética. “DuBois esforçou-se, especialmente nas primeiras obras, por estetizar a África. Foi apenas na sua estetização que o continente pôde ter valor para aqueles que dele estavam desligados. E assim, o africano entrou pela primeira vez na consciência de DuBois sob a forma de canção”.

Ver: GIKANDI, Simon. W. E. B. Du Bois and the Identity of Africa. *GEFAME Journal of African Studies*. University of Michigan Library. vol. 2, no. 1, 2005.

sem importância, *exceto como um emblema*; a verdadeira essência desse parentesco é sua *herança social de escravidão; a discriminação e o insulto; e essa herança une não apenas os filhos da África*, mas se estende pela Ásia amarela e pelos mares do sul. É essa unidade que me atrai para a África (Du Bois, 2007 [1940]: 59; grifos nossos).

É para *além das colinas*, a leste do Atlântico, para um lugar antes do Véu, na longa memória, que Du Bois lançará uma de suas preces¹⁹: “Escuta, ó Ilhas, estas Vozes de dentro do Véu, pois elas retratam o sofrimento mais humano do XX Ciclo daquele pobre Jesus que foi chamado o Cristo!” (Du Bois, 1920: 221) e erigirá um Hino aos Povos²⁰ suplicando a *divina humanidade*. É sob esses termos, que podemos observar em Du Bois, se não a presença acabada de um sujeito e/ou uma subjetividade diaspórica, certamente as condições e fundamentos para a sua emergência, primeiro como horizonte semântico para a constituição de um senso de pertencimento e identidade, posteriormente, como conceito e categoria de análise da experiência histórica e coletiva dos africanos e seus descendentes – em que as notas da partitura do futuro serão criadas²¹ nos ‘tambores falantes’ dos viajantes não mais cansados, “como a mais bela expressão da experiência humana nascida deste lado dos mares” (1998: 216).

O pensador afro-americano não apenas esteve entre os presentes da reunião da *African Association* ocorrida em Londres no ano de 1900, nomeada *Conferência Pan-Africana*, momento em que não só o termo é usado pela primeira vez, como a sua desinência, *pan-africanismo*, é por Du Bois popularizada (Dufoix, 2017: 200; Decraene, 1962: 14), mas, devido ao seu “prodigioso corpo de trabalho, que inclui novelas, poesia, peças, ensaios e estudos de história, sociologia e economia”, ele é claramente identificado como um dos principais arquitetos da construção dos estudos da diáspora africana (*african diaspora studies*) (Gomez, 2004: 177).

19 A última prece de Fanon, em *Pele Negra*, é para o corpo: “*Oh! corpo, faça de mim um homem que questione sempre!*” (1983: 190).

20 *A Hymn to the Peoples*. And hearing, seeing, knowing all, we cry: Save us, World-Spirit, from our lesser selves! Grant us that war and hatred cease, Reveal our souls in every race and hue! Help us, O Human God, in this Thy Truce, To make Humanity divine!

21 A apresentação de transcrições musicais sem letra na abertura dos ensaios em *Souls* expressa a concepção de Du Bois de que as melodias têm uma vida e carregam um valor que podem viajar pela longa memória desde a “avó de seu avô” (Carter-Enyi, 2018).

“The child sang it to his children and they to their children’s children, and so two hundred years it has travelled down to us and we sing it to our children, knowing as little as our fathers what its words may mean, but knowing well the meaning of its music” (Du Bois, 1998: 219).

Ver: CARTER-ENYI, Aaron. “Music More Ancient than Words”: W. E. B. Du Bois’s Theories on African Aurality. *Sounding Out!*, 2018.

Nesse sentido, Du Bois e muitos outros formuladores do pan-africanismo, tais como Carter G. Woodson, Alexander Crummell, Martin Delany e Edward Blyden, por meio de uma perspectiva, muitas vezes, genealógica, aproximaram a dispersão violenta da terra de origem, causada pelo tráfico de escravizados, e a experiência dos africanos escravizados no novo mundo à narrativa judaica da dispersão e exílio. A relação entre êxodo, sofrimento, memória coletiva e redenção se tornaram os elementos responsáveis por fornecer os primeiros recursos semânticos (narrativa comum) para a elaboração da identidade e da historicidade dos escravizados, possibilitando-os se conceber enquanto povo (Shepper-son, 1994; Edwards, 2001, 2003; Dufaix, 2017).

O fanonismo, ao formular o princípio *sociogênico* que insere os efeitos do colonialismo na constituição da análise da experiência vivida do negro, pode ser pensado como um momento de superação crítica da perspectiva anterior. Fanon também aposta alto na *consciência* que não só deve conduzir à luta anticolonial, mas à libertação do negro da sua própria negrura substancializada – novamente aqui o diálogo crítico com a dialética do senhor e do escravo hegeliana é tomado como método de formulação de um sentido de eu/self/subjetividade não alienada. A libertação deve ser ao mesmo tempo individual e social, política, material e psíquica, deve ser, em suas palavras, uma libertação total. O homem novo triunfará com a nação liberta, quando esta triunfar. A luta anticolonial é também a luta por essa libertação no campo psíquico, desarticulando as noções de sub-humanidade ou não humanidade naturalizadas e infiltradas na consciência do colonizado. O desprezo branco-colonial europeu é expulso de dentro de si, “liquida[ndo] todas as mentiras cravadas em seu corpo pela opressão” (Fanon, 1979: 266). Esse é o momento em que o negro e/ou africano construídos hetero-hierarquicamente com base em relações de saber/poder/diferença encontra a possibilidade de desconstruir as condições impostas de *outridade*, de *coisa*. Nesse sentido, desfazer-se da dupla determinação a que foi exposto, a da *cultura* colonialmente imposta (sobredeterminação) que ele internaliza por meio das representações que circulam no mundo colonial e a da *biologia*²², no contínuo da epidermização à genitalização²³. Aqui, na dialética especular de reconhecimento, “o olho não é apenas espelho, mas espelho retificador. O olho deve nos permitir corrigir os erros culturais” (1983: 164).

22 “Sempre me surpreendeu ver com que rapidez passa-se de ‘belo jovem negro’ ao ‘jovem potro garanhão’ (Fanon, 1983: 137).

23 Analisando um escrito da época, Fanon diz: “não mais se percebe o negro, mas um membro: o negro eclipsou-se. Tornou-se um pênis” (1983: 139).

A descoberta de sua própria humanidade introduz um abalo essencial no mundo e também a revolucionária segurança que o colonizado terá para o combate. Descendo aos verdadeiros infernos, à *zona do não ser*, o homem negro vai poder olhar²⁴ verdadeiramente para como se constitui todo esse conjunto de aberrações e violações de si, a usurpação de sua consciência, o adoecimento de sua gente – daí o privilégio tal como da segunda visão duboisiana²⁵, mas é com a coragem de quem encara essa descida, que ele poderá emergir livre da clausura na qual fora encerrado - o extraordinário, então, acontece²⁶ – emergir humano: “Há uma zona do não ser, uma região extremamente estéril e árida, uma rampa totalmente despojada de onde um autêntico nascimento pode advir. Na maioria dos casos o Negro não tem o privilégio de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos” (Fanon, 1983: 10). E para quê? Para a refundição total do seu mundo, com a exclusão irreversível do estatuto colonial, de suas “terras” e do seu pensamento, para reconstituir o mundo e a sua integridade psíquica e poder dar, finalmente, um sentido à vida vivida dos danados da Terra, porque no “regime colonial [...] viver não é de modo algum encarnar valores, inserir-se no desenvolvimento coerente e fecundo de um mundo. Viver é não morrer. Existir é manter a vida” (1979, p. 265).

A exigência fanoniana, como projeto histórico político e psíquico revolucionário, portanto, será a de estarem – os negros – no mundo plenos de humanidade, restabelecer a “consustancialidade do nós e do eu” (Fanon, 1979: 279), “por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de “homens novos”, em que “os últimos serão os primeiros” (1979: 26-27). Redescobrir sua humanidade significa reconhecer que sua vida – a

24 Aqui também o “olhar” se situa para além do que os olhos podem apreender, diz mais respeito à interpretação daquilo que a mente pode perceber por meio da sua constituição sócio-cultural. Aliás, a apreensão de como o negro é representado é parte do olhar como sistema perceptório amplo na dialética fanoniana do reconhecimento. Em PLMB (1983: 122-124), referindo-se aos periódicos ilustrados escritos por brancos e destinados às crianças brancas, mas devorados pelos jovens negros nas colônias, Fanon escreve: “E o Lobo, o Diabo, o Gênio Mau, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um negro, por um índio, e como há sempre identificação com o vencedor, [...] o jovem negro se identifica com o explorador, com o civilizador, com o Branco que traz [...] uma verdade toda branca”.

25 Entre as obras pessoais de Fanon, encontrava-se um exemplar de W. E. B. Du Bois: *Pan - Africanism and the liberation of Southern Africa*, de Edouard Glissant: *Les Indes poème de l'une et l'autre terre* e de C. L. R. James: *The black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. O catálogo das obras de Fanon pode ser acessado na página do *Centre National de Recherches Préhistoriques Anthropologiques et Historiques* (CNRPAH). Disponível em: <<http://www.cnrpah.org/images/catalogues/fanon.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2021.

26 “[...] só tenho uma solução: ignorar este drama absurdo que os outros criaram ao redor de mim, afastar estes dois polos que são igualmente inaceitáveis e, através de um particular humano tender para o universal. Quando o negro [...] desce, acontece algo de extraordinário” (1983: 161).

vida de todos – importa. O olhar branco colonial não mais o fulmina e o imobiliza, sua voz já não o petrifica, sua presença não perturba e não mais intimida.

“Não tenho o dever de ser isto nem aquilo [...] Descubro-me no mundo e me reconheço com um único direito: aquele de exigir do outro um comportamento humano” (Fanon, 1983: 187): esse projeto de humanização tem coerência e amplitude em Fanon que o estende para a tessitura da vida cotidiana, para os hospitais psiquiátricos onde a desumanização/despersonalização continuava. Fanon, em seus escritos, argumentou que a “integração dissolvente em um hospital psiquiátrico[...] abre caminho aos fantasmas da fragmentação corporal ou da erosão do ego” (Fanon *apud* Khalfa, 2020: 55), analisada também em *Pele Negra*. A luta anticolonial era também uma luta pela liberdade psiquiátrica porque não era somente “contra as forças inimigas como também contra os núcleos de desespero cristalizados no corpo do colonizado” (Fanon, 1979: 254). A loucura, como soube Fanon, é uma patologia da liberdade e a privação da liberdade é um dos resultados dramáticos da colonização que chega a privar o sujeito de sua própria consciência, de si mesmo.

Por isso, lemos os movimentos da antipsiquiatria nos trabalhos de Fanon, a sua formulação do hospital-dia era um projeto psiquiátrico político que fazia parte do projeto de libertação mais amplo. “A doença situa o doente num mundo em que sua liberdade, sua vontade e seus desejos são constantemente violados por obsessões, inibições, contra ordens e angústias” (Fanon *apud* Khalfa, 2020: 54). Como os contextos de referência culturalmente informados são violados no colonialismo, a psiquiatria deve ser uma prática política. Era esse o seu trabalho psicoterapêutico – a *socioterapia* como textura da vida cotidiana, no Hospital em Túnis: “reconstruir a personalidade e reconduzir o paciente a uma existência social o mais normal possível” (Khalfa, 2020: 38).

Para tanto, a construção de uma estrutura social era fator essencial na reconstrução da personalidade/subjetividade. Assim, a luta anticolonial era pela reconstrução nacional e pela reconstituição subjetiva, pela reestruturação da personalidade e da nação. A libertação, almejada e lutada por Fanon, tinha de ser total, dizer respeito a todas as dimensões da personalidade e da existência de homens e mulheres, à propriedade dos meios materiais para que a transformação radical da sociedade fosse possível (Fanon, 1979: 267).

Com base nas proposições de Fanon é possível tanto dar inteligibilidade aos processos de dominância impostos pelo colonialismo, com base na construção do outro enquanto *ausência* de similaridade quanto vislumbrar e/ou construir as saídas, no sentido de reler, ou reinterpretar, a experiência dos descendentes de africanos no novo mundo. Por tais razões, Fanon também pode ser lido

como operador prático dos diferentes sentidos que o conceito de diáspora africana, em germinação à época²⁷, está adquirindo, uma vez que a emancipação é o caminho para a realização da liberdade: a identidade dos *condenados da Terra* não dependeria apenas da superação da exploração econômica, ela também depende da desracialização da experiência humana que tem como protagonista, a partir daquele momento, os africanos e negros. Dito de outra forma, em Fanon encontramos, por um lado, a possibilidade de analisar as lutas negras para além da concorrência econômica ao enfatizar que a luta política gera transfigurações no âmbito da cultura vernácula negra americana e, por outro lado, a ideia de que há um momento fundacional, individual e coletivo, em que o negro apreende a si mesmo e ao mundo de um outro modo. Tal momento, para ele, faz nascer a esperança e, ao mesmo tempo, impõe um recuo ao universo racista.

Já Stuart Hall, para nos aproximarmos das metáforas que utiliza para pensar as transformações, sejam sociais, econômicas, culturais ou teóricas, não necessariamente estabelece uma posição de superação em relação às fases anteriores. A ideia de “ruptura” deu lugar à metáfora política do *deslocamento*, principalmente aqueles, segundo Hall, capazes de deslocar relações de poder. Assim, o crítico cultural trabalharia com, ao menos, as três seguintes tradições de pensamento, a fim de oferecer uma nova agenda para a política cultural e, sobretudo, novos parâmetros para se pensar a constituição dessa subjetividade negra.

A primeira diz respeito às proposições e às críticas pós-estruturalistas de Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida acerca do sujeito/identidade centrada e de Édouard Glissant em torno do conceito de cultura como um sistema hermético e fechado (Flor, 2020). A segunda se refere às formulações de Frantz Fanon, às suas críticas relacionadas à relação entre modernidade e colonialismo, aos problemas ontológicos e existenciais decorrentes dessa relação colonial e, cabe sublinhar, ao conceito de “racialização” e, por fim, às contribuições de Du Bois, ao frisar, recontextualizando a emblemática proposição, de que o problema do século XXI é o da *linha da diferença*. É trabalhando com essa multiplicidade que emergiria uma posição de novo tipo, melhor dizendo, um devir – o sujeito afro-diaspórico.

Hall não mais se restringiria a tornar inteligível os limites do reducionismo econômico classista e o historicismo ontológico enquanto possibilidade de liberação da clausura posta pela hierarquia racial, que conduz à exploração econômica, desumanizando o africano e o negro. Em meio a sua ampla

27 Ver: DUFOIX, S. Next Year in Ethiopia: Blacks in the Jewish Mirror. In: *The dispersion: a history of the word diaspora*, Brill Leiden/Edition, 2017.

e complexa discussão sobre a natureza da *diferença*, a disseminação do signo linguístico e a *différance*, que torna inteligível a instabilidade inerente à produção do significado, Hall tem argumentado que os regimes racializados de representação – as epistemes impostas pelo Ocidente – podem ser deslocadas. Assim, ele investiria na *desconstrução*, a princípio, da polaridade *West/the rest*. Posição que, posteriormente, viria a comportar-se não só como metodologia entre os seus trabalhos como também um dos seus mais importantes e declarados projetos políticos. Isto é, o *método desconstrutivista* não circunscreve só a distinção explícita entre *West/rest*. As soluções teóricas elaboradas por Hall já não mais contentam-se, por exemplo, com as estratégias de oposição e/ou inversão elaboradas pelos movimentos anticoloniais e antirracistas históricos. Não se trata mais de tão só dar voz aos oprimidos, mas de descolonizar a própria imaginação e a maneira de pensar. Segue-se, nesse sentido, que a natureza da crítica social não deva mais restringir-se apenas à luta anticolonialista. Exige-se agora outra atitude.

Muito dessa outra atitude, supomos, encontra-se sob os dois seguintes termos. Diferentemente de seus antecessores, que estabeleceram um diálogo crítico com a dialética do senhor e do escravo de Hegel, a aproximação de Hall com o pós-estruturalismo não fez dele, necessariamente, um pós-hegeliano, contudo, possivelmente seja razoável dizer que tal relação o colocou em uma outra direção. Isto é, a dialética hegeliana não só estabelece um sujeito humanista, como seu jogo de negação e recíproco reconhecimento é, necessariamente, um movimento reativo. Em oposição a essas ideias, Hall investiria no conceito de “diferença” e o afirma como a base de um pensamento não hegeliano. A afirmação da diferença significa, portanto, uma profunda problematização da noção da ideia de unidade e identidade, o “nós” e “eu” que emergem da dialética do reconhecimento de Hegel. São por essa e outras razões²⁸, que Hall veio a trabalhar com “posições de identidade/identificação” e “experiência”.

O segundo termo sobre o qual assenta-se essa outra atitude é a mobilização da raça, ou melhor, a racialização como um tropo significante. Trabalhar raça como significante flutuante significa dizer que a relação entre o conjunto de características supostamente naturais, competentes e próprias a cada grupo é inscrita por meio da cadeia de equivalência entre significantes que o tropo da raça outorga relacionar e fixar. E, certamente, nenhuma outra cadeia de equivalências, estabelecida no seio da política cultural negra, ao menos desde o final

28 Ver: HALL, S. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates, Critical Studies. *Mass Communication*, v. 2, n. 2, 1985, pp. 91-114.

do século XIX, ocupou tanto a atenção de Hall (2017 [1994]) do que o *triângulo fatídico* entre raça, etnia e nação – para usar a síntese por ele mesmo formulada.

Apoiado na relação entre esses termos, Hall (2017 [1994]) articulava uma crítica severa aos signos e às linguagens nacionalistas que acompanharam a política cultural negra. Segundo o autor, embora não se reconheça, de forma clara, o legado da modernidade euroamericana, esta tem determinado de forma contundente a maneira pela qual as ideias de “nação” e de “nacionalidade” são entendidas no interior do discurso político negro. Mais particularmente, esse legado tem provocado um intenso investimento de energia para o estabelecimento de uma identidade fixa e substantiva. Esta identidade invariavelmente é a premissa de um eu racial pensante, socializado e unificado com outras almas aparentadas. Tal conformação é normalmente encontrada dentro das fronteiras fortificadas do Estado-nação, o único capaz de fazer coincidir os seus limites com as fronteiras do grupo étnico, garantindo a sua continuidade por meio de solidariedades políticas, nesse sentido, racializadas.

É com essas preocupações teórico-metodológicas, políticas e ontológicas no seu horizonte que Hall, enfim, evoca o conceito de diáspora africana como capaz de oferecer uma alternativa de outro tipo para a negação racial. A diáspora emerge para Hall como uma categoria de análise e como marco de uma experiência coletiva e particular. Tal perspectiva e posição aparece de maneira mais acentuada em duas produções biográficas acerca da vida e da obra de Hall, a saber, *Stuart Hall Project*, documentário dirigido por John Akomfrah, exibido em 2013, destacando o seu papel como um dos fundadores da *New Left* e dos *English Cultural Studies*, e a famosa entrevista oferecida a Kuan-Hsing Chen (1996), intitulada *A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall*. Cabe chamar a atenção para um trecho em particular dessa entrevista:

Depois que meus pais morreram, ficou mais fácil estabelecer uma nova relação com a nova Jamaica que emergiu nos anos 70. Esta não era a Jamaica onde eu tinha crescido. Por exemplo, tinha se tornado culturalmente uma sociedade negra, uma sociedade pós-escravocrata e pós-colonial, enquanto que eu havia vivido lá no final da era colonial. Portanto, pude negociá-la como um “estrangeiro familiar”. Paradoxalmente, eu tinha a mesma relação com a Inglaterra. Tendo sido preparado pela educação colonial, eu conhecia a Inglaterra de dentro. Mas não sou nem nunca serei um inglês. Conheço intimamente os dois lugares, mas já não pertencço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma chegada sempre adiada (Hall, 2003: 415).

Nota-se que, para Hall, a experiência diaspórica é uma condição irresoluta entre dois mundos, que (re)enquadra o modo como se concebe a identidade cultural e a subjetividade negra. Hall apresenta, de forma sistemática, o modo como concebe o conceito de “diáspora africana” e as suas implicações teóricas em dois textos seminais. O primeiro, publicado originalmente em 1990, chamado *Identidade cultural e diáspora* (2006); e o segundo, *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior* (2003 [1999]). Entretanto, salvo engano, já em 1976, Hall publica, encomendado pela Unesco, seu primeiro texto, *Africa is Alive and Well and Living in the Diaspora*²⁹, no qual evoca o conceito. De acordo com o autor (Hall, 2006 [1990], 2017 [1994], 2003 [1999]), o conceito se mostra apto a rejeitar formas de pertencimento, identidade ou modelos culturais fixos ou substantivos. Investir nesses modelos significa ser convidado implicitamente a retomar os parâmetros normativos e/ou as alternativas políticas, agora classificados como racializados, que constituíram, simultaneamente, o projeto moderno e o mundo colonial.

O conceito de “diáspora africana” é, então, tomado pelo intelectual como recurso teórico-metodológico e como perspectiva fecunda para um pensamento antiessencialista, antinacionalista, crítico da modernidade e orientado para a disseminação. Havemos de ressaltar que, nessa perspectiva, a África não é aquela de um passado mítico essencial ou “um ponto de referência antropológico fixo”, tampouco a África contemporânea, mas sim a África que vive na diáspora, “reforjada na fornalha do painel colonial, [como] o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada [...] É a ‘África’ que tem tornado pronunciável a [raça], enquanto condição social e cultural de nossa existência” (Hall, 2003b[1999]: 41).

Ao situar a diferença como problema do século XXI, Stuart Hall nos fornece uma síntese das interações do significado de raça, como forma racializada de apreender o mundo e o deslocamento da *linha de cor* de Du Bois, que forneceu o modelo de ação social para se lutar contra as injustiças sociais e superar a dupla consciência, bem como um deslocamento em relação a Fanon, tanto ao operacionalizar a experiência vivida do negro, não apenas na chave da ruptura revolucionária, mas na construção de um regime de representação com base na experiência negra, em sua pluralidade. Assim, é na desconstrução da percepção sensorial racializada, que informa o circuito da produção da cultura

29 *A África está viva e bem e vivendo na Diáspora*. Tal texto, segundo a *Stuart Hall Foundation*, hospedada em Londres/Inglaterra, presente no documento que sumariza a produção bibliográfica do pensador, foi apresentado, mas não publicado, no UNESCO Seminar on “Social Structure, Revolutionary Change, and Culture in Southern Africa,” Maputo, Mozambique, 1976.

contemporânea, que se encontra a alternativa de construção de novas possibilidades de estar no mundo. Nesse sentido, e sem nenhuma garantia, é que tornar-se uma diáspora africana coloca-se como uma alternativa viável para dar uma nova inteligibilidade para o passado e possibilidade generativa de futuro.

Referências:

- ALTHUSSER, Lenin. *Lenin and philosophy and other essays*. London, New Left Books, 1971.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth e TIFFIN, Helen. *Post-Colonial Studies: the key concepts*. Routledge, 2007 [2000].
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002 [1994].
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo, Editora Boitempo, 2019.
- DECRAENE, Philippe. *O Pan-Africanismo*. São Paulo, Difusão europeia do livro, 1962.
- DU BOIS, W. E. B. *As Almas da gente negra*. S/E, 1998 [1903].
- . *Darkwater: voices from within the vell*. Harcourt, Brace and Howe, 1920.
- . The Negro mind reaches out; In: LOCKE, Alain. *The New Negro: Voices of Harlem Renaissance*. Simon&Schuster, 1925 [1924].
- . *Dusk of Dawn: an essay toward an autobiography of a race concept*. Oxford University Press, 2007 [1940].
- DUFOIX, Stéphane. *The disperson: a history of the word diaspora*. Brill Liden/Edition, 2017.
- EDWARDS, Brent Hayes. The uses of diaspora. In: *Social Text*, v. 19, 2001, pp. 45-75.
- . *The practice of diaspora: literature, translation, and rise of black internationalism*. Harvard University Press, 2003.
- FANON, Frantz. *Carta ao Ministro Residente, Governador-Geral da Argélia* (1956).
Diponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/fanon/1969/defesa/05.htm>>.
Acesso em: 08 fev. 2021.
- . Racismo e Cultura. In: *Em defesa da revolução Africana*. 1. ed. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1969.
- . *Os Condenados da Terra*. 1. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- . *Em defesa da revolução Africana*. 2. ed. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1980.
- . *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro, Fator, 1983.
- . *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia, EDUFBA, 2008 [1952].
- . *Alienação e Liberdade. Escritos Psiquiátricos*. São Paulo, UBU Editora, 2020.
- FLOR, C. G. *Diáspora Africana: por uma crítica transnacional da política cultural negra*. São Paulo. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp/Marília. 2020.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo, Editora 34, 2002.

- _____. *Entre campos: Nações, Culturas e Fascínio da Raça*. São Paulo, Anablume, 2004.
- GOMEZ, Michael. Of Du Bois and Diaspora: the challenge of African American Studies. In: *Journal of black studies*, v. 35, 2004, pp. 175-194.
- GOODING-WILLIAMS, Robert. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- GORDON, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and THE Human Sciences*. New York and London, Routledge New York and London, 1995.
- _____. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- _____. *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*. New York, Fordham University Press, 2015.
- GRAMSCI, Antonio. *Selections from the prison notebooks*. London, Lawrence & Wishart, 1971.
- HALL, Stuart. Race, articulation and societies structured in dominance. In: *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris, UNESCO, 1980, pp. 305-45.
- _____. Que “negro” é esse na cultura popular negra? In: SOVIK, L. (Ed). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003 [1992].
- _____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Lamparina, 2015 [1992].
- _____. *The fateful triangle: race, ethnicity, nation*. Cambridge, Harvard University Press, 2017 [1994].
- _____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Ed). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Editora Vozes, 2014 [1996].
- _____. O papel da representação. In: ITUASSU, Arthur (Ed). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro, Editora Puc Rio, 2016 [1997].
- _____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, L. (Ed). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Rio de Janeiro, Editora UFMG, 2003b [1999].
- KHALFA, Jean. Introdução. In: FANON, F. *Alienação e Liberdade. Escritos Psiquiátricos*. São Paulo, UBU Editora, 2020.
- PITTMAN, John P. Double Consciousness. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness/>>. Acesso em: 08 fev. 2021.
- REX, John. *Race relations in sociological theory*. London, Weidenfeld & Nicholson, 1970.
- _____. *Race, colonialism and the city*. London, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- SHAPPERSON, George. African Diaspora: Concept and Context. In: HARRIS, Joseph. (Ed). *Global dimensions of the African Diaspora*, Howard University Press, 1994.
- SILVÉRIO, Valter Roberto; HASANI, E.; COSTA, O. F. Racismo acadêmico e formação das ciências sociais na américa: W. E. B. Du Bois e a interseccionalidade entre ciência e política. In: *Revista da ABPN*, v. 12, n. 32, 2020, pp. 333-366.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom towards the human, after man, its overrepresentation - an argument. *The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

YOUNG, Robert J. C. *White Mythologies: Writing History and the West*. Londres, Routledge, 2004 [1990].

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

FLOR, Cauê Gomes; KAWAKAMI, Érica Aparecida e SILVÉRIO, Valter Roberto. Tornar-se sujeito afro-diaspórico: *working with* Du Bois, Fanon e Stuart Hall. Contemporânea – *Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1289-1322.

Artigos





A questão racial na Universidade Federal do ABC: um debate apoiado nos concursos docentes¹

Regimeire Oliveira Maciel²

Resumo: As ações afirmativas alteraram, de forma significativa, a percepção dos estudos sobre desigualdades e racismo no Brasil, sobretudo no tocante à elaboração de políticas públicas. Isso resulta de uma profunda pressão do movimento negro, a datar do fim da segunda metade da década de 1990, para a adoção de políticas específicas para a população negra. No campo educacional, por exemplo, a implantação dessas políticas nas universidades públicas foi decisiva para o início de um processo, ainda a ser consolidado, de democratização desse espaço, tanto do ponto de vista da ampliação da participação de estudantes negros(as), quanto das transformações ocorridas no âmbito das estruturas acadêmicas. Essa realidade foi ponto de de início para a aprovação da Lei n. 12.990/2014, que prevê a reserva de vagas para pessoas negras no serviço público. Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo analisar alguns aspectos da implantação da reserva de vagas prevista pela Lei n. 12.990/2014 na Universidade Federal do ABC (UFABC), no período de 2015 a 2019. Para tanto, analisaremos os editais dos concursos públicos publicados pela universidade no período em questão. Para contextualizar a discussão em torno do cumprimento da lei, retomamos aspectos gerais do processo de criação da disciplina Estudos Étnico-Raciais em 2014

¹ Este artigo parte de algumas discussões apresentadas em dois Encontros Anuais da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS).

² Centro de Engenharia, Modelagem e Ciências Sociais Aplicadas - Universidade Federal do ABC – Brasil - regimeiremaciel@yahoo.com.br

e a realização de concurso docente para a contratação de quatro especialistas para a área de Relações Étnico-Raciais no ano de 2016, na UFABC.

Palavras-chaves: ações afirmativas; cotas raciais; cotas no serviço público

The racial issue at the Federal University of ABC region: a debate over the faculty position exams

Abstract: *The assertive actions have changed significantly the perception of inequality and racism research in Brazil, especially about the elaboration of public policies. This is the result of a deep pressure of the black movement, since the end of the second half of the nineties, for the adoption of specific policies for the black population. In the educational field, for example, the implementation of these policies in public universities was decisive for the beginning of the process, that will still be consolidated, of the democratization of this area, both from the point of view of extending the participation of black students, as well as the transformations that have taken place in the context of the academic structures. This reality was the starting point for the approval of the Law n. 12.990/2014, which provides the reservation of job positions for black people in the public service. In this sense, the current academic study aims to analyze some aspects of the implementation of the reservation of faculty positions by Law n. 12.990/2014, in the Federal University of ABC (UFABC), in the period from 2015 to 2019. To this end, we will analyze the documents of the job offer for university professor published by the university during the period in question. To contextualize the discussion around law enforcement, we resumed general aspects of the process of creating the ethnic-racial studies course in 2014 and faculty position exams to hire four experts in the area of Ethnic-Racial Relations in 2016 in the UFABC.*

Keywords: *affirmative actions; racial quotas, quotas in the public service*

1 – INTRODUÇÃO

As políticas de ação afirmativa constituem, atualmente, o principal mecanismo de combate às desigualdades provocadas e ampliadas pelo racismo contra a população negra. Com atuação em universidades e em órgãos das esferas pública e privada, essas ações têm revelado um grande potencial não apenas para a intensificação das discussões específicas sobre as relações étnico-raciais no país, mas também para a consolidação de novas práticas no tocante à transformação da própria dinâmica social.

Ancoradas em princípios como igualdade de oportunidades, tais medidas visam equiparar, para grupos subalternizados, o tratamento dispensado por instituições públicas e privadas no tocante ao acesso a direitos, principalmente. E, por causa disso, o principal elemento motivador para a sua reivindicação é a existência e o reconhecimento de variados tipos de discriminação enquanto eixos fundantes das desigualdades. Nesse sentido, a definição dos seus objetivos e de suas estratégias de implantação leva em consideração aspectos como os indicadores de desigualdade, as ações históricas de denúncia e combate ao racismo por parte da população negra e a não referência às categorias étnico-raciais no processo de implantação de políticas públicas, entre outros aspectos. Conceitualmente, portanto, as ações afirmativas podem ser compreendidas como um conjunto de medidas que reconhecem a existência de discriminações estruturais, procurando combater os seus efeitos e permitir às vítimas tratamento equânime em diversas esferas da vida social.

Entre as muitas faces adquiridas pelas medidas de ação afirmativa ao longo do seu desenvolvimento no Brasil, destacam-se as cotas para estudantes negros(as) nas universidades. Implantadas, a partir de 2003, em instituições estaduais, federais e municipais, as cotas raciais foram se diferenciando como consequência da combinação de critérios como renda, pertencimento étnico-racial, origem escolar etc.

De modo geral, as políticas de ação afirmativa ganham visibilidade no cenário brasileiro a partir da década de 1990. Pautadas inicialmente por organizações ligadas ao movimento negro nacional, elas adquirem características que, de um lado, tem a ver com a dinâmica das relações raciais brasileiras e com as formas de reivindicação adotadas por esse movimento e, de outro lado, ligam-se à configuração adquirida por meio da sua apropriação por parte dos órgãos governamentais.

A Marcha Zumbi contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida, realizada em Brasília, no ano de 1995, e a Conferência Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, ocorrida em Durban, na África do Sul, em 2001, possibilitaram uma série de mobilizações em torno de pautas históricas do ativismo antirracista que contribuíram para se pensar a emergência e a consolidação das ações afirmativas no Brasil. A responsabilidade do Brasil, enquanto país signatário da Conferência de Durban, em promover ações de prevenção e combate à discriminação racial, e a exigência da Marcha Zumbi para que o estado brasileiro adotasse políticas de combate às desigualdades enfrentadas pela população negra abriram caminhos decisivos nesse sentido. Dessa marcha, por exemplo, resultou a criação de um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI),

sediado no Ministério da Justiça, que iniciou a sistematização de medidas com essa finalidade³.

No entanto, há de se ressaltar que o caráter assumido pelas lutas das diversas organizações negras a partir do final da década de 1970 foi fundamental para as mudanças que começaram a se processar na década de 1990. De uma maneira geral, podemos afirmar que as ações de militantes e de pesquisadores, nesse período, permitiram a denúncia do racismo e dos seus mecanismos de dissimulação, como o mito da democracia racial, além de exigir o reposicionamento do estado brasileiro em relação às desigualdades produzidas em função da raça. Segundo Gomes (2007: 99):

É na década de 80, no processo de abertura política e redemocratização da sociedade que assistimos uma nova forma de atuação política de negros e negras brasileiros. Esses passaram a atuar ativamente por meio dos novos movimentos sociais, sobretudo os de caráter identitário trazendo um outro conjunto de problematizações e novas formas de atuação e reivindicação política. O Movimento Negro indaga a exclusividade do enfoque sobre a classe social presente nas reivindicações e denúncias da luta dos movimentos sociais da época. As suas reivindicações assumem um caráter muito mais profundo: indagam o estado, a esquerda brasileira e os movimentos sociais sobre o seu posicionamento neutro e omissivo diante da centralidade da raça na formação do país. O Movimento Negro reivindica que a questão racial deveria ser compreendida como uma forma de opressão e exploração estruturante das relações sociais e econômicas brasileiras, acirrada pelo capitalismo e pela desigualdade social.

A síntese desse processo até os anos de 1990, segundo a mesma autora, desemboca na fase em que:

[...] a luta passa a focalizar uma intervenção política que caminha em duas direções: a denúncia da postura de neutralidade do Estado frente a desigualdade racial, reivindicando-lhe a adoção de políticas de ação afirmativa e a intervenção no interior do próprio Estado mediante a inserção de quadros políticos e intelectuais nas administrações municipais e estaduais de caráter progressista e no próprio governo federal (Gomes, 2007: 99-100).

3 O GTI foi composto por representantes do movimento negro e representantes do Estado e suas ações foram divididas em 16 áreas temáticas, envolvendo questões como educação, comunicação, mulheres negras, saúde, racismo e violência etc.

Assim, o reconhecimento da existência do racismo e da sua capacidade de colocar a população negra em níveis desvantajosos impulsionou a elaboração de políticas públicas específicas para esse segmento da população. E, decisivamente, é a compreensão do racismo em uma dimensão institucional que tem tornado mais visíveis os aspectos sobre os quais atuam essas políticas. Jaccoud (2008: 140) sintetiza essa relação afirmando que “o racismo institucional se instaura no cotidiano organizacional, inclusive na implementação efetiva de políticas públicas, gerando de forma ampla, mesmo que difusa, desigualdades e iniquidades”. Para além das manifestações individuais, o racismo, nessa perspectiva, tem grande alcance e compromete parte significativa da dinâmica das instituições. A mesma autora prossegue afirmando que:

[...] as políticas universais têm se revelado insuficientes face ao objetivo de enfrentar a discriminação e a desigualdade racial. A presença do racismo, do preconceito e da discriminação racial como práticas sociais, aliadas à existência do racismo institucional, representam um obstáculo à redução daquelas desigualdades, obstáculo este que só poderá ser vencido com a mobilização de esforços de cunho específico (Jaccoud, 2008: 141).

Assim, se as políticas públicas universais não têm escapado à atuação do racismo institucional, são as políticas consideradas focalizadas, as ações afirmativas, que tentam abarcar as demandas da população negra brasileira nas últimas décadas. Diferentemente das políticas públicas convencionais, estas medidas apontam a urgência na solução de questões ignoradas ou timidamente tratadas pela sociedade brasileira. O Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), instituído em 1995 pelo governo federal, define tais políticas da seguinte forma:

Ações afirmativas são medidas especiais e temporárias, tomadas ou determinadas pelo Estado, espontânea ou compulsoriamente, com o objetivo de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidades e tratamento, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e de outros. Portanto, as ações afirmativas visam combater os efeitos acumulados em virtude das discriminações ocorridas no passado (Siss, 2003: 148).

Portanto, as ações afirmativas aparecem, nesse contexto, como políticas públicas específicas voltadas à superação de desigualdades social e racialmente instituídas, agindo, sobretudo, nas lacunas deixadas pelas políticas universalistas. Como medidas especiais e temporárias, elas não podem ser tomadas

como substitutas de tais políticas, mas como medidas que contribuem para a expansão das políticas públicas no que tange ao combate às desigualdades experimentadas pela população negra à medida que oferecem indicadores para a redefinição dos seus princípios norteadores.

Na tentativa de sintetizar os aspectos destacados anteriormente, ressaltamos que as reflexões deste trabalho partem de uma perspectiva que pode ser resumida em dois aspectos que se entrelaçam. O primeiro se encontra no reconhecimento da existência do racismo, e da sua capacidade de colocar a população negra em níveis desvantajosos, como principal motivação para a elaboração de políticas públicas específicas para esse segmento da população brasileira. É a compreensão do racismo em uma dimensão institucional que tem tornado mais visíveis os aspectos sobre os quais atuam políticas como as chamadas ações afirmativas.

O segundo aspecto está no entendimento de que as políticas de ações afirmativas constituem, atualmente, o principal mecanismo de combate às desigualdades provocadas pelo racismo. Com atuação em universidades e em alguns órgãos das esferas pública e privada, essas ações têm revelado um grande potencial não apenas para intensificar as discussões específicas sobre as relações étnico-raciais no país, mas também para a consolidação de novas práticas no tocante à transformação da própria dinâmica social.

Considera-se, assim, que as ações afirmativas têm operado na chave do reconhecimento da diferença, e suas implicações na construção de desigualdades, e na promoção de condições para que se alcance o mínimo de igualdade. Silvério (2004: 43), ao pensar nas características da sociedade brasileira, diz que a passagem da ideia de nação mestiça e racialmente democrática para a de nação multirracial:

[...] de um lado, implica a necessidade de reconhecer as diferenças étnico/raciais como constitutivas e perenes na construção da nação brasileira e, de outro lado, equacionar no âmbito econômico, jurídico e político a universalização da cidadania com base naquelas diferenças inatas e/ou construídas socialmente que, no entanto, continuam a gerar discriminações negativas que, por seu turno, geram injustiças econômicas e simbólicas (Silvério, 2004: 43).

Assim, é possível encarar o racismo como ponto de partida e ponto de chegada para a análise dos fundamentos e das repercussões das ações afirmativas no Brasil. Neste texto, ao tomar o caso de uma instituição pública federal para análise, consideramos, sobretudo, as desigualdades enquanto dimensões diretamente relacionadas à atuação desse fenômeno. Compartilhamos, assim, da compreensão de Lima (2010) quando esta autora afirma que a consolidação e a efetivação do debate sobre ações afirmativas têm as desigualdades que marcam

a estrutura social brasileira como elementos fundamentais. À semelhança de Lima (2010), portanto, encaramos o racismo e seus desdobramentos como elemento motivador das ações afirmativas no Brasil e, com isso, torna-se imprescindível sustentar as discussões sobre o alcance e as transformações provocadas por tais medidas à luz dessa reflexão central.

Dessa forma, este trabalho tem como objetivo principal analisar alguns aspectos da implantação da reserva de vagas prevista na Lei n. 12.990/2014 na Universidade Federal do ABC (UFABC), no período de 2015 a 2019. Antes, porém, para contextualizar a discussão em torno do cumprimento das ações afirmativas nos concursos docentes, situamos alguns processos que, na nossa avaliação, indicam uma relativa incorporação da questão racial na UFABC: a criação da disciplina Estudos Étnico-Raciais, em 2014, e a realização de um concurso docente para a contratação de quatro especialistas para a área de Relações Étnico-Raciais no ano de 2016.

Alguns trabalhos que buscaram entender os fundamentos e os impactos das ações afirmativas, como Silva (2003), Lima (2010), Santos (2013), além daqueles que abordam essas políticas na instituição universitária analisada como o de Silva et al. (2012) são referências para nossas reflexões. A discussão sobre a implantação da Lei n. 12.990/2014, foco deste artigo, é feita tomando as informações dos editais de concursos docentes na UFABC de 2015 a 2019. A intenção foi identificar mecanismos que nos ajudam a pensar nos obstáculos à efetivação da reserva de vagas. Para a discussão contextual acerca da questão racial na UFABC – a criação da disciplina Estudos Étnico-raciais e a realização do concurso docente n. 145/2016 para a área de relações étnico-raciais – consideramos as entrevistas realizadas com os dois professores proponentes da disciplina e integrantes do grupo de trabalho responsável pela formatação do concurso, além de documentos e matérias publicadas na época.

Daqui em diante, o texto está organizado da seguinte forma: a seção dois em que discutimos a questão racial na UFABC; a seção três em que apresentamos os dados e as reflexões sobre os concursos docentes da UFABC entre 2015 e 2019; e uma quarta seção em que fazemos uma conclusão preliminar considerando o objetivo geral do texto.

2 – A QUESTÃO RACIAL NA UFABC

Algumas análises sobre políticas de ação afirmativa no ensino superior concentram-se, atualmente, nos impactos causados por tais políticas dentro e fora das instituições. Ao analisarem as cotas na Universidade Federal da Bahia no período de 2004 a 2012, Santos e Queiroz (2013: 65) concluem:

Contrariando as expectativas pessimistas sobre as políticas de reserva de vagas para estudantes negros, indígenas e oriundos do sistema público de ensino, assim como argumentos veiculados em diversos espaços midiáticos, os dados aqui analisados dão conta de uma realidade bastante animadora, confirmando outros estudos que encontraram resultados similares em outros contextos [...].

Como a modalidade de política de ação afirmativa que mais se destacou, as cotas raciais, inegavelmente, têm transformado a realidade das instituições de ensino superior do país. Do ponto de vista quantitativo, por exemplo, desde a adoção dessas políticas, a ampliação da presença de estudantes negros(as) tem sido significativa. No período de 2012 a 2014, as vagas para negros e indígenas passaram de 13.392 no primeiro ano analisado para 43.613 no segundo (Daflon *et al.*, 2014). Em 2018, as vagas reservadas já eram 123.083 (Freitas *et al.*, 2020)⁴. Além das alterações nos indicadores de presença de estudantes de escola pública e negros(as), a adoção de políticas de ação afirmativa têm impulsionado alterações nas instituições que, a princípio, decorrem dos próprios objetivos dessas políticas. Por exemplo, ao discutir as transformações no âmbito das próprias universidades, Silva (2003) indica que uma maior presença de grupos historicamente impedidos de estar no ensino superior deve estimular o questionamento de teorias e metodologias que sustentam a produção de conhecimentos e assim ampliar e alterar o campo de visão que orientam atividades acadêmicas e científicas.

A UFABC, ponto de partida para as nossas reflexões, apresenta uma realidade peculiar no que diz respeito à implementação de políticas com recorte racial. Constituída em 2006, a universidade conta com um projeto pedagógico interdisciplinar, e o início das suas atividades deixou evidente a urgência com que se encarava a criação da primeira universidade pública na região do ABC.⁵ Para Silva, Pinezi e Zimerman (2012: 151), entretanto:

As motivações políticas e sociais que inspiraram a proposta de criação da nova universidade não encontraram igual ressonância nos documentos

4 Vale destacar que, nos dados de 2018, o levantamento considera 8 categorias para designar as vagas reservadas: (1) alunos de escola pública; (2) alunos de escola pública autodeclarados pretos, pardos ou indígenas; (3) alunos de escola pública com deficiência; (4) alunos de escola pública com deficiência autodeclarados pretos, pardos ou indígenas; (5) alunos de escola pública de baixa renda; (6) alunos de escola pública de baixa renda autodeclarados pretos, pardos ou indígenas; (7) alunos de escola pública com deficiência e de baixa renda; (8) alunos de escola pública de baixa renda, com deficiência e autodeclarados pretos, pardos ou indígenas.

5 Ver “Ações afirmativas e inclusão regional: a experiência da Universidade Federal do ABC”, de Silva, Pinezi e Zirmeman, 2012.

oficiais da instituição. Nos seus primeiros anos de atividade, as referências à inclusão social e à parceria com setores da sociedade civil (empresários, trabalhadores e poder público) ocupam papel secundário nos textos produzidos pela UFABC.

Continuando, os autores afirmam:

Afora a referência ao comprometimento da universidade com ações voltadas para a inclusão social, não há no projeto pedagógico da UFABC nenhuma menção explícita às ações afirmativas a serem praticadas para assegurar a efetiva representação dos diversos segmentos da sociedade brasileira no seu quadro discente. Tampouco há uma elaboração conceitual das políticas afirmativas a serem desenvolvidas pela universidade (Silva, Pinezi, Zimmerman 2012: 151).

Para os autores, apesar das referências diretas às ações de inclusão social no projeto pedagógico da universidade, as posturas assumidas inicialmente não contemplaram a necessidade de ampliação das políticas de ações afirmativas presentes no acesso para garantir, por exemplo, a efetiva permanência dos(as) estudantes beneficiários das cotas.

No Projeto Pedagógico Institucional (PPI), de fevereiro de 2006, acerca desse aspecto, consta a seguinte referência:

a criação da UFABC está inserida num programa federal de expansão da Universidade pública que pretende promover a inclusão de segmentos sociais até agora ausentes ou com muito pouca participação, gerando condições para finalmente suprimir a herança maldita da escravidão e unir a sociedade brasileira. A UFABC está comprometida com ações voltadas para a inclusão social, que tenham por objetivo assegurar que todos os segmentos da sociedade estejam nela representados. Essas ações não se esgotam no âmbito do processo de admissão com sistema de cotas de corte socioeconômico e racial, que está em discussão no Congresso Nacional. O processo pedagógico deve repudiar a postura elitizante em favor da integração social do estudante, levando-o a se debruçar sobre a História para compreender o mundo em que vivemos numa perspectiva pluralista (UFABC, 2006) .

Em 2017, a universidade realizou uma revisão de seu PPI e destacou alguns aspectos diretamente relacionadas às cotas com recorte étnico-racial:

Em relação à reserva de vagas de caráter étnico-racial, a lógica adotada pela Política de Ação Afirmativa da UFABC é a do incentivo à entrada de cidadãos

negros e indígenas na universidade, que irá contribuir para aumentar quantitativa e qualitativamente a presença destes grupos com diploma de ensino superior no Brasil, assim como para inseri-los mais efetivamente no mercado de trabalho qualificado. Além disso, o processo de inclusão social é visto como uma oportunidade de desenvolvimento de talentos que usualmente não teriam acesso ao ensino superior (UFABC, 2017).

Nos dois documentos mencionados, é possível verificar que a UFABC contempla formalmente, desde o princípio, a questão da inclusão de segmentos socialmente desfavorecidos. Entretanto, o que não consta nos documentos da instituição são algumas das demandas atreladas ao processo de reivindicação de ações afirmativas para a população negra, como a necessidade de alterações curriculares para inserção de temáticas relacionadas a esta população.

Apesar das indicações insuficientes nos documentos institucionais no que diz respeito aos desdobramentos das políticas de acesso com foco na questão racial, há algumas situações que nos permitem olhar a questão de outro modo. Nesse sentido, vale discutir alguns pontos do concurso docente, regido pelo edital n. 145/2016, voltado para a contratação de quatro especialistas em relações étnico-raciais.

O concurso em questão tem como antecedente a criação da disciplina denominada Estudos Étnico-Raciais, no Bacharelado em Ciências e Humanidades (BCH), em 2014⁶. Segundo o professor Muryatan Santana Barbosa⁷, até 2014, não havia nos currículos dos cursos da UFABC referências diretas à temática étnico-racial.

Eu entrei aqui e percebi que a questão étnico-racial – e quando eu digo isso eu estou me referindo à questão do negro brasileiro, da população negra – era muito pouco tratada; praticamente não havia nada sobre o tema, em 2014. Havia só uma disciplina, identidade e cultura que, digamos, tangenciava esse debate maior e nela havia umas aulas, na época, em que os professores tratavam da cultura negra [...].

6 Em 2017, Estudos Étnico-raciais também se tornou obrigatória na Licenciatura em Matemática. No mesmo ano, esse curso aprovou a disciplina Seminários de Modalidades Diversas em Educação Matemática, a fim de atender a demanda pelo estudo de questões relacionadas à Etnomatemática. Em 2019, com a criação das Licenciaturas em Ciências e Humanidades e em Ciências Naturais e Exatas, a disciplina Estudos Étnico-raciais também foi aprovada como obrigatória na grade desses dois cursos.

7 Professor do curso de Relações Internacionais da UFABC. Entrevista realizada em 21 de agosto de 2018.

Nessa época, segundo o entrevistado, foi iniciada uma mobilização para alteração desse quadro:

Eu e o Paris [Yeros] resolvemos fazer um abaixo-assinado pela contratação de professores e professoras negras e pela inclusão da temática étnico-racial no currículo do BCH. Então esse documento foi assinado por cerca de trinta professores da casa e já levantava as duas questões; e foi o abaixo-assinado que de fato começou esse movimento maior; começou a botar para frente essa temática aqui dentro [...] E após isso, nós aproveitamos o momento de reformulação do projeto do BCH para colocar a questão do porque não criar uma disciplina sobre estudos étnico-raciais [...].

Sobre a ausência da temática e a criação da disciplina, o professor Paris Yeros⁸ concorda com a menção anterior e segue afirmando que:

As disciplinas do BCH tratavam a questão racial de forma bastante abstrata, dentro do marco do multiculturalismo; então, existia uma lacuna [...] Propusemos essa disciplina do BCH no momento de revisão do projeto pedagógico [...] No caminho, nos ocorreu que era necessário propor uma matéria específica porque esse conteúdo não estava tendo atendimento pela matéria que já existia.

Sobre a condução específica do processo, o mesmo professor destaca:

Na hora de botar para discussão, não houve nenhuma resistência [...]. Não houve resistência, mas também não houve uma grande discussão a favor; passou fácil e rápido [...]. No entanto, não havia previsão na universidade de contratar professores e professoras para essa matéria.

O que parece estar sinalizado nas falas iniciais nos dois professores entrevistados é algo semelhante ao que já encontramos no texto do projeto pedagógico da UFABC, no sentido de que, de uma forma ou de outra, há apoio institucional à inserção de elementos relativos à questão étnico-racial, mas se faz necessária mobilização específica para a concretização desse apoio. O processo de criação da disciplina Estudos Étnico-raciais, mesmo não enfrentando resistência formal e política, apresenta uma característica que poderíamos denominar de institucionalização parcial; isto significa que por conta de um contexto nacional, que exige a adoção de medidas semelhantes, não se encontra, nos últimos

8 Professor Paris Yeros, professor do curso de Relações Internacionais e também entrevistado para este trabalho. Entrevista realizada em 22 de agosto de 2018.

tempos, resistência à proposição e ao encaminhamento de parte dessas demandas. No entanto, medidas mais consistentes que garantiriam a sua continuidade e ampliação tendem a enfrentar entraves institucionais.

Porém, a forma como foi proposta e aprovada a disciplina em questão revela não só os aspectos dessa limitação, mas também deixa bastante evidente os ajustes necessários para que os objetivos da mesma fossem alcançados e para que fossem tomadas medidas distante da lógica de incorporação parcial, acima mencionada. Na ementa final do curso, constam as seguintes indicações:

a disciplina visa oferecer aos discentes uma síntese do conhecimento atual sobre os estudos étnico-raciais, visando atender as Leis 10.639-03 e 11.645-08⁹, assim como as demais diretrizes posteriores do MEC, que versam sobre a necessidade de cursos específicos que discutam a questão étnico-racial no Brasil. Em particular, em relação à importância da história e cultura afro-brasileira e indígena¹⁰.

Ao referenciar esses objetivos, a instituição evidencia duas coisas: a necessidade de dar um lugar diferente à produção acadêmica sobre a questão racial brasileira, destacando inclusive a contribuição de intelectuais negros(as), além de demandar a contratação de especialistas para trabalharem temas como o racismo e a formação do mundo atlântico; o escravismo brasileiro; o mito da democracia racial no Brasil; desigualdades raciais no Brasil; o movimento negro; o movimento indígena; Pan-Africanismo e relações Brasil-África etc.¹¹

Tem-se, com isso, o terreno preparado para o processo que mais repercutiu no que diz respeito às políticas relacionadas à questão racial na UFABC: o concurso docente apelidado de 4x4¹². Este concurso teve como objetivo preencher quatro vagas no quadro do Centro de Engenharia, Modelagem e Ciências Sociais Aplicadas (CECS). A área do concurso era Relações Étnico-raciais e

9 A Lei n. 10.639/2003, alterada pela Lei n. 11.645/2008, obriga as redes pública e privada de educação básica a incluírem o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira e indígena nos seus currículos. O processo de regulamentação da lei, com a formatação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais, recomenda que as instituições de ensino superior adotem as mesmas alterações exigidas pela Lei (CNE/CP Parecer 3/2004; CNE/CP Resolução 1/2004).

10 Ementa da disciplina Estudos Étnico-raciais (Bacharelado em Ciências e Humanidades/UFABC). Disponível em: <http://prograd.ufabc.edu.br/doc/ppedagogico_2015_bch_apartado_ementario_obrigatorias.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2021.

11 Temas que integram a ementa da disciplina, que contempla autores(as) como Kabengele Munanga, Sueli Carneiro, Manuela Carneiro da Cunha, Nei Lopes etc.

12 Esta denominação, que relacionava as vagas aos quatro cursos, foi dada pelo professor Annibal Hetem Júnior, à época diretor do Centro de Engenharia, Modelagem e Ciências Sociais Aplicadas (CECS), centro que encaminhou formalmente a realização do concurso.

contava com quatro subáreas que correspondiam a cada um dos bacharelados da área de humanidades existentes na instituição: Desigualdades de Raça, Gênero e Renda (Curso de Ciências Econômicas); Relações Étnico-Raciais e Políticas Públicas (Curso de Políticas Públicas); Diáspora Negra, Direitos Humanos e Racismo (Curso de Relações Internacionais); Dinâmicas Socioterritoriais e Relações Étnico-Raciais (Curso de Planejamento Territorial). O edital n. 145/2016, que regia o referido concurso, foi publicado em 21 de junho de 2016 e as provas aconteceram nos dias 28, 29 e 30 de novembro e 01 e 02 de dezembro de 2016.

Mesmo que essa seja a ação com mais notoriedade, as mobilizações para realização do concurso não estiveram descoladas das outras ações empreendidas para a ampliação da questão racial no interior da UFABC. A tentativa era provocar a elaboração de medidas para consolidar a institucionalização da temática sinalizada na criação da universidade. Para isso, os professores que se envolveram diretamente com essas iniciativas – Muryatan Santana Barbosa e Paris Yeros – contaram com o empenho dos alunos, sobretudo, alunos(as) negros(as) organizados(as) em um coletivo interno. Nesse sentido, Muryatan Santana Barbosa destaca: “nós, nessa época, já conversávamos com o Coletivo Vozes¹³ sobre essas questões e eles nos apoiaram imediatamente nessa ação para ampliar a temática étnico-racial aqui na UFABC; e nisso ocorreu a ideia do edital, do 4x4”.

Aprofundando o olhar sobre o referido concurso, como vimos até aqui, algumas especificidades contidas no desenho do edital contribuíram para o sucesso da ação. Para Muryatan Santana Barbosa:

o que facilitou foi que era um edital pensado em subáreas. Os cursos encaminhariam a contratação do seu professor conforme as subáreas que eles próprios estariam montando. Então claro que isso ajudou [...]. Em alguns cursos, a questão étnico-racial ficou vinculada a outras formas de desigualdade, outras questões correlatas [...], mas eles tinham liberdade para isso. Essa era a proposta mesmo: envolvê-los na construção do edital, por um lado e, por outro, incentivar a criação de disciplinas sobre questão étnico-racial dentro dos cursos com as quais esses profissionais futuramente pudessem trabalhar [...]. Aproveitar-se-ia o momento de reforma dos cursos específicos para incluir disciplinas que tratassem da questão étnico-racial e aí cada curso criou a seu modo.

13 O Coletivo Negro Vozes é uma entidade que reúne estudantes negros(as) dos diversos cursos da universidade. O coletivo desenvolve ações envolvendo as questões de raça, gênero e sexualidade, principalmente. Segundo o entrevistado, o grupo teve atuação importante na articulação interna para encaminhamento do concurso ao participar ativamente das negociações junto à gestão da universidade.

Sobre essa divisão das vagas, o entrevistado complementa dizendo que a intenção era assegurar que cada curso da área de humanas abrisse uma vaga para área de relações raciais, pois com quatro vagas seria possível cumprir também a Lei n. 12.990/2014.

Com isso, podemos inferir que o concurso em questão contemplou diretamente, pelo menos, duas demandas: a inserção institucional de Relações Étnico-Raciais como área de estudo – por meio do incentivo à criação de disciplinas específicas sobre a temática e da contratação de especialistas – e o atendimento da Lei n. 12.990/2014, que obriga a destinação de 20% das vagas para negros(as) nos concursos públicos da esfera federal sempre que o número de vagas oferecidas no concurso público for igual ou superior a três.

Ainda sobre os desafios e potencialidades da construção do concurso, Paris Yeros destaca que foi preciso “[...] juntar os cursos em uma ação inédita; construir consenso, compromisso, esperando que o 4x4 servisse como exemplo para editais posteriores na universidade e talvez em outras universidades”.

Nesse sentido, o contexto da adoção de políticas institucionais com recorte racial na UFABC, de forma semelhante ao processo de reivindicação e implantação das políticas de ação afirmativa, apresenta características que, a princípio, nos ajudam a pensar em repercussões imediatas e repercussões potenciais. Como medidas institucionais, as ações na UFABC dizem mais do que aparentam. O concurso regido pelo edital n. 145/2016 possibilitou a explicitação de diferentes forças.

No campo das forças contrárias que atuaram em torno da realização do processo, há de se destacar o movimento iniciado externamente para a sua não conclusão. Dois fatos ilustram essas forças. Um deles foi uma publicação do blog do jornalista Reinaldo Azevedo, no dia 13 de julho de 2016, que continha uma dura crítica ao concurso.¹⁴ O outro fato foram as críticas ao concurso feitas pela Confederação Israelita do Brasil (CONIB) que não aceitava a ideia de que o sionismo seria um regime racista, como indicado no item “Conexões da branquidade e dos regimes racistas: apartheid, nazismo, sionismo”, um dos conteúdos do concurso¹⁵. A crítica teve impactos internamente e demandou dos setores envolvidos com o concurso ações imediatas para garantir a sua viabilidade, já

14 A matéria fez referência ao ponto “Conexões da branquidade e dos regimes racistas: apartheid, nazismo, sionismo”, da subárea “Diáspora Negra, Direitos Humanos e Racismo”. Para o jornalista, o regime sionista não pode ser considerado um regime racista. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/atencao-na-universidade-federal-do-abc-nao-ha-diferenca-entre-nacionalismo-judaico-e-nazismo/>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

15 Na época, um jornal da região do ABC paulista destacou a polêmica. Disponível em: <<https://www.dgabc.com.br/Noticia/1993645/edital-gera-polemica-entre-alunos-e-reitoria-da-ufabc>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

que a Conib chegou a exigir o cancelamento do edital junto ao Ministério da Educação. O professor Paris Yeros, no trecho a seguir, resumiu os desdobramentos desse movimento:

A reitoria fez uma intervenção no concurso e tirou o sionismo dos pontos; [...] então dezenas de alunos chegaram à reitoria e o reitor se comprometeu em manter o concurso e finalizar essa obra. Então a mobilização dos alunos foi importante; nós tínhamos consciência que existia uma aliança entre docentes e discentes; felizmente já existia o [Coletivo] Vozes [...] e nos dois campi havia mobilização.

À época, os professores Paris Yeros e Muryatan Santana Barbosa, enquanto membros do grupo de trabalho constituído para planejar o concurso, divulgaram uma nota em que justificaram a articulação temática e criticaram a atitude da gestão da UFABC ao retirar o termo sionismo do edital. Assim, argumentam:

O ponto do edital referente ao estudo comparativo de regimes racistas (4.3.1.4), incluindo apartheid, nazismo e sionismo, se refere a um corpo de pesquisa já estabelecido e a um dos assuntos que mais preocupou a Assembleia Geral da ONU, resultando na Resolução n. 3379/1975 que tipificou a opressão do povo palestino como racismo. A resolução foi anulada em 1991, porém o assunto continua a polarizar, como o fez na III Conferência sobre o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada na cidade de Durban em 2001. O ponto do edital não pressupõe que formas de governo e ideologias são iguais em suas características, dinâmicas e consequências. Ele exige que candidatos tenham domínio sobre esses estudos comparativos. É possível e necessário debater livremente sobre o assunto e a forma como ele foi colocado no edital, porém não cabe a uma Reitoria decretar o que é ou não é apropriado no estudo das relações étnico-raciais. Tal intervenção fere gravemente a liberdade acadêmica e cria um precedente perigoso.¹⁶

Entretanto, apesar dos acontecimentos destacados até aqui, é necessário mencionar que havia um entendimento de que o concurso gozava de uma

16 Trecho retirado do documento “Carta aberta à Comunidade Acadêmica em relação ao Edital n. 145/2016. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2016/07/18/em-defesa-da-liberdade-academica/>>. Acesso em 05 jan. 2021. Após reunião realizada no dia 19/07/2016, a reitoria divulgou nota dizendo que “todos os presentes se mostraram esclarecidos quanto às questões apresentadas acerca do assunto do edital, e manifestaram-se, por unanimidade, favoráveis à manutenção do edital retificado”. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2016/07/universidade-federal-do-abc-sofre-polemica-desnecessaria-diz-professor/>>. Acesso em 05 jan. 2021.

legitimidade mais ampla. Os dois professores entrevistados apresentam algumas reflexões nesse sentido:

A existência das leis n. 10.639/2003, n. 11.645/2008, n. 12.711/2012 e n. 12.990/2014 ajudaram a gente no debate porque dava a entender que era uma questão legal, que bem ou mal tinha que ser resolvida; que não era só uma questão de ponto de vista, mas que era algo importante do ponto de vista legal (Muryatan Santana Barbosa).

Havia um amadurecimento, havia uma capilarização na sociedade, uma consciência promovida pelo movimento negro, há décadas, de que esse assunto teria que ser tratado diretamente e que teria que ter profissionais pra isso; que teria que ter uma mudança no quadro, na composição étnico-racial do corpo docente. Então tudo isso já tinha colocado o problema e nós apenas o colocamos na mesa e criamos as alianças necessárias para fazer isso dar certo (Paris Yeros).

Do ponto de vista legal, considerando as legislações aprovadas a partir do início dos anos 2000 no país sobre os aspectos ligados à questão étnico-racial, e da legitimidade da luta empreendida pelo movimento negro brasileiro, a questão proposta na UFABC tinha amplo respaldo. No entanto, isso não tinha sido suficiente para que a universidade, antes de 2014, oito anos após a sua fundação já com políticas de ação afirmativa no acesso, ampliasse tais medidas no sentido de promover alterações curriculares e valorizar a área dos estudos sobre relações étnico-raciais, por exemplo. Nesse sentido, a atuação dos estudantes e docentes envolvidos nesse processo demandou da instituição o reconhecimento da questão étnico-racial como área de estudos a ser considerada tanto no processo de organização curricular quanto na contratação docente. Podemos dizer, de modo geral, que esses objetivos atendem ao que diversos(as) pesquisadores(as) têm demandado nos últimos anos no tocante à questão racial Silva (2003: 50), por exemplo, ao se perguntar sobre a importância da igualdade racial para a produção de conhecimento, argumenta:

Se a diversidade étnico-racial e a pluralidade das formas de viver e de pensar a vida, o mundo, as relações entre as pessoas, entre elas e o ambiente em que vivem, está tornando-se realmente central nas preocupações e objetivos da universidade, há que se buscar e/ou criar teorias que ajudem a abordar perspectivas distintas, que permitam fazer a crítica daquelas que desconsideram ou eliminam as diferenças. Neste âmbito, os problemas de pesquisa são construídos tendo em conta o contexto da diversidade, com ênfase nas

dimensões históricas, identitárias, culturais, sociais, e de lutas dos grupos com quem se vai ou que se vai pesquisar. E claro está que as questões de pesquisa se encontram fortemente vinculadas a este contexto. As investigações por elas orientadas tratarão de encontrar as melhores evidências, apontando, entretanto, as limitações que ainda se tem para produzir conhecimentos na perspectiva da diversidade étnico-racial, da pluralidade cultural, da igualdade de direitos, da equidade social.

3 – OS CONCURSOS DOCENTES NA UFABC E A LEI N. 12.990/2014

Os antecedentes destacados anteriormente constituem fonte importante para o problema que nos dispomos a enfrentar neste texto: a execução da Lei n. 12.990/2014 na UFABC. Aprovada em 2014, esta legislação prevê que 20% das vagas em concursos para cargos efetivos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União para pessoas autodeclaradas negras, de acordo com as classificações de raça/cor da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística¹⁷.

Após a sua promulgação em junho de 2014, a referida lei foi alvo de diferentes debates, sobretudo sobre as condições para sua operacionalização. A Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) emitiu, em 2015, a Nota Técnica 43, na qual faz considerações em torno dos questionamentos recebidos relativos às dificuldades de execução da Lei n. 12.990/2014. No documento mencionado, diversos tipos de demandas são identificadas e respondidas pelo órgão. Duas delas estão relacionadas à quantidade e ao fracionamento das vagas, como se observa nos trechos a seguir:

Deve-se observar que integram o total das vagas disponibilizadas aquelas previstas em editais cuja quantidade está abaixo do mínimo para aplicação da reserva de vagas, o que corresponde, em grande parte, aos editais dos concursos em universidades e institutos federais (Brasil, 2015: 03).

17 A Lei de cotas raciais nos concursos públicas está prevista no Art. 39, § 2º, da Lei n. 12.888/2010 (Estatuto da Igualdade Racial), que diz: Art. 39: “o poder público promoverá ações que assegurem a igualdade de oportunidades no mercado de trabalho para a população negra, inclusive mediante a implementação de medidas visando à promoção da igualdade nas contratações do setor público e o incentivo à adoção de medidas similares nas empresas e organizações privadas”. Seguindo, § 2º: “as ações visando a promover a igualdade de oportunidades na esfera da administração pública far-se-ão por meio de normas estabelecidas ou a serem estabelecidas em legislação específica e em seus regulamentos”.

Não é possível que os dispositivos que regulam os concursos públicos, os editais, prevejam o fracionamento das vagas ofertadas no concurso. O percentual deve ser aplicado ao total das vagas ofertadas, as quais não devem ser consideradas de forma individual, pois essa fragmentação não se justifica legalmente (Brasil, 2015: 06).

A questão do fracionamento das vagas diz respeito à interpretação equivocada acerca do texto da Lei, contido no parágrafo 1º, determinando que “a reserva de vagas será aplicada sempre que o número de vagas oferecidas no concurso público for igual ou superior a 3 (três)”. Com essa indicação, exclui-se a possibilidade de o cálculo para definição da reserva levar em conta as vagas de uma área de forma isolada, no caso de certames com vagas para diferentes setores.

Entretanto, a primeira citação da nota da SEPIR está mais diretamente relacionada ao aspecto que queremos discutir levando em conta a experiência da UFABC: a definição da quantidade de vagas de cada concurso/edital. Essa dimensão é importante por conta do elemento apontado anteriormente sobre como deve ocorrer a reserva para candidatos(as) negros(as). A UFABC, como destacado na seção anterior, conta com ações diversas que ilustram um processo de institucionalização da questão racial internamente. No entanto, ao se analisar especificamente a aplicação da Lei n. 12.990/2014, nota-se um descompasso em relação às suas exigências. No período de 2015 a 2019, diversos concursos foram realizados sem que houvesse a garantia de reserva de vagas para candidatos(as) negros(as). Nesse período, foram publicados 137 editais para contratação efetiva (121 processos encerrados e 16 em andamento)¹⁸, mas em apenas 3 processos foi prevista a reserva de vagas: o concurso regido pelo edital n. 145/2016, discutido na seção anterior, o edital n. 227/2016 e o concurso ainda em andamento regido pelo edital n. 121/2019. A Tabela 1 reproduz as informações contidas no site da UFABC sobre a distribuição de vagas em concursos que poderiam, a princípio, garantir a reserva de vagas, considerando a fragmentação por área. A Tabela 2 mostra a distribuição da reserva de vagas para pessoas negras no edital n. 227/2016, que tinha um total de 32 vagas¹⁹. Em 2017 e 2018, não foram realizados concursos docentes com mais de duas vagas para uma determinada área na UFABC.²⁰

18 Situação identificada até a conclusão deste texto em abril de 2020.

19 Esse edital foi lançado como um “edital guarda-chuva” e as áreas específicas foram organizando os certames em diversas datas posteriores.

20 Em 2018, foram realizados três concursos para a área de Física. Seguindo o critério adotado aqui para destaque, não o contabilizamos por terem sido publicados em datas distintas.

TABELA 1: CONCURSOS DOCENTES POR ÁREA - UFABC

ÁREA	Nº DO EDITAL	DATA DO EDITAL	QTDE DE VAGAS
Engenharia Ambiental e Urbana	210/2015	10 de dezembro de 2015	01
	213/2015	10 de dezembro de 2015	01
	214/2015	10 de dezembro de 2015	01
	215/2015	10 de dezembro de 2015	01
	216/2015	10 de dezembro de 2015	01
	217/2015	10 de dezembro de 2015	01
	218/2015	10 de dezembro de 2015	01
	219/2015	10 de dezembro de 2015	01
	220/2015	10 de dezembro de 2015	01
Filosofia	203/2015	10 de dezembro de 2015	01
	204/2015	10 de dezembro de 2015	01
	205/2015	10 de dezembro de 2015	01
Relações Internacionais	142/2015	09 de outubro de 2015.	01
	144/2015	09 de outubro de 2015.	01
	147/2015	09 de outubro de 2015.	01
Engenharia Biomédica	211/2015	10 de dezembro de 2015	01
	212/2015;	10 de dezembro de 2015	01
	221/2015	10 de dezembro de 2015	01
	222/2015	10 de dezembro de 2015	01
Economia	004/2016	14 de janeiro de 2016	01
	005/2016	14 de janeiro de 2016	01
	007/2016	14 de janeiro de 2016	01
Ciência da Computação	186/2016	26 de agosto de 2016	01
	187/2016	26 de agosto de 2016	01
	189/2016	26 de agosto de 2016	01
	190/2016	26 de agosto de 2016	01
Física	220/2016	30 de agosto de 2016	01
	221/2016	30 de agosto de 2016	02
	222/2016	30 de agosto de 2016	01
	224/2016	30 de agosto de 2016	02
	225/2016	30 de agosto de 2016	02
	226/2016	30 de agosto de 2016	02
Biotecnologia	074/2019	29 de julho de 2019.	01
	075/2019	29 de julho de 2019.	01
	076/2019	29 de julho de 2019.	01
	077/2019	29 de julho de 2019.	01
	078/2019	29 de julho de 2019.	01
	079/2019	29 de julho de 2019.	01

TABELA 2: DISTRIBUIÇÃO DAS VAGAS RESERVADAS NO EDITAL N. 227/2016

ÁREAS/SUB-ÁREAS	NÚMERO DE CANDIDATOS(AS) NEGROS(AS) INSCRITOS(AS)	CLASSIFICAÇÃO CANDIDATOS(AS) NEGROS(AS)
Ciências Biológicas/Zoologia de Invertebrados	5	Um candidato negro ficou em 2º lugar
Matemática aplicada/Análise Numérica-Optimização	sem inscritos	-
Matemática aplicada/Biomatemática	sem inscritos	-
Matemática aplicada/Física matemática	1	Sem candidatos(as) negros(as) classificados(as)
Matemática aplicada/Estatística	1	Sem candidatos(as) negros(as) classificados(as)
Matemática aplicada/Sistemas dinâmicos	1	Sem candidatos(as) negros(as) classificados(as)
Matemática/Álgebra	1	Sem candidatos(as) negros(as) classificados(as)
Matemática/Análise	1	Sem candidatos(as) negros(as) classificados(as)
Matemática/Geometria - Topologia	sem inscritos	-
Engenharia Biomédica/Hemodinâmica e Fenômenos de Transporte para sistemas biológicos	2	Sem candidatos(as) negros(as) classificados(as)
Interdisciplinar/Epistemologia de gênero	11	Sem candidatos(as) negros(as) classificados(as)

As informações contidas na tabela 1 são muito objetivas para que se identifique uma certa *falta de cuidado* na organização das vagas dos concursos destacados. A questão que, de forma aparentemente simples, se coloca é: como se decide, por exemplo, disponibilizar 9 vagas para uma determinada área em 9 editais diferentes, inviabilizando assim a reserva de vagas? A UFABC, entretanto, não está sozinha ao proceder desse modo. Em 2015, o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) foi obrigado, por decisão judicial, a cancelar e a republicar um concurso público para contratação docente devido às imprecisões acerca da reserva de vagas para candidatos(as) negro(as) e pessoas com deficiência. A ação foi movida pela Defensoria Pública da União que entendeu que o órgão fracionou as

vagas por área e localidade e não garantiu plenamente as reservas previstas na Lei n. 12.990/2014²¹.

A tabela 2, por sua vez, na qual constam exemplos de um concurso docente com reserva de vagas para negros(as), suscita um outro conjunto de questionamentos. O primeiro deles é sobre o porquê a reserva de vagas foi aplicada, em sua maioria, a uma mesma área. Nos editais consultados, não consta a informação sobre o procedimento adotado para essa escolha. Com isso, pode-se supor que ao não adotar procedimentos como sorteios públicos para definir o local de aplicação da reserva não se garante transparência aos processos.

Segundo, o número baixo de inscritos ou a ausência de candidatos(as) na área em que a reserva ocorreu podem indicar, inicialmente, a existência de um número reduzido de pessoas qualificadas academicamente na área em questão. Nesse sentido, vale lembrar um estudo pioneiro sobre as desigualdades raciais nas universidades. Realizado no início dos debates sobre cotas raciais para estudantes negros(as), o levantamento feito por Queiroz (2004) já apontava que esse segmento da população estava, em sua maioria, nos cursos considerados de baixo prestígio social. A ausência de acompanhamento mais amplo sobre essas políticas e seus impactos nos últimos anos não nos permite discutir alterações nessa leitura. Isto é, formandos negros(as) podem ainda estar concentrados em determinadas áreas. O ponto é: as instituições podem estar contando com o não preenchimento das vagas destinadas às pessoas negras se elas ocorrerem em áreas de conhecimento específicas? Mesmo que os dados trazidos não nos permitam ir mais longe nessa reflexão, os registros apresentados sobre a experiência da UFABC sugerem, de certo modo, interpretações que podem ser lidas como uma inclinação institucional para o não cumprimento da Lei n. 12.990/2014.

Ainda sobre os procedimentos para execução da lei de cotas nos concursos para professores(as), umas das mais recentes contribuições está em Mello e Resende (2019: 20), que analisaram um total de 3.000 editais de concursos docentes nas 63 universidades federais entre 2014 e 2018 e destacaram que é urgente um “[...] amplo debate acerca da padronização de procedimentos relativos aos concursos públicos para docentes das UFs, de maneira a efetivamente alcançar o percentual de 20% de reserva de vagas para negras/os legalmente previsto”.

21 O concurso foi regido pelo Edital n. 002, de 29/12/2014, retificado pelo Edital n. 03, de 15/01/2015. A decisão judicial está. Disponível em: <http://www.consultaesic.cgu.gov.br/busca/dados/lists/pedido/attachments/484078/resposta_pedido_processo%203631-17.2015.4.01.3700.pdf>. Acesso em:

Nossa tendência é concordar com a conclusão dos autores supracitados. Entretanto, há de se considerar que as inconsistências em torno da execução da lei de cotas nos concursos docentes podem ser pensadas também à luz do processo mais amplo de proposição e implantação das políticas de ações afirmativas no contexto brasileiro. De um ponto de vista geral, as cotas no serviço público também são uma resposta às demandas do ativismo antirracista, constituindo uma espécie de ampliação do processo de instauração das cotas no acesso ao ensino superior e compartilhando com estas pressupostos e expectativas como a questão do enfrentamento do racismo institucional.

O ponto fundamental parece ser, no entanto, a produção de alguns mecanismos que dificultam a operacionalização e a efetivação da legislação em vigor. Alguns trabalhos concluem suas reflexões nesse sentido. Bulhões e Arruda (2020) falam da necessidade de um conjunto de reformulações para que a lei seja efetivamente cumprida. Mello e Resende (2020), ao analisar o caso das universidades, indicam que é necessário tomar providências diante do número excessivo de vagas em que não se garantiu a reserva de vagas para candidatos(as) negros(as).

Essas considerações sobre os concursos docentes e a reserva de vagas nos fazem recordar que, ainda no contexto das justificativas das cotas raciais no acesso ao ensino superior, Carvalho (2006) tomava os concursos docentes como uma zona em que não predomina a impessoalidade. Ao contrário, pois para além do desempenho acadêmico, segundo o autor, ainda contam nessa equação a política acadêmica, com suas pressões, e as redes de relações, representada pelas linhas de pesquisa e filiação teórica.

Assim, de modo específico, a adoção de cotas nos concursos docentes, mesmo prevista em lei, ainda dependerá da correlação de forças existente no interior de cada instituição. Não basta estar inclinado a adotar políticas voltadas à chamada questão racial. No caso estudado, a institucionalização de algumas políticas com recorte racial não tem sido suficiente para que se cumpra a Lei n. 12.990/2014. A forma de organização dos concursos destacados nas tabelas 1 e 2, considerando editais com as mesmas datas, voltados para as mesmas áreas, mas cada um indicando uma quantidade de vagas inferior àquela sobre a qual é possível aplicar a reserva, além da concentração da reserva em áreas específicas, ilustra bem o que os debates de ordem técnica têm chamado de tentativas de burlar a lei em questão.

4 – CONCLUSÃO

As ações afirmativas, especialmente a modalidade cotas raciais, têm possibilitado percepções específicas sobre a questão racial brasileira no interior de

diversas instituições sociais. No acesso ao ensino superior, por exemplo, podemos dizer que as cotas raciais explicitam exigências pela valorização de diferentes referenciais para a produção acadêmica. Nessa perspectiva, pode-se atender a essas demandas construindo diretrizes curriculares comprometidas com a revisão dos saberes existentes e a inserção de outros que possam ter sido historicamente negligenciados. Por sua vez, as alterações nos projetos pedagógicos das universidades não devem ser feitas de modo a encerrar a questão em si mesma. Quando ocorrerem, tais medidas poderão potencializar o tratamento consistente dos temas ligados à realidade da população negra no Brasil. Assim, além de dar *status* diferenciado a essa dimensão, espera-se que seja estimulada e ampliada a formação de profissionais, das mais variadas áreas acadêmicas, na perspectiva da chamada educação para as relações étnico-raciais.

Nesse sentido, a discussão dos processos para contratação docente na UFABC, considerando o contexto de inserção da questão racial na instituição, levamos a destacar duas questões. A primeira é que os acontecimentos e ações que levaram à realização do concurso docente edital n. 145/2016 para especialistas na área de relações étnico-raciais dialogam com a necessidade histórica de políticas de ação afirmativa para a população negra no Brasil. Com isso, estamos dizendo que as ações na instituição resultam de um acúmulo de lutas nacionais que foram empreendidas em diferentes frentes para denunciar o racismo e combater seus efeitos, tomando como instrumento fundamental a adoção de políticas públicas com recorte racial. No entanto, é preciso reconhecer também que medidas como o concurso 4x4 não são conseqüências diretas da dinâmica assumida pelas cotas raciais no interior da própria instituição. Do ponto de vista político, é possível assumir que a conjuntura que possibilitou a proposição e a realização de um concurso dessa natureza se liga à dinâmica assumida pelas cotas raciais, mas não como um resultado natural ou um desdobramento automático dessas políticas. Foram necessárias outras medidas no sentido de questionar inclusive o compromisso institucional com a questão. Em resumo, não basta existir a obrigatoriedade legal. É necessário também entender e desmontar alguns arranjos institucionais que travam o avanço da política. Isso parece ter ocorrido no caso do concurso 4x4, aqui tomado para exemplificar uma das formas como a questão racial tem sido tratada na UFABC.

A segunda questão diz respeito diretamente à relação entre concursos docentes e a reserva de vagas prevista pela Lei n. 12.990/2014 na UFABC. Com base nos elementos destacados no texto, podemos inferir que um importante desafio é a transparência nos processos de construção dos editais, já que, no caso da UFABC, a fragmentação de vagas não permite o cumprimento da

recomendação legal. Mesmo que se conte com a ação de grupos e sujeitos comprometidos com a materialização de políticas com recorte étnico-racial internamente, no processo da aplicação da Lei n. 12.990/2014, ainda se encontra uma lógica que esbarra nas resistências históricas às políticas de ação afirmativa, quase sempre ligadas à incapacidade de reconhecimento do racismo como processo que impossibilita um tratamento igualitário para pessoas negras. Com isso, estamos sugerindo que as decisões sobre a operacionalização da Lei em questão não atendem às suas exigências porque ainda, no interior das universidades, há a construção de mecanismos para não enfrentar o racismo institucional, seja atribuindo a reserva de vagas a uma área em que se acredita existir poucos potenciais candidatos(as) negros(as), seja separando vagas em diferentes editais, mesmo quando há condições para realização de um único processo.

Por fim, supomos que a realidade da UFABC não se afasta das disputas travadas na sociedade brasileira desde que se começou a pensar políticas de ação afirmativa. O que observamos emergir nesses processos são, sobretudo, as contradições e ambiguidades relacionadas à noção de raça. Historicamente, lidamos de formas distintas com esta categoria. Opositores e defensores das ações afirmativas, por exemplo, mobilizaram-na de forma antagônica, e isso tende a se refletir na forma como a questão racial foi finalmente adotada nas instituições de ensino e no serviço público, ou seja, quase sempre de modo parcial, exigindo pressão para que sejam atendidas até mesmo as recomendações legais mais gerais.

Referências

- BRASIL. Nota Técnica n. 43/2015 - SPAA/SEPP/PR. Brasília: SEPP/PR, 2015a. Disponível em: <<https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/manifestacaoseppir.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2021.
- BULHÕES, Lucas Mateus Gonçalves e ARRUDA, Dyego de Oliveira. Cotas Raciais em Concursos Públicos e a Perspectiva do Racismo Institucional. *Revista NAU Social*, v. 11, n. 20, Maio/Outubro 2020, pp. 05-19. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/nausocial/article/view/35672>>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- CARVALHO, José Jorge de. *Inclusão étnica e racial no Brasil. A questão das cotas*. São Paulo, Altar Editorial, 2006.
- DAFLON, Verônica Toste e FERES JÚNIOR, João. (Orgs.). Levantamento das políticas de ação afirmativa 2014: evolução temporal e impacto da Lei n. 12.711 sobre as universidades federais. Rio de Janeiro, GEMAA/IESP, 2014. Disponível em: <http://gemma.iesp.uerj.br/files/Levantamento_federais_2014b.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- DAFLON, Verônica Toste e FERES JÚNIOR, João. (Orgs.). Ações afirmativas raciais no ensino superior público brasileiro. *Cadernos de Pesquisa*, v. 43, n. 148, 2013, pp. 302-27.

- FREITAS, Jefferson Belarmino de e PORTELA, Poema Eurístenes. (Orgs.). Levantamento das políticas de ação afirmativa (GEMAA). Políticas de Ação Afirmativa nas Universidades Federais e Estaduais (2013-2018), 2020. Disponível em: <<http://gema.iesp.uerj.br/levantamentos/politicas-de-acao-afirmativa-nas-universidades-federais-e-estaduais-2013-2018/>>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial e educação no contexto brasileiro: algumas reflexões. In: GOMES, Nilma Lino (Org.). *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte, Autêntica, 2007.
- HERINGER, Rosana. *Um Balanço de 10 Anos de Políticas de Ação Afirmativa no Brasil*. Revista TOMO, 2014.
- JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: THEODORO, Mário. (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília, Ipea, 2008.
- LIMA, Márcia. Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula. *Novos estud.* – CEBRAP, n. 87, São Paulo, July 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So101-33002010000200005>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- MELLO, Luiz e RESENDE, Ubiritan Pereira de. Concursos públicos para docentes de universidades federais na perspectiva da Lei 12.990/2014: desafios à reserva de vagas para candidatas/os negras/os. *Sociedade e Estado*, v. 34, n. 1, 2019, pp. 161-184. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/s0102-6992-201934010007>>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- MELLO, Luiz e RESENDE, Ubiritan Pereira de. Concursos públicos federais para docentes e ações afirmativas para candidatos negros. *Cadernos de Pesquisa*, v. 50, n. 175, São Paulo, Janeiro/Março 2020, Epub May 11, 2020.
- OLIVEIRA, Gustavo Adolfo Galati de. Interdisciplinaridade e inclusão social no processo de implantação da Universidade Federal do ABC: da proposta à prática. Dissertação de mestrado, Educação, Universidade de São Paulo, 2010.
- PAIVA, Angela Randolpho. (Org.). *Ação afirmativa em questão: Brasil, Estados Unidos, África do Sul e França*. Rio de Janeiro, Pallas, 2013.
- QUEIROZ, Delcele. O negro e a universidade brasileira. *HAOL*, n. 3 (Invierno, 2004), pp. 73-82
- SANTOS, Jocélio Teles dos. (Org.). *O impacto das cotas nas universidades brasileiras (2004-2012)*. Salvador, CEAQ, 2013.
- SANTOS, Sales Augusto dos. Acciones afirmativas al estilo brasileño: el acceso de alumnos “pobres” a la educación superior pública. *Revista Argentina de Sociología*, 2017.
- SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Negros na universidade e produção do conhecimento. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e SILVÉRIO, Valter Roberto. (Orgs.).

- Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica.* Brasília, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.
- SILVA, Sidney Jard da e PINEZI, Ana Keila Mosca. (Orgs.). *Ações afirmativas e inclusão regional: a experiência da Universidade Federal do ABC.* R. bras. Est. pedag., Brasília, v. 93, n. 233, Janeiro/Abril 2012, pp. 147-165.
- SILVÉRIO, Valter. Negros em movimento: a construção da autonomia pela afirmação de direitos. In: BERNARDINO, Joaze e GALDINO, Daniela. (Orgs.). *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade.* Rio de Janeiro, DP&A, 2004, pp. 39-69.
- SISS, Ahya. *Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas.* Rio de Janeiro, Quartet, Niterói, PENESB, 2003.
- SOUZA, Marcilene Garcia de. *Ações afirmativas e inclusão de negros por cotas raciais nos serviços públicos do Paraná.* Tese de doutorado, Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/106249>>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. *Análise do Sistema de Cotas Para Negros da Universidade de Brasília.* Brasília, 2013.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC. *Projeto Pedagógico*, 2006. Disponível em: <http://antigo.ufabc.edu.br/index.php?option=com_content&view=article&id=628>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- . *Projeto Pedagógico Institucional*, S.d. Disponível em: <http://www.ufabc.edu.br/images/imagens_a_ufabc/projeto-pedagogico-institucional.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- . *Edital n. 145/2016*, S.d. Disponível em: <<http://www.ufabc.edu.br/concursos/docentes/professor-adjunto/edital-145-2016>>. ACESSO em: 06 jan. 2021.
- . *Concursos docentes*, S.d. Disponível em: <<http://www.ufabc.edu.br/concursos/docentes/>>. Acesso em: 06 jan. 2021.

Recebido em: 28/05/2020

Aprovado em: 19/10/2020

Como citar este artigo:

MACIEL, Regimeire Oliveira. A questão racial na Universidade Federal do ABC: um debate apoiado nos concursos docentes. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1325-1350.



Luta e conflito na teoria social do sujeito

Luseni Aquino¹

Resumo: O artigo discute as ideias de *luta* e *conflito* presentes, de maneira mais ou menos aberta, nas obras de Norbert Elias, Michael Foucault, Axel Honneth, e Luc Boltanski e Laurent Thévenot. O objetivo central é enfatizar o uso que os autores fazem daquelas noções como ferramentas conceituais para a compreensão do problema do sujeito. Assim, destaca-se, em Elias, a ideia de que uma pressão formativa subjaz a psicogênese do sujeito moderno enquanto indivíduo civilizado; em Foucault, o conceito de subjetivação como efeito possível do confronto dos indivíduos com os dispositivos de poder; em Honneth, a tese de que a denegação do reconhecimento instaura o conflito moral que está na base das lutas sociais; e em Boltanski e Thévenot, a proposição de que situações de crise engajam os atores sociais no regime da justificação, cobrando deles reflexividade crítica e posicionamento constante. Procura-se evidenciar ainda que, além de jogarem luz sobre os árduos processos que ancoram a emergência do sujeito, os autores selecionados também realçaram os aspectos de ordem ético-moral aí envolvidos, dimensão esta frequentemente negligenciada na teoria social.

Palavras-chave: luta/conflito, individuação, subjetivação, reconhecimento, justificação, reflexividade

Struggle and conflict in the social theory of the subject

Abstract: *This paper discusses the ideas of struggle and conflict present more or less openly in the works of Norbert Elias, Michael Foucault, Axel Honneth, and Luc*

1 Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Brasília - Brasil – luseniaquino@gmail.com

Boltanski and Laurent Thévenot. The main aim here is to emphasize the use they make of these notions as conceptual tools to address the problem of the subject. From Elias' work, we highlight the idea that a formative pressure underlies the psychogenesis of the modern subject as civilized man. From Foucault's, we point to the concept of subjectification as a possible effect of the confrontation between individuals and dispositifs. With Honneth, we turn to the notion that the denial of recognition triggers the moral conflict which is the basis of social struggles. As regards Boltanski and Thévenot's work, we focus the idea that critical situations engage social actors in practices of justification that require their reflexive capabilities and their constant positioning. The article also seeks to show that, in addition to shedding light on the arduous processes that account for the emergence of the subject, the authors also stressed the ethical-moral aspects involved therein, a dimension that is often overlooked in social theory.

Keywords: *struggle/conflict, individuation, subjectivation, recognition, justification, reflexivity*

Introdução

Lutas e conflitos, em suas diferentes manifestações, das pequenas contendas interpessoais aos enfrentamentos institucionalmente organizados, passando pelas disputas latentes e pelos violentos confrontos coletivos, são eventos corriqueiros da vida social. Assim, as questões que permeiam as tensões sociais e a mobilização de indivíduos e grupos para superar os dissensos e as resistências de terceiros e fazer valer seus pontos de vistas e demandas, com foco na alteração (ou manutenção) de determinado *status quo*, são tema corrente da literatura em ciências sociais.

É interessante perceber que luta e conflito comparecem nesta produção não apenas como conceitos que designam episódios socio-históricos convertidos em objetos de descrição e análise; os termos também são empregados em referência a uma espécie de mecanismo sociológico que operaria na base da transformação qualitativa dos arranjos societais. Essa acepção esteve presente, por exemplo, nas formulações de Marx, para quem a luta de classes é concebida como o “motor da história”, ou de Weber, que viu nas disputas entre as visões de mundo um elemento propulsor da reconfiguração das instituições sociais.

O presente artigo discute o emprego das ideias de luta e conflito nas obras de Norbert Elias, Michael Foucault, Axel Honneth e da dupla Luc Boltanski e Laurent Thévenot, enfocando suas elaborações em torno do problema teórico

do sujeito. Embora pertençam a linhagens distintas do pensamento social e tenham escrito suas obras em momentos diferentes, esses autores coincidem na percepção de que existe uma tensão permanente e inevitável na relação indivíduo/sociedade. Ademais, fazem uso alternativo daqueles conceitos, tal como consagrados nas formulações “clássicas”, ao adotá-los como recurso heurístico na compreensão das condições de emergência do sujeito, promovendo uma espécie de interiorização da luta e do conflito.

Pretende-se mostrar aqui que a pressão formativa subjacente ao desenvolvimento do autocontrole, em Elias, o confronto com os dispositivos de poder na base dos processos de subjetivação, em Foucault, a denegação de reconhecimento como impulso das lutas sociais, em Honneth, e o acionamento da reflexividade e do imperativo da justificação frente a situações críticas, em Boltanski e Thévenot, revelam a centralidade que esses autores atribuem à luta e ao conflito no desencadeamento dos processos de constituição do sujeito. O texto busca evidenciar, ainda, que, além de jogarem luz sobre as complexas dinâmicas que se desenrolam na dimensão das subjetividades, os autores conferiram relevo, em maior ou menor grau, aos aspectos de ordem ético-moral aí envolvidos, dimensão frequentemente negligenciada na teoria social.

A luta e o conflito rumo à interioridade: individuação e subjetivação

Luta e conflito têm sido temas constantes na teoria social. A relevância é tamanha que já se identificou inclusive uma “tradição do conflito” entre as grandes linhagens da produção sociológica (Collins, 2009).² Esta tradição se distinguiria pelo postulado de que a sociedade consiste em conflito, na luta permanente entre indivíduos e grupos pela imposição de seus interesses e pontos de vista. O conflito seria, portanto, o elemento mobilizador da dinâmica social; nas situações em que não está abertamente explicitado, vigorariam formas de dominação. Entre alguns dos representantes desta tradição são arrolados nomes como os de Marx e Engels, Weber, Simmel, Mannheim e os membros da Escola de Frankfurt.

2 Em seu esforço de identificação das linhas de desenvolvimento cumulativo na sociologia, Randall Collins distinguiu quatro tradições: a tradição do conflito, a tradição racional-utilitarista, a tradição durkheimiana e a tradição microinteracionista. A primeira chama atenção para a dinâmica da ideologia, as condições de mobilização dos grupos de interesse e a economia da cultura; a segunda alerta para a natureza limitada da capacidade humana de processar informações e os paradoxos da racionalidade e da escolha cognitiva; a terceira informa sobre a relação entre as crenças dos indivíduos e as ideias infundidas com o poder moral dos grupos a que pertencem; a quarta, por fim, destaca a construção da percepção sobre a realidade social em meio às experiências cotidianas. Cf. Collins, 2009.

Marx e Engels, por exemplo, identificaram no conflito entre os interesses materiais da classe burguesa e os da classe trabalhadora um elemento constitutivo das relações sociais sob o capitalismo. Este elemento é chave não apenas de sua teoria das classes sociais, já que seria essencial para a conformação da consciência de classe do proletariado (e sua conversão de “classe em si” em “classe para si”), mas também de sua teoria da história, pois é o que fomenta a luta que conduziria, pela via da revolução, à superação daquele modo de produção. Em escala menos macro, Simmel radicalizou essa concepção “normalizadora” do conflito, tratando-o como relação estrutural endêmica a qualquer formação social. Concebido como forma de sociação entre identidades cuja relação seria pautada pela tensão dinâmica e vital entre discordância e concordância, entre tomada de posição e busca de unidade (Simmel, 1983), o conflito adquiriu em Simmel a qualidade positiva de distinguir e resguardar os grupos sociais, ao mesmo tempo em que seria capaz de processar a dissociação e as tensões provocadas pelas interações antitéticas. Em consonância com a concepção simmeliana, Weber compreendeu o conflito como aspecto inerente à coexistência entre os interesses e valores dos diferentes grupos sociais. Dessa maneira, tornou-o elemento crucial de sua teoria da estratificação das posições nas diferentes esferas da vida, seja no que concerne à economia e às disputas pelo controle do mercado, à política e a luta em torno dos recursos de poder, ou ainda, ao mundo da cultura e as contraposições entre identidades, estilos de vida e visões de mundo.

Esse breve apanhado de algumas elaborações vinculadas à “tradição do conflito” buscou evidenciar que, entre autores “clássicos”, luta e conflito tenderam a ser percebidos como fenômenos concernentes ao âmbito das relações *entre* os atores e grupos sociais. Mesmo em Weber, que sintetizou a ideia de que a ação social é informada pelo sentido que lhe é atribuído pelos atores, a discussão sobre o tema se concentrou no caráter situacional dos conflitos enquanto expressão objetivada de tensões decorrentes do pluralismo de interesses e valores entre eles (Weber, 1997). Embora suas reflexões indiquem que conflitos práticos de orientação da ação são um problema sociológico relevante, dada a variedade de esferas da vida bem como de referentes possíveis (costumes, sentimentos, interesses, valores), sinalizando para um problema de indissociável teor moral, o autor não avançou na elaboração a respeito de sua dimensão especificamente subjetiva.

A tendência de situar o conflito como exterioridade em relação aos indivíduos e grupos sofreu inflexões à medida que a teoria social absorveu novas interpelações epistemológicas, como aquelas propostas pelo pragmatismo, via George Herbert Mead (2015), e pela fenomenologia, por meio de Alfred Schütz (1979). Deixadas de lado as especificidades de cada uma dessas correntes,

importa destacar que, tomadas em conjunto, elas lançaram luz sobre importantes questões, entre as quais o fato de que a interação social é central na construção da realidade e da própria identidade dos indivíduos, e de que o conhecimento resulta da formação de concepções subjetivas de verdade, por meio da experiência. Sob o influxo dessas correntes filosóficas, a objetividade do mundo perdeu espaço para a subjetividade das experiências do mundo, e uma parcela dos cientistas sociais se voltou para o problema de como essas experiências se processam e repercutem nos indivíduos, provocando tensões e ensejando o seu posicionamento.

Dentre os autores cujas reflexões são objeto de investigação neste artigo, destaca-se inicialmente Norbert Elias e a análise que teceu sobre um tipo de conflito muito específico, o qual é vivido no interior dos indivíduos, em meio ao processo formativo das individualidades. Esse conflito foi tematizado por Elias quando discutiu a psicogênese do indivíduo moderno no âmbito de sua análise seminal sobre o processo civilizador ocidental (Elias, 1993a; 1993b), publicada na passagem para os anos 1940. No estudo, Elias chamou atenção para a correspondência entre a força irresistível das mudanças na estrutura das relações humanas e as modificações na estrutura da personalidade, na conduta e nos sentimentos dos indivíduos. Assim é que, ao processo civilizador que marcou a configuração da sociedade moderna, teria correspondido outro, em escala micro, que impulsionou os indivíduos na direção do autocontrole das pulsões e das emoções e da racionalização dos comportamentos.

Antes de avançar nessa discussão, é importante recordar que o projeto socioteórico de Elias buscou romper com a dicotomia indivíduo/sociedade, postulando que ambas as entidades são indissociáveis e, na verdade, dependem uma da outra. No lugar da oposição entre o indivíduo tomado como ser isolado, de um lado, e a sociedade vista como pluralidade de pessoas individuais, de outro, Elias propôs uma concepção alternativa, baseada em um modelo reticular, em que uma rede de relações de interdependências funcionais articulava indivíduo e sociedade de tal modo que ambos permaneceriam ontologicamente indiferenciados; ou seja, a distinção possível entre ambos seria tão somente de ordem analítica. Cada indivíduo seria, assim, uma pessoa singular presa como um elo na cadeia de interdependências, e “na realidade, durante toda a vida é fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependente delas” (Elias, 1993a: 249). Segundo Elias, embora os indivíduos e suas ações sejam o que está evidente em primeiro plano, a sociedade seria precisamente a configuração conformada por essa rede de relações de interdependência, ou seja, “uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes” (*idem, ibidem*).

A expressão “sociedade dos indivíduos” (Elias, 1994), cunhada vários anos depois, transmite com precisão a concepção de Elias sobre qual seria o objeto sociológico fundamental, sugerindo ainda a complexidade envolvida em tratá-lo. Além de remeter à totalidade da relação entre indivíduo e sociedade, materializada na rede de interdependências, o conceito evidenciou a inclusão do processo de constituição social dos indivíduos, a individuação ela mesma, na teoria da sociedade. Isso porque a rede operaria como “sistema de pressões exercidas por pessoas vivas sobre pessoas vivas” (*idem*: 47), formulação que evidencia a presença, na concepção do autor, de tensões e conflitos como elementos que vinculam os indivíduos entre si, dinamizando a contínua (re)configuração da própria rede de interdependências. Com isso, acresceu-se à concepção reticular um caráter dinâmico essencial, já que a rede permanece “em constante movimento, como um tecer e destecer ininterrupto das ligações” (*idem*: 35).³

Retomando à luz desses pressupostos, a análise que Elias propôs para o processo civilizador, compreende-se que a mudança nos comportamentos na base da constituição da sociedade moderna resultou de um processo cumulativo de modelação social dos indivíduos, o qual se exerceu como uma “pressão formativa sobre a constituição do homem civilizado” (Elias, 1993b: 197). Esse processo vivido no âmbito das consciências foi concebido pelo autor como a psicogênese do indivíduo moderno. Evidencia-se, ainda, que o desenvolvimento do autocontrole implica a experiência de uma “luta interna” em face da imposição da adaptação aos padrões que prevalecem na civilização. Elias se referiu vívida e ricamente a esse conflito interno, retratado por meio da tensão entre as figuras psicanalíticas do superego e do inconsciente, nas seguintes palavras:

(...) o campo de batalha foi, em certo sentido, transportado para dentro do indivíduo. Parte das tensões e paixões que antes eram liberadas diretamente na luta de um homem com outro terá agora que ser elaborada no interior do ser humano. (...) Mas os impulsos, os sentimentos apaixonados que não podem mais manifestar-se diretamente nas relações *entre* as pessoas frequentemente

3 Nesse diapasão, Elias defendeu que o fluxo histórico seja observado sempre de dois pontos de vista: o da longa e o da curta duração. No primeiro caso, o destaque recairia sobre o *continuum* da sociedade humana, como rede relativamente estável, mas dotada de propriedades emergentes que, no fluxo não-panejado da história, a levariam a “rumar em determinada direção”; no segundo, ficaria clara a “agitação” incessante impressa na vida social pelas tensões decorrentes da dinâmica da interdependência, que desencadearia um movimento de idas e vindas, ora em direção a uma “integração mais abrangente”, ora a uma “relativa desintegração” (Elias, 1994: 46). Da confluência de ambas dimensões, resultou uma concepção da mudança histórica como processo que não decorre do planejamento racional, mas tampouco se reduz à aleatoriedade. Foi com base neste quadro que Elias chegou a outra constatação fundamental: “toda sociedade grande e complexa tem, na verdade, as duas qualidades: é muito firme e muito elástica” (*idem*: 48).

lutam, não menos violentamente, *dentro* delas contra essa parte supervisora de si mesma. Essa luta semi-automática da pessoa consigo mesma nem sempre tem uma solução feliz, nem sempre a autotransformação requerida pela vida em sociedade leva a um novo equilíbrio entre satisfação e controle das emoções. Frequentemente, fica sujeita a grandes ou pequenas perturbações – à revolta de uma parte da pessoa contra a outra, ou a uma atrofia permanente – que torna o desempenho das funções sociais ainda mais difícil, se não impossível. As oscilações verticais, os saltos do medo à alegria, do prazer ao remorso, se reduzem, ao mesmo tempo que a fissura horizontal que corre de lado a outro da pessoa, a tensão entre o ‘superego’ e o ‘inconsciente’ – os anelos e desejos que não podem ser lembrados – aumentam (Elias, 1993b: 203).

É certo que as formas mais ou menos sutis de controle social e de autocontrole que caracterizam a civilização ocidental moderna não foram percebidas por Elias de modo necessariamente negativo. Para o autor, há perdas e ganhos neste processo. Do ponto de vista social, se a satisfação direta do prazer é obstruída, a vida se tornou menos arriscada e mais estável. Do ponto de vista individual, o desenvolvimento de padrões de autorregulação do comportamento conformou o *habitus* civilizado, uma espécie de “segunda natureza” que funcionaria como parte da personalidade dos indivíduos, garantindo a adequação social de seus comportamentos e tornando sua condição pessoal mais cômoda.⁴

Elias chamou atenção, contudo, para o fato de que essa mudança nas estruturas da personalidade produziu o que denominou de “indivíduo cindido”, dividido entre sua *identidade-eu* e sua *identidade-nós*. Em função das possíveis consequências desagradáveis de seu comportamento social, o indivíduo cindido “disfarça paixões”, “rejeita o que quer o coração”, “age contra seus sentimentos” (Elias, 1993b: 227). Esta cisão do indivíduo corresponderia, segundo o autor, à conformação de uma autoconsciência altamente sofisticada da individualidade, como valor; esta, por sua vez, estaria subjacente à mística moderna do indivíduo como ser que se distingue por sua dimensão interior, sua essência, enquanto a sociedade e os outros indivíduos lhe permaneceriam alheios. Elias

4 Não passaram incólumes à observação do autor as formas de sublimação que garantem emoções à vida cotidiana no mundo moderno: “Para tudo o que faltava na vida diária um substituto foi criado nos sonhos, nos livros, na pintura” (Elias, 1993b: 203). Observe-se, no entanto, que “recursos” como livros e pintura, ao ensinarem experiências significativas, estabelecem uma relação mediada entre o indivíduo e seu aparelho sensorial, produzindo assim emoções “controladas”. Constituiriam, assim, sutis mecanismos de controle social, representando um “avanço no patamar das demandas de autorregulação”, para usar a expressão empregada por Cas Wouters (2012) em sua discussão sobre como têm continuidade os processos civilizadores.

apontou aqui para a gênese da autopercepção do indivíduo moderno como ser único, autêntico, sujeito diferenciado do mundo, o qual passa a ser concebido como objeto de sua ação e de seu conhecimento (Elias, 1994: 53). Neste sentido, o autor pode ser visto como um dos precursores da abordagem do conflito (ou da luta) como mecanismo mediador da produção do sujeito.⁵

Embora tenha advertido para o fato de que uma concepção de indivíduo isolado do mundo (sintetizada na expressão *homo clausus*) não corresponderia ao que se observa na realidade – sendo, portanto, inadequada para a reflexão sociológica –, Elias não se furtou a compreendê-la em sua dimensão sócio-histórica, já que, na medida em que informa a autoconsciência individual, influencia seu comportamento. Sua investida, portanto, foi no sentido de afirmar que a percepção de si é dependente das relações sociais em que as pessoas estão envolvidas. Ou seja, a constituição da subjetividade (termo que o autor não empregava) seria ela mesma produto da configuração social moderna e de suas redes de interdependência:

É a ordem desse entrelaçamento incessante e sem começo que determina a natureza e a forma do ser humano individual. Até mesmo a natureza e a forma de sua solidão, até o que ele sente como sua ‘vida íntima’, traz a marca da história de seus relacionamentos – da estrutura da rede humana em que, como um de seus pontos nodais, ele se desenvolve e vive como indivíduo (Elias, 1994: 36).

E o autor foi além, afirmando que, apesar de a percepção do ser humano como individualidade involucrada em si ser definidora da autoconsciência moderna, o que acirraria a autocompreensão dos indivíduos não apenas como entes isolados, mas também autônomos e livres, ela teria se construído *pari passu* à operação dos mecanismos de controle social e ao desenvolvimento do autocontrole, que inibiriam em muitos sentidos a expressão dessa autenticidade genuína:

Desde a infância, o indivíduo é treinado para desenvolver um grau bastante elevado de autocontrole e independência pessoal. É acostumado a competir com os outros; aprende desde cedo, quando algo lhe granjeia aprovação e lhe causa orgulho, que é desejável distinguir-se dos outros por qualidades, esforços e realizações pessoais; e aprende a encontrar satisfação nesse tipo

5 É importante notar, tal como indicam Andrea Bührmann e Stefanie Ernst (2010), que o sujeito em Elias não corresponde a uma concepção idealizada, típica das elaborações inspiradas pela filosofia da consciência; de fato, o autor nem mesmo apresentou uma definição explícita sobre o que seria o sujeito. De certa maneira, o tratamento que conferiu ao tema reflete a incipiente aproximação da sociologia em relação à questão, de maneira não essencialista ou apriorística, a qual só viria a ser efetivamente desenvolvida, segundo as próprias autoras, após a década de 1980. Cf. Bührmann e Ernst, 2010 (introdução).

de sucesso. Mas, ao mesmo tempo, em todas essas sociedades, há rígidos limites estabelecidos quanto à maneira como o sujeito pode distinguir-se e os campos em que pode fazê-lo. Fora desses limites, espera-se exatamente o inverso. Ali, não se espera que a pessoa se destaque das outras: fazê-lo seria incorrer em desaprovação e, muitas vezes, em reações negativas muito mais fortes. O autocontrole do indivíduo, por conseguinte, é dirigido para ele não sair da linha, ser como todos os demais, conformar-se (Elias, 1994: 120).

É interessante, por fim, perceber como o autor reconstruiu o binômio indivíduo/sociedade por meio do conflito interior que as pessoas vivenciam cotidianamente em meio ao(s) processo(s) civilizador(es). Sendo este conflito uma experiência de luta e cisão interna, seria potencialmente desorganizador da autocompreensão do indivíduo que se vê como autônomo, mas deve se moldar constantemente às exigências da vida social. Tal fato o impulsionaria a projetar essa tensão, que é interna, fora de si, como expressão do embate entre suas necessidades próprias e genuínas, de um lado, e as exigências externas e artificiais da sociedade fora dele, de outro. Eis as palavras de Elias:

É esse conflito no interior do indivíduo, essa ‘privatização’ ou exclusão de certas esferas de vida da interação social, e a associação delas com um medo socialmente instilado sob a forma de vergonha e embaraço, por exemplo, que levam o indivíduo a achar que, ‘dentro de si’, ele é algo que existe inteiramente só, sem relacionamento com os outros, e que só ‘depois’ se relaciona com os outros ‘do lado de fora’. (...) O abismo e o intenso conflito que as pessoas altamente individualizadas de nosso estágio de civilização sentem dentro de si são projetados no mundo por sua consciência. Em seu reflexo teórico, eles aparecem como um abismo existencial e um eterno conflito entre indivíduo e sociedade (Elias, 1994: 32).

Tal como Elias, Michel Foucault é outra importante referência na análise dos processos por meio dos quais se forma e transforma o sujeito em meio à ação das macro e microestruturas de controle (Bührmann e Ernst, 2010). Dedicando-se de maneira sistemática ao desvelamento da *rationale* dos complexos aparatos de poder que operam na sociedade moderna, Foucault também esteve atento para a tensão que subjaz a relação entre as formas instituídas do social e os indivíduos, divisando efeitos mais ou menos restritivos sobre a emergência do sujeito conforme suas reflexões sobre o tema avançaram entre as décadas de 1960 e 1980.

Cabe destacar, de início, que, se o problema do poder foi central nas preocupações de Foucault, o autor não elaborou uma teoria geral sobre o tema. Em

outras palavras, não tratou o poder como realidade que se definiria por características universais dadas, mas como prática social que se manifesta historicamente, apresentando-se sob formas díspares, heterogêneas e em constante transformação (Machado, 1996). Nas palavras do próprio Foucault:

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em um determinado lugar ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é constituir uma teoria do poder. (...) Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considera-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder (Foucault, 1996: 248).

Munido de tal compreensão teórica, o autor expandiu o campo tradicional de análises do poder para muito além do Estado. Com isso, abrangeu outros tantos fenômenos correlatos, no nível dos poderes locais, específicos e circunscritos a pequenas áreas de ação, os quais, enquanto micropoderes, se articulavam de alguma maneira aos grandes aparatos, inclusive o próprio Estado, conformando uma rede que se estenderia por toda a sociedade e penetraria indiscriminadamente a vida cotidiana, atingindo a concretude dos corpos dos indivíduos (Foucault, 1996). Essa rede de poder, que alcançaria a todos, em todos os âmbitos, não atuaria exclusiva ou mesmo principalmente por meios violentos ou repressivos; ao contrário, ela organizaria as pessoas e suas vidas, produziria saberes, reproduziria a sociedade (Machado, 1996).

Inicialmente, Foucault apoiou suas análises sobre o poder no conceito de dispositivo, isto é, um conjunto de domínios de saber e modalidades de exercício do poder que desempenham função estratégica em relação a problemas cruciais em determinado contexto histórico (Foucault, 1996). Para o autor, um dispositivo englobaria elementos tão variados quanto discursos, instituições, leis, medidas administrativas, decisões regulatórias, edificações, enunciados científicos e proposições filosóficas e morais – “em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo” (*idem*: 244). Em termos gerais, o conceito remete à rede de relações e forças entre elementos heterogêneos que resulta de

determinada disposição e, ao mesmo tempo, desencadeia, ela mesma, efeitos de dispositivo (Deleuze, 1996; Agamben, 2005).

Ao menos três aspectos do dispositivo são centrais para a discussão sobre o lugar da luta e do conflito na compreensão do sujeito em Foucault. Primeiramente, o fato de que esses arranjos seriam sustentados por (e sustentariam) saberes específicos, com o que se apresentariam como discursos de verdade, produzindo, assim, positivities.⁶ Em segundo lugar, o de que buscariam intervir de forma racional na dinâmica do campo de forças em que se inserem, “seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las etc.” (Foucault, 1996: 246). E, finalmente, o de que as características dos dispositivos se relacionariam ao contexto histórico e cultural em que surgem e operam. O dispositivo seria, portanto, um discurso de saber-poder histórica e culturalmente constituído. São notórias as análises que o autor empreendeu de diferentes dispositivos (o manicômio, as práticas médicas, os modos de punir, o inquérito judiciário, o mercado, a sexualidade, entre outros), enfatizando como se impõem sobre os indivíduos e conseguem “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”, como sintetizou Agamben (Agamben, 2005: 13).

Isso significa que, ao poder que se exerce sobre os indivíduos como saber-poder, por meio dos mais diferentes dispositivos, corresponderia o seu assujeitamento. O dispositivo evidenciaria, portanto, a prática social “de submeter os indivíduos por mecanismos de poder que se reclamam uma verdade” (Foucault, 2017: 35). Neste sentido, foi com base na concepção do poder como dominação que Foucault tematizou o sujeito, como um efeito da tensão exercida pelos dispositivos de poder sobre os próprios corpos. Ao discorrer sobre seu projeto de análise acerca do poder, o autor afirmou:

[É preciso] Captar a instância material da sujeição enquanto constituição dos sujeitos. (...) Portanto, em vez de formular o problema da alma central, creio que seria preciso procurar estudar os corpos periféricos e múltiplos, os corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos de poder. (...) Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam

6 Conforme registra Giorgio Agamben (2005), o termo dispositivo tem origem na conversão do grego *oikonomia* (administração do *oikos*, gestão) para o latim *dispositio* (governo divino providencial do mundo), realizada pelos teólogos cristãos ao longo dos primeiros séculos da Igreja. Esclarece o autor, ainda, que o conceito usado por Foucault remete diretamente à noção de “positividade” empregada por Hegel para se referir ao próprio *elemento histórico*, “com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos” (Agamben, 2005: 10).

identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos (Foucault, 1996: 183).

Contudo, se esta compreensão foi importante, o tema da emergência do sujeito na relação com as formas de poder se complexificou na obra de Foucault daí em diante. Em linhas gerais, à medida que passou da análise dos dispositivos disciplinares, como o manicômio e o cárcere (Foucault, 2008; 2014) para aqueles que penetram a vida social de maneira mais abrangente, como a biopolítica, o mercado ou a sexualidade (Foucault, 2006; 1998), o autor reorientou a discussão sobre a operação das formas do poder, em direção diversa à do binômio dominação/submissão. Neste contexto, ganhou relevância o problema do governo, entendido como modo de ação que visa “conduzir” o comportamento dos outros em determinada direção.

De fato, ao se deter sobre os modernos aparatos de saber-poder que se voltam à obtenção de populações estáveis e organizadas, Foucault constatou que o desenvolvimento histórico ocidental conduziu à preeminência do governo sobre todos os demais tipos do poder. Além disso, percebeu que, no contexto em que opera esse complexo conjunto de “instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica de poder, que tem por alvo a população (...)” (Foucault, 1996: 291), não há exatamente submissão dos indivíduos, mas um tipo de adequação dos comportamentos aos comandos do poder. Foucault indicou, assim, que, se governar diz respeito a conduzir as condutas dos outros, ser governado corresponderia a obedecer ao comando perene e abrangente do governo. O autor vislumbrou nesse duplo governar/ser governado a questão da governamentalidade.

Tendo convertido a governamentalidade em seu foco fundamental de atenção, Foucault argumentou que, na relação com a positividade intrínseca aos dispositivos, longe de se deixarem dominar, os indivíduos reagem a esse discurso e se posicionam, subjetivando a verdade do poder e convertendo-a em sua verdade. Segundo o autor, se a verdade subjetivada não se impõe “de fora” sobre o sujeito, tampouco corresponde a uma essência que é descoberta em seu “interior”; trata-se de algo que se configura como resultado do confronto da subjetividade com a verdade do poder e que somente pode ser assumida como uma verdade de si por meio da subjetivação (Foucault, 1996). Dessa maneira, a concepção do poder como fenômeno presente em todos os âmbitos da vida social confluiu com os resultados das investigações que Foucault desenvolveu tardiamente sobre o governo das condutas e das almas enquanto questão específica

à modernidade. Por esse caminho, o autor chegou à tese de que a questão do governo dos outros era correlata ao tema do governo de si (Foucault, 1996).

Essa mudança de enfoque analítico favoreceu a percepção do autor quanto à transitoriedade ou contingência histórica envolvida na emergência do sujeito. Em meio a esse processo, Foucault acabou deixando em segundo plano a noção mesma de sujeito, pois estaria demasiadamente vinculada a uma identidade substancializada e fixada pelos dispositivos conforme as necessidades do poder. Voltou-se, então, para as condições de possibilidade da subjetivação, entendida como o vir a ser dos sujeitos.⁷ Assim é que, em seus estudos derradeiros, o enfoque recaiu sobre as experiências de subjetivação, abrindo-se a possibilidade teórica para “conceber o mesmo indivíduo como o lugar de múltiplos processos de subjetivação” (Agamben, 2005: 14).

Nesse sentido, a subjetividade seria o resultado da experiência em que o indivíduo toma a si próprio como objeto, a chamada prática de si sobre si mesmo, isto é, “práticas refletidas voluntárias por meio das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra” (Foucault, 1998: 15). Dessa maneira, o sujeito se projeta nas últimas reflexões de Foucault como virtualidade entre os impulsos do poder e das práticas de si, como “a dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição, segundo duplicações, ao sabor da história, que mais ou menos se recobrem” (Gros, 2006: 637).⁸

Cabe destacar que, para Foucault, o ímpeto de assujeitamento que o poder, em suas diferentes formas, exerce sobre os indivíduos sempre suscitaria efeitos de posicionamento imediatos: “é porque há forças no sentido do seu assujeitamento que a subjetividade resiste e toma a si própria como objeto de elaboração” (Weinmann, 2006: 18). Se o confronto entre esses dois impulsos nem sempre se manifesta como contraposição explícita de forças, estaria permanentemente

7 Em sua leitura sobre o curso proferido por Foucault entre 1981 e 1982 no *Collège de France*, Frédéric Gros aponta para essa complexificação na compreensão sobre a(s) governamentalidade(s) na trajetória intelectual daquele autor, especialmente a partir dos anos 1980. Com as análises desenvolvidas em *Usos dos prazeres e Cuidado de si*, que completaram o estudo da *História da Sexualidade*, iniciado nos anos 1970 com *A vontade de saber*, Foucault teria chegado à tese de que o indivíduo-sujeito emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. Cf. Gros, 2006.

8 É importante ter em mente que essas práticas também se pautariam por uma posição de verdade historicamente estabelecida, como alerta o próprio Foucault: “... se agora me interessa de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (Foucault *apud* Weinmann, 2006: 18).

presente como agonística, como tensão contínua, permanecendo muitas vezes subentendido. Nas palavras de Foucault,

o problema central do poder não é o da servidão voluntária... no cerne da relação de poder, induzindo-a constantemente, temos a reatividade do querer e a intransitividade da liberdade. Mais que de um antagonismo essencial, seria melhor falar de uma agonística, uma relação que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta. Trata-se menos de uma oposição termo a termo, que os bloqueia face ao outro, e bem mais de uma provocação permanente (Foucault *apud* Branco, 2001: 244).

Fica claro, portanto, que foi por meio dos processos de subjetivação, ensejados no confronto constante do indivíduo com os operadores do poder, que Foucault vislumbrou a possibilidade de o sujeito assumir a orientação de si, resistindo à mera imposição do poder e deixando a condição de assujeitado. Neste sentido, a ideia de subjetivação, entendida como mecanismo de deslocamento do indivíduo em relação a si mesmo, implicou uma mudança qualitativa na tematização do poder em Foucault, “não mais uma leitura política em termos de dispositivos de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si” (Gros, 1996: 615). O problema ético aqui diria respeito à maneira pela qual as pessoas se conduzem a si mesmas em referência a prescrições externas que são subjetivadas.

A questão que se coloca, então, é a referente ao *status* da liberdade para Foucault. O que se extrai das elaborações aqui sintetizadas é que, no choque permanente com o controle impelido pelos mecanismos de poder, o impulso de resistência renuncia a liberdade ao desencadear os processos de subjetivação. Com isso, no lugar das identidades impostas pelos dispositivos, abre-se uma perspectiva de pluralidade, de múltiplas subjetivações, de inúmeras maneiras de ser e existir. Dessa maneira, o sentido possível da liberdade para Foucault estaria relacionado ao exercício ético das práticas de si em meio às relações de poder, o que sugere uma conexão entre as experiências de liberdade e a verdade de si, que segue em contínua construção na relação com o outro (Sousa Filho, 2008). Nesse sentido, embora o tema não encontre desenvolvimento sistemático na obra de Foucault, antecipa a discussão que ganhou espaço crescente na teoria social alguns anos depois, em torno do substrato ético-moral da dinâmica de emergência do sujeito.

Luta, intersubjetividade, posicionamento e temas ético-morais

Nos anos 1990, a luta e o conflito (res)surgem em algumas das elaborações mais importantes das ciências sociais associados à discussão sobre ética,

justiça e o sentido social do justo. A obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de Axel Honneth (2011 [1992]) é um exemplo significativo desse movimento. Orientado pela tese de que os processos de mudança social se explicam em termos de lutas, Honneth adicionou a esta concepção “clássica” um componente normativo, concebendo a demanda por reconhecimento como o fundamento primordial dessas lutas. Daí em diante, dedicou-se à reflexão teórica sobre os tipos de experiências sociais que suscitam conflitos ético-morais, provocando, assim, a mobilização dos sujeitos em busca de reconhecimento.

De fato, o projeto teórico de Honneth era o de complementar o escopo analítico do modelo do conflito presente na teoria social, promovendo a correção da interpretação sobre a dinâmica das lutas sociais (Honneth, 2011: 261). Segundo o autor, apesar de haver nas ciências sociais duas lógicas explicativas dos conflitos, a da perseguição dos interesses e a da reação moral, a teoria social teria se fixado desde o seu início, com Durkheim, Tönnies, Weber e Simmel, na dimensão do interesse. Isso teria obstruído o olhar para os sentimentos morais, suprimindo-se o nexó teórico necessário entre a experiência do desrespeito ou da desconsideração e o surgimento das lutas sociais, e reduzindo-se os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência à dimensão dos interesses que resultam da distribuição desigual das oportunidades materiais de vida (*idem*: 255).

Visando robustecer o modelo de interpretação renegado, Honneth recorreu à teoria do reconhecimento, de matriz hegeliana, na qual buscou insumos para desenvolver sua concepção da luta social movida por sentimentos morais. O elemento intersubjetivo presente nas elaborações do jovem Hegel foi a chave essencial do interesse de Honneth, pelo que representava em termos da possibilidade de elaboração de uma teoria social fundada no reconhecimento como relação ética. A esse respeito, alegou o autor:

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (Honneth, 2011: 29).

Honneth admitiu, contudo, que, sob as condições do pensamento pós-metafísico, o idealismo da reflexão hegeliana não poderia ser mantido, o que o levou a buscar na psicologia social pragmatista de Mead uma “inflexão empírica” àquela intuição teórica original. Desse ponto em diante, formulou um modelo em que o problema do reconhecimento se coloca em referência à possibilidade da autorrelação imperturbada do sujeito consigo mesmo, o que dependeria da efetivação do reconhecimento de si, como identidade e como valor, em suas relações intersubjetivas. Pelo modelo, os casos em que se frustram ou são violadas as expectativas legítimas de reconhecimento, pois que assentadas nos padrões que perfazem determinado arcabouço sociocultural, são teoricamente concebidos como experiências de desrespeito, de não consideração, de *agravo moral* (Honneth, 2011; 2009). Uma vez que ferem a integridade dos sujeitos, essas experiências representariam, para Honneth, o estopim da luta por reconhecimento, isto é, pelo restabelecimento das condições para a reintegração subjetiva e a retomada das relações intersubjetivas.

Como consequência das formulações de Hegel e Mead, Honneth concebeu três esferas de reconhecimento fundamentais, a saber, o amor, o direito e a estima social. Essas três esferas se vinculariam, respectivamente, a três formas de autorrelação positiva dos sujeitos consigo mesmos: a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Enquanto o primeiro par (amor/autoconfiança) se encerraria nos limites de uma relação primária, os outros dois (direito/autorrespeito e estima social/autoestima) estariam diretamente referidos à vida coletiva e ao espaço público. Esta formulação é fundamental no modelo honnethiano, não apenas no que se refere à cadeia de entrelaçamentos entre as esferas de reconhecimento, mas, em especial, no que concerne a suas repercussões sobre a vida social.

Segundo Honneth, a experiência intersubjetiva do amor seria fundante do processo de reconhecimento recíproco e prepararia o caminho para a autorrelação em que os sujeitos alcançam uma confiança elementar em si mesmos, constituindo o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes positivas de autorrelação (Honneth, 2011: 177). Para o autor, “só aquela ligação simbioticamente alimentada (...) cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (*idem*: 178). Por meio do amor seria possível distinguir a relação jurídica “em quase todos os aspectos decisivos”, especialmente no que se refere à autocompreensão como sujeito de direito, na contrapartida do reconhecimento das obrigações que devem ser observadas em face do outro, agora concebido como um “outro generalizado”, nos termos de Mead (2015).

Para Honneth, o reconhecimento jurídico sob as condições pós-convencionais implicaria a atribuição a todos os membros da comunidade jurídica das

mesmas propriedades de autonomia individual, de um lado, e imputabilidade moral, de outro. Da combinação entre ambos os aspectos, que aduzem respectivamente a autodireção do comportamento individual e a indeterminabilidade fundamental dos elementos que conformam o *status* de sujeito de direitos, resultaria o caráter radicalmente inovador do reconhecimento jurídico moderno, o qual, vale lembrar, já foi inclusive sintetizado na emblemática expressão “o direito a ter direitos” (Arendt, 1994). Desta perspectiva, a forma de reconhecimento do direito criaria as condições que possibilitam ao sujeito desenvolver indefinidamente o autorrespeito no curso da história, o que implica a ideia de que “reconhecer-se reciprocamente como pessoas jurídicas significa hoje muito mais do que no início do desenvolvimento do direito” (Sobottka e Saavedra, 2012: 136). Com isso, no tocante às relações jurídicas, “a luta por reconhecimento deveria ser vista como uma pressão, sob a qual permanentemente novas condições para a participação na formação pública da vontade vêm à tona” (*idem, ibidem*).

Já a forma de reconhecimento pautada pela estima social remeteria exatamente ao que não cabe na relação jurídica, orientada pelas propriedades generalizáveis dos seres humanos. O respeito em jogo aqui teria a ver com o valor do indivíduo enquanto singularidade, remetendo ao reconhecimento de variadas formas éticas de autorrealização pessoal (Sobottka e Saavedra, 2012: 137). Esta condição típica da modernidade teria conformado um cenário em que a luta por reconhecimento social, enquanto busca por formas autônomas de autorrealização, conviveria em permanente tensão com a busca por um sistema de estima intersubjetivamente conformado pelos critérios de relevância ou finalidade social. Deste modo, a organização moderna da estima social ver-se-ia submetida a um conflito cultural peculiar e duradouro, assim descrito por Honneth:

(...) seja como for que as finalidades sociais estejam determinadas, se sintetizadas numa ideia de “realização” em aparência neutra ou pensadas como um horizonte aberto de valores plurais, sempre se precisa de uma práxis exegética secundária, antes que elas possam entrar em vigor no interior do mundo da vida social a título de critérios de estima (...) é por isso que o valor conferido a diversas formas de autorrealização, mas também a maneira como se definem as propriedades e capacidades correspondentes, se mede fundamentalmente pelas interpretações que predominam historicamente acerca das finalidades sociais. Visto que o conteúdo de semelhantes interpretações depende por sua vez de qual grupo social consegue interpretar de maneira pública as próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas, aquela práxis exegética secundária não pode ser entendida

senão como conflito cultural de longa duração: nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referencia às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (Honneth, 2011: 206-207).

Como se pode observar no trecho em destaque, Honneth estendeu a lógica da luta por reconhecimento, originalmente referida a experiências morais dos indivíduos, aos sujeitos coletivos. Por um lado, se apoiou na premissa de que, à luz de normas e critérios socialmente generalizados (como o são as formas de reconhecimento do direito e da estima social), o desrespeito vivido individualmente pode ser interpretado como “experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (Honneth, 2011: 257), desencadeando as lutas sociais. Por outro, adotou como pressuposto o fato de que, entre os objetivos de um movimento social e as experiências vividas por seus membros, “deve haver uma ponte semântica que pelo menos seja tão resistente que permita a constituição de uma identidade coletiva” (Honneth, 2011: 258).

É interessante observar que o autor relegou o debate acerca do caráter intencional ou não intencional das lutas sociais a segundo plano. De seu ponto de vista, esta não seria uma questão relevante, na medida em que frequentemente os próprios movimentos sociais desconhecem o cerne moral de sua resistência, interpretando-o por recurso à semântica dos interesses. Isso, contudo, não invalidaria o fato de que a resistência social e a rebelião se desencadeariam frente à experiência de desconsideração de uma identidade coletiva ou de frustração quanto ao reconhecimento da imagem positiva que o grupo tem de si, sendo alimentadas, portanto, por expectativas morais. Assim, para Honneth, o sentimento de injustiça perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social vivido por um grupo de pessoas, em virtude de uma dada situação ou da condição que compartilham, informaria a configuração do sujeito coletivo e poderia levar à ação conjunta na forma da luta social.⁹

9 Honneth encontrou as evidências “empiricamente controladas” para sua proposta de interpretação das lutas sociais nas investigações historiográficas sobre a cultura moral cotidiana das camadas sociais mais baixas e de seus movimentos de luta e/ou resistência, representadas pelas obras de E. P. Thompson (que destaca a economia moral na base dos motins na Inglaterra do séc. XVIII), Barrington Moore (que trata do abalo do “contrato social implícito” nos levantes revolucionários na Alemanha de 1848 e 1920) e Andreas Griessinger (e a transgressão de ideias de honra e identidade coletivas como causa motivacional dos levantes políticos dos artesãos aprendizes no séc. XVIII).

As formulações honnethianas traçam um cenário teórico em que a dinâmica inexorável dos conflitos sociais, ao afetarem moralmente indivíduos e entes coletivos, ergueria a luta por reconhecimento à condição de meio para a reintegração subjetiva, de um lado, e para a expansão progressiva dos direitos e da valorização pública das diferentes formas de vida, de outro. Mostrando-se um franco tributário da Teoria Crítica, Honneth apontou que os potenciais normativos do direito e da estima assumiriam o caráter de instrumentos dinamizadores do processo histórico, tornando possível identificar um nexos no qual as lutas históricas moralmente motivadas compareceriam como “etapas em um processo de formação conflituoso, conduzindo a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento” (Honneth, 2011: 268).

Atentos à dimensão moral dos conflitos ressaltada por Honneth, Luc Boltanski e Laurent Thévenot (2006, 1999) se inserem nesse debate enfatizando os encargos que se impõem aos atores sociais nas experiências sociais de crise, e que cobram deles não apenas reflexividade, mas também seu posicionamento em relação aos vários elementos problematizados nessas situações. É neste sentido que a crise, enquanto circunstância desencadeada por um conflito entre atores socialmente situados, assumiria, nas reflexões de Boltanski e Thévenot, o papel de mecanismo mediador da emergência do sujeito.

Em linhas gerais, os autores postularam que, se a coordenação da vida social requer um esforço contínuo no sentido do estabelecimento de acordos mais ou menos duráveis (o que permite, em termos teóricos, falar em ordem, equilíbrio, normas, cultura etc.), o dissenso também seria inerente a essa dinâmica. Aliás, a obtenção de acordos, no mais das vezes, envolveria a conciliação de divergências, bem como o processamento de contestações, impasses ou rupturas. Os autores denominaram genericamente esses momentos de crise como *situações críticas*, as quais estariam ligadas às instâncias de obtenção de acordos em um contínuo de ação. Filiando-se diretamente à “tradição do conflito”, Boltanski e Thévenot propuseram que os momentos de crítica sejam incluídos no estudo da ordem.

Com base nessa proposta, elegeram as *situações críticas* como objeto privilegiado de reflexão, uma vez que esses episódios interromperiam temporariamente o curso “normal” da ação até a obtenção de novo acordo, evidenciando o caráter contingente desses compromissos. Enquanto durar a crise, caracterizada pela incerteza quanto ao valor (no sentido de grandeza) do que está em jogo ou ao parâmetro de justiça vigente, os esforços para superá-la estarão limitados pelo imperativo da *justificação*, devendo os atores apresentar argumentos válidos e defender-se das críticas segundo determinadas regras de aceitabilidade.

Mais que a contraposição de argumentos, as disputas nas situações críticas envolveriam o posicionamento sobre as pessoas, os objetos, os princípios normativos, os conceitos de valor, entre outros elementos envolvidos na situação, respeitando-se determinados princípios de validade.

É importante perceber, portanto, que, segundo essa concepção de ordem social fundada no eixo acordo/crítica, o conflito inerente às situações de crise seria um elemento central, que não apenas deflagraria o questionamento situado da ordem, mas também orientaria a própria dinâmica da justificação, atualizando um contexto referencial específico. Esse conflito, também aqui percebido como potencialmente produtivo, não se restringiria à esfera da subjetividade, produzindo individuação ou subjetivação, como em Elias e Foucault, respectivamente. Tal como em Honneth, seria de natureza intersubjetiva e remeteria à frustração de algum tipo de expectativa latente em meio à própria convivência social, frustração esta que se manifestaria em face da posição expressa por outros atores ou de determinado arranjo das coisas no mundo.

No modelo de Boltanski e Thévenot, uma situação crítica evocaria um determinado contexto de justificação, que os autores denominam *cités* (ou *polity*, em inglês).¹⁰ Por um lado, as *cités* seriam um conjunto de referências sobre o valor das pessoas e coisas e sobre o que é adequado e correto; neste sentido, constituiriam princípios de justiça articulados em torno de uma forma de generalidade legítima ou de uma concepção específica do bem comum, à qual as pessoas recorreriam para fundamentar substantivamente suas justificações. Por outro lado, as *cités* também seriam uma espécie de gramática ou “kit argumentativo” da justificação (Jacquemain, 2008), que comportaria elementos constitutivos comuns, com base em axiomas e regras formais, as quais possibilitariam que as formas de generalidade que caracterizam cada uma delas sejam equiparáveis entre si, de modo a possibilitar o trânsito seguro entre elas conforme as situações o exigiam.¹¹

10 Apesar de não terem pretendido a exaustão, Boltanski e Thévenot identificaram (apenas) seis *cités* típicas da configuração social contemporânea, que, em larga medida, toma a França como modelo: a *cité* cívica (*cité civique*), a *cité* doméstica (*cité domestique*), a *cité* do mercado (*cité marchande*), a *cité* da opinião (*cité de l'opinion*), a *cité* da produção (*cité industrielle*) e a *cité* da criação (*cité inspirée*). Ao identificarem as *cités* com base em valores de referência e outras características particulares, os autores buscaram reforçar o pluralismo ético como traço distintivo das sociedades atuais. Cf. Boltanski e Thévenot, 2006.

11 Afinal, uma situação de crise pode envolver a problematização e o conflito em relação a elementos de mais de uma *cité*. Como aponta Boltanski, “baseamos a possibilidade de crítica na hipótese de que a existência de várias *cités* permite que as pessoas se desengajem de qualquer situação. De fato, é com base em um princípio de justiça decorrente de uma *cité* distinta que as pessoas podem se afastar do modelo de justiça que rege a situação em que se encontram (Boltanski, 2012: 29 – tradução própria).”

Deve-se notar que, ao remeterem aos princípios substantivos e aos axiomas formais que fundamentariam a justificação, as *cités* de Boltanski e Thévenot se apresentam como referências inscritas no pano de fundo normativo das sociedades. Evidencia-se aqui a inserção dos autores no quadro recente de aproximação entre a teoria social e a filosofia política, que tem aprofundado o debate sobre os conteúdos ou fundamentos ético-morais dos acordos que subjazem a ordem social. Ao tomarem as situações críticas como objeto de análise, os autores o fizeram exatamente porque, nesses momentos, “o valor atribuído às pessoas e às coisas torna-se especialmente saliente” (Boltanski e Thévenot, 1999: 366), evidenciando com clareza as concepções de bem associadas aos valores sociais vigentes. Conforme afirmaram, “ao enfatizar o processo de justificação, queremos levar a sério a questão da legitimidade do acordo, mais do que recorrer a uma explicação exclusivamente formatada em termos de contingência, dissimulação ou força” (*idem*: 364).

Destaca-se também que, ao abordarem as crises como momentos de suspensão do curso regular dos eventos, Boltanski e Thévenot revelaram a influência marcante do pragmatismo em suas elaborações. Neste sentido, uma *situação crítica* se configuraria em face de respostas conflitantes a uma questão, o que tornaria claramente necessário o seu encaminhamento. É frente a este desafio prático, imposto pela própria interação social, que se abriria a possibilidade de emergência do sujeito, tomado aqui como entidade reflexiva. Sendo a situação, no sentido pragmatista do termo, um elemento fundamental no modelo de Boltanski e Thévenot, requerer-se-ia dos atores sociais uma espécie de senso situacional constantemente ativado, o qual foi concebido nos seguintes termos:

(...) baseamo-nos na hipótese de que a mesma pessoa, no mesmo dia e no mesmo espaço social, tem que empregar diferentes recursos para avaliar, incluindo a referência a diferentes tipos de grandeza, quando alternam de uma situação a outra. As empresas atualmente representam um campo de pesquisa interessante para testar esta hipótese. A presença simultânea na empresa moderna de recursos heterogêneos, levando a diferentes formas de consistência e baseados em diferentes princípios de justiça é particularmente interessante. Situações próximas umas das outras em termos de tempo e espaço são justificadas de acordo com princípios diferentes. E as mesmas pessoas têm que se mover entre estas situações (Boltanski e Thévenot, 1999: 369 – tradução própria).

Para além desse senso situacional, o modelo teórico previu que os atores devem demonstrar sua competência em termos da elaboração de justificações válidas frente às situações críticas. De um lado, devem ser capazes de identificar os argumentos em torno de princípios de ordem e do bem comum presentes

no que está em disputa, de modo a poderem se situar e invocar o repertório referencial da cidade correlata. De outro lado, precisam realizar operações cognitivas de qualificação dos elementos constitutivos das *cités* e que se encontram presentes na situação. Como estas operações de qualificação se efetuariam sobre si mesmos, as outras pessoas, seus pontos de vista, os objetos e outros elementos relevantes, basear-se-iam no estabelecimento de equivalências entre eles, ou seja, em uma espécie de comparação por abstração de suas propriedades específicas, visando uma generalidade comum e de valor superior (Boltanski e Thévenot, 2006). Isso significa que a avaliação empreendida pelos atores nas situações de disputa visaria não apenas a coerência lógica, mas também a adequação em termos de pretensões validade. O pressuposto de Boltanski e Thévenot foi o de que, para ser selado, o compromisso dever estar ancorado na busca de um bem comum de ordem superior àqueles que o acordo em si tenta conciliar.¹²

Neste sentido, o modelo de justificação proposto por Boltanski e Thévenot colocou em primeiro plano a competência crítica dos atores. De um lado, a crise ou disputa jogaria luz sobre as competências cognitivas construídas por meio da socialização e informadas por pressuposições tacitamente compartilhadas, pré-reflexivas, condensadas em objetos, instituições, costumes, regras (Sobotka e Saavedra, 2012: 131); de outro, evocaria a capacidade dos atores de identificar os elementos de maior relevo na situação e realizar operações adequadas para sua qualificação, bem como de refletir sobre o grau de reconhecimento social dos posicionamentos que defendem como válidos.

O destaque que os autores conferem ao tema da reflexividade em sua “sociologia da crítica” ficou evidenciado ao afirmarem que, nas situações críticas, dois movimentos podem ser identificados: de um lado, o distanciamento do presente e a virada intro e retrospectiva para o passado, no sentido de buscar fatos e atos que são seletivamente relacionados uns aos outros, por meio do princípio da equivalência, visando constituir uma história coerente, que conforme um parâmetro similar ao da situação atual; de outro lado, a manifestação exteriorizada do descontentamento frente à situação, o que informaria a decisão por levar seu ponto de vista, em conflito com outros, à disputa (Boltanski e Thévenot, 1999).

12 Embora tenham conferido destaque ao regime de justificação baseado em critérios de justiça, devido a sua abrangência e relevância para a vida pública contemporânea, Boltanski e Thévenot reconheceram a operação de outros regimes de justificação. Um deles é o regime do afeto, que, ao contrário do regime de justiça, dispensaria a medida das equivalências, dificultando as operações de cálculo e acumulação necessárias para criticar e culpar. Outro regime importante é o de familiaridade, no qual a dinâmica de engajamento é altamente dependente de aspectos pessoais e locais, claramente inacessíveis para um elemento não familiar. Cf. Boltanski, 2012.

A abordagem proposta por Boltanski e Thévenot reconheceu, portanto, os princípios normativos que subjazem a ação das pessoas ordinárias, em especial nos momentos críticos, concebendo-as como dotadas da capacidade de “estranyar” determinadas situações e da competência para apresentar críticas e justificações, diferenciando modos legítimos e ilegítimos de fazê-lo. É esta competência que caracteriza o senso de justiça ordinário que as pessoas acionariam nas disputas. Nesse sentido, “a fragilidade da ordem social e a pluralidade de regimes de justificação tanto possibilitam quanto exigem dos atores que ajam de um modo reflexivo e crítico. Assim, eles não apenas têm de possuir um ‘senso prático’ incorporado, mas também certo tipo de maestria na ‘arte de viver em diferentes mundos’” (Celikates, 2012: 35).

As disputas nas situações críticas apontariam, assim, ao mesmo tempo para um movimento introspectivo, de reflexão sobre os aspectos envolvidos na situação, e para uma *performance* no mundo exterior, relativa à apresentação de justificações e à efetiva demonstração da necessidade de se chegar a um novo acordo. Dado o caráter exigente desse movimento, Boltanski e Thévenot não supuseram que toda situação de conflito resultaria na apresentação de críticas públicas; por outro lado, também não indicaram que a ausência de crítica significaria necessariamente o resultado da dominação ou a alienação. Ao contrário, esse fenômeno envolveria, segundo os autores, a participação ativa das pessoas e uma espécie de exercício de tolerância, enquanto capacidade de “esquecer”, “não ver” ou “não revelar” o que está errado, sem a qual, inclusive, as relações humanas ordinárias seriam impossíveis (Boltanski e Thévenot, 1999: 375).

Cabe, por fim, apontar uma complementaridade importante entre as proposições de Boltanski e Thévenot e as formulações de Honneth. Os primeiros, ao enfocarem as práticas cotidianas de justificação e crítica, trazem importantes elementos para a compreensão da dinâmica concreta de emergência dos sujeitos e de deflagração da luta a que se refere Honneth, propondo uma espécie de leitura “micropolítica do reconhecimento”; por sua vez, o arcabouço da Teoria Crítica que inspira Honneth fornece o quadro “macropolítico” das formas institucionalizadas e estruturais de reconhecimento e não reconhecimento que desencadeariam as disputas e crises no nível de interação social (Celikates, 2012: 30).

Considerações finais

Este breve apanhado de algumas das elaborações teóricas de Elias, Foucault, Honneth, e Boltanski e Thévenot buscou ressaltar que, seguindo a trilha aberta pelos teóricos “clássicos”, esses autores, vinculados a linhagens

distintas e inseridos em momentos diferentes do desenvolvimento da teoria social, conceberam a luta e o conflito como potentes mecanismos de transformação sociológica. Deslocaram, porém, seu foco analítico do nível das estruturas e dos processos sócio-históricos para a dimensão mais micro da subjetividade e da intersubjetividade.

Elias e Foucault mostram que, na incessante e tensa relação dos indivíduos com as forças sociais e seu poder excepcional, estão presentes as condições que possibilitam a emergência do sujeito. Segundo o primeiro autor, este se manifesta enquanto consciência da individualidade, moldada em meio aos processos sociais de individuação que ensejam a diferenciação entre o *indivíduo-eu* e o *indivíduo-nós*; para o segundo, o sujeito é um reflexo das práticas éticas de si sobre si mesmo, que se concretizam em meio ao esforço constante de resistência à mera imposição dos dispositivos, quando o indivíduo busca subjetivar a verdade do poder e convertê-la em sua verdade (ou recusá-la).

Por sua vez, Honneth e a dupla Boltanski e Thévenot destacam a constituição dos sujeitos frente às situações de conflito decorrentes da frustração das expectativas de reconhecimento intersubjetivo ou de validação dos acordos sociais vigentes. Em ambos os casos, indica-se que os sujeitos emergem do acionamento da reflexividade dos atores informada pelos conteúdos morais que subjazem a própria vida social; enquanto para Honneth eles se mobilizam em busca de restabelecer as condições da interação social na perspectiva de igualdade moral, para Boltanski e Thévenot eles vão atrás da confirmação do valor das concepções de bem na base dos arranjos sociais. Os sujeitos são, nos dois casos, entidades socialmente situadas que reatualizam a infraestrutura moral das relações intersubjetivas (Honneth, 2011).

Em comum às reflexões dos autores aqui reunidos está a concepção de que, assim como as circunstâncias de emergência do sujeito não estão dadas, o sujeito ele mesmo não é uma entidade que se fixa em termos permanentes. É, sim, uma virtualidade que se manifesta de modo contingente e transitório em meio à luta e ao conflito constitutivos das relações que os atores mantêm com as formas socialmente instituídas. Se essa concepção orienta a perspectiva para incrementos nos âmbitos mais elementares de coordenação social, não elimina a possibilidade de pensar efeitos de ordem mais abrangente; eventualmente, esses microprocessos podem se adensar e promover transformações no nível das estruturas sociais, como vislumbra claramente Honneth, mas também, em menor grau, Boltanski e Thévenot e até mesmo Foucault. Este é, porém, tema para outra discussão.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *Outra travessia*, n. 5, 2005, pp. 09-16.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- BOLTANSKI, Luc. *Love and justice as competences*. Cambridge, Polity Press, 2012.
- . THÉVENOT, Laurent. *On justification: economies of worth*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- . The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory*, v. 2, n. 3, august 1999, pp. 359-378.
- BRANCO, Guilherme Castelo. As resistências ao poder em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 24, 2001, pp. 237-248.
- BÜHRMANN, Andrea. “The death of the subject” and its sociological rebirth as subjectivation. In: BÜHRMANN, Andrea e ERNST, Stefanie. *Care or control of the self: Norbert Elias, Michel Foucault and the subject in the 21st Century*. Cambridge, Cambridge Scholars, 2010.
- CELIKATES, Robin. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da Teoria Crítica. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 93, Julho 2012, pp. 29-42.
- COLLINS, Randall. *Quatro tradições sociológicas*. Petrópolis, Vozes, 2009.
- DELEUZE, Giles. O que é um dispositivo? In: ———. *O mistério de Ariana*. Lisboa, Veja, 1996.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização (volume 2)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993a.
- . *O processo civilizador: uma história dos costumes (volume 1)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993b.
- . *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1996.
- . *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1998.
- . *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- . *História da loucura na idade clássica*. São Paulo, Perspectiva, 2008.
- . *Vigiar e punir*. Petrópolis, Editora Vozes, 2014.
- . *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*. Lisboa, Edições Texto & Grafia, 2017.
- GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michael. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 2011.
- . *Crítica del agravio moral: patologias de la sociedade contemporânea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

- JACQUEMAIN, Marc. *Boltanski: a sociology of action regimes, politics, worlds and grammar*, 2008 (mimeo). Disponível em: <<http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/90314/1/Boltanski's%20moral%20sociology%20and%20his%20implicit%20theory%20of%20ideology.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2021.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1996. (Introdução).
- MEAD, George Herbet. *Mind, self, and society: the definitive edition*. Chicago, The University of Chicago Press, 2015.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro, Zahaar Editores, 1979.
- SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.) *Simmel*. São Paulo, Ática, 1983.
- SOBOTTKA, Emil e SAAVEDRA, Giovani. Justificação, reconhecimento e justiça. *Civitas*, v. 12, n. 1, 2012, pp. 126-144.
- SOUSA FILHO, Alípio. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.; VEIGA-NETO, A.; SOUSA FILHO, A. (Org.) *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2008.
- WEBER, Max. *Economia y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1997.
- WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Dispositivo: um solo para a subjetivação. *Psicologia e Sociedade*, v. 18, n. 3, dez. 2006, pp. 16-22.
- WOUTERS, Cas. Como os processos civilizadores continuaram: rumo a uma informalização dos comportamentos e a uma personalidade de terceira natureza. *Sociedade e Estado*, v. 27, n. 3, Brasília, set./dez. 2012, pp. 546-570 (Dossiê: Reinventando Norbert Elias).

Recebido em: 15/02/2017

Aprovado em: 04/04/2019

Como citar este artigo:

AQUINO, Luseni. Luta e conflito na teoria social do sujeito. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1351-1376.



POLÍTICA DE HABITAÇÃO SOCIAL E MOVIMENTOS DE MORADIA: participação, inclusão e novos repertórios de ação coletiva em Belo Horizonte

Flávia de Paula Duque Brasil¹

Petter Isackson Maia²

Fernando Resende Anelli³

Letícia Amédée Péret de Resende⁴

Resumo: Com foco na trajetória da política habitacional de Belo Horizonte entre 1993 e 2016, o artigo examina os padrões de inclusividade política das diferentes gestões, em paralelo aos repertórios de ação coletiva dos movimentos de moradia e suas mudanças no período. Argumenta-se que os diferentes padrões dos governos quanto à inclusão ou exclusão política influíram nos repertórios de ação dos referidos movimentos sociais. Para o proposto, recorreu-se a revisões bibliográficas, levantamentos documentais e entrevistas semiestruturadas com representantes de movimentos de moradia da cidade.

1 Escola de Governo da Fundação João Pinheiro (EG-FJP) – Belo Horizonte – Brasil - flaviaduquebrasil@gmail.com

2 Escola de Governo da Fundação João Pinheiro (EG-FJP) – Belo Horizonte – Brasil – petter.isackson@gmail.com

3 Escola de Governo da Fundação João Pinheiro (EG-FJP) – Belo Horizonte – Brasil – fernandoanelli@gmail.com

4 Escola de Governo da Fundação João Pinheiro (EG-FJP) – Belo Horizonte – Brasil – leleperet@gmail.com

Palavras-chave: política de habitação social; participação social; movimentos sociais; ação coletiva; Belo Horizonte.

Social housing policy and housing movements: participation, inclusion and new repertoires of collective action in Belo Horizonte

Abstract: *Focusing on the trajectory of Belo Horizonte's housing policy between 1993 and 2016, the article examines the patterns of political inclusiveness of the different administrations, in parallel with the repertoires of collective action of housing movements and their changes in the period. It is argued that the different patterns of governments regarding political inclusion or exclusion influenced the repertoires of action of the referred social movements. For the proposal, bibliographic reviews, documentary surveys and semi-structured interviews with representatives of housing movements in the city were used.*

Keywords: *social housing policies; social participation; social movements; collective action; Belo Horizonte.*

1. Introdução

“O direito à cidade está muito longe da liberdade individual de acesso a recursos urbanos: é o direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade”. Com base no mote de Henry Lefebvre, a síntese de Harvey da noção de direito à cidade encampa o direito à moradia e do acesso aos bens e serviços urbanos, mas se alarga e envolve as possibilidades de criação e de apropriação da cidade, bem como de democratização e participação nas decisões (Harvey, 2012: 74). Contudo, o autor afirma que o processo de urbanização tem se mostrado violento, com a despossessão das classes populares sob o discurso da modernização para atender necessidades econômicas, resultando em resistências e protestos (Harvey, 2012: 85-86). Considerando os múltiplos atores envolvidos, seus interesses e agendas, cabe, então, destacar a complexidade e a dimensão conflitual inerente ao processo de (re)produção do espaço urbano, bem como à efetivação do direito à cidade por meio das diversas políticas urbanas, incluindo as políticas habitacionais em suas distintas vertentes.

O artigo focaliza a política municipal de habitação social de Belo Horizonte (BH) – em suas vertentes regulatória, de regularização urbanística-fundiária e de provisão de moradias – demarcando analiticamente períodos distintos, de 1993 até 2016. Tem-se como objetivo identificar os padrões de inclusividade dos

diferentes governos – considerando aportes de Dryzek (1996) e de Scholsberg e Dryzek (2002) –, paralelamente ao exame dos repertórios de ação coletiva dos movimentos de moradia nos períodos examinados. Assim, tendo como base uma perspectiva com o foco institucional na referida política, privilegiando as formas de relacionamento entre Estado e sociedade, assume-se como argumento analítico do trabalho que os padrões do governo quanto à inclusão ou exclusão política nos diferentes contextos influíram notadamente na configuração dos repertórios de ação dos movimentos sociais de moradia. O enfoque adotado permite, ainda, assinalar o papel dos movimentos e de seus repertórios de ação na própria formação da política de habitação social.

De forma mais geral, a abordagem mostra-se pertinente ao considerarmos no contexto brasileiro das últimas décadas, desde o processo de redemocratização no decurso dos anos 1980, que se marca pela constituição de novos atores coletivos e ampliação das formas de ação coletiva. Nesse bojo, para além do ativismo, incluem-se repertórios de ação institucional, especialmente por meio de espaços de participação institucionalizada que se constituem no período, desde a Assembleia Nacional Constituinte (ANC) que se configurou como uma oportunidade política para a mobilização dos atores da sociedade civil, bem como para a sua participação institucional, canalizando propostas democratizantes. No rol dessas propostas, destacam-se aquelas voltadas para a ampliação de direitos sociais, bem como aquelas referidas à criação de espaços institucionalizados de participação ampliada.

No que se refere à questão urbana e da moradia, os atores coletivos se mobilizam e se articulam, recorrendo a distintos repertórios de ação coletiva e construindo uma agenda de reforma urbana que conflui para a perspectiva ampliada de direito à moradia e à cidade, de afirmação da função social da propriedade e de democratização do planejamento e gestão urbanos. Tais propostas impulsionaram o conteúdo do capítulo de política urbana da Constituição Federal de 1988 (CF-88) e irrigaram o Estatuto da Cidade (EC), aprovado em 2001 (Avritzer, 2009; Brasil, 2004), dentre outros instrumentos posteriores como a legislação que cria o Sistema de Habitação de Interesse Social em 2005, oriunda de projeto de iniciativa popular dos movimentos de moradia nos anos 1990.

Mais além, no ambiente de descentralização dos anos 1990, os governos locais afirmam-se como *loci* de inovações democráticas, entendidas por Elstub e Escobar (2017) como “os processos ou instituições desenvolvidas para reimaginar e aprofundar o papel dos cidadãos em processos de governança, ao aumentar oportunidades de participação, deliberação e influência” (Elstub e Escobar, 2017). Em consonância com essa perspectiva, a partir da referida década,

nota-se a pluralização e disseminação de instituições participativas na esfera local, podendo-se destacar os conselhos, conferências e orçamentos participativos (Pires e Lopes, 2010; Avritzer, 2010, 2016; Cortes, 2011; Carneiro e Brasil, 2014), que implicam o emprego de repertórios de ação mais institucionalizadas por parte dos atores coletivos. Nessa linha, podem também ser caracterizadas como inovações democráticas os avanços referentes à inclusão socioespacial na concepção das políticas urbanas e habitacionais, não raro balizados por experiências de participação institucionalizada (Brasil, 2004; Carneiro et al., 2010).

Nesse contexto, alguns municípios são especialmente emblemáticos no que se refere às inovações de cunho democratizante, seja pelo pioneirismo, seja pelos avanços substantivos⁵. A abordagem do caso de Belo Horizonte justifica-se por sua trajetória no que se refere à participação social e, especialmente, às políticas urbanas e de habitação social, que se marca pela relativa continuidade e, portanto, acúmulo de esforços por mais de uma década.

De forma pioneira no país, em 1983, em paralelo à Recife, como consequência da atuação e pressão de movimentos de moradia, tem-se a criação do programa Profavela e de sua respectiva legislação, que reconhece as favelas como áreas de interesse social, mediante um zoneamento inclusivo (Setor Especial), que prevê a regularização urbanística e fundiária dessas áreas. Não se trata de um avanço trivial, na medida em que contempla uma pauta dos movimentos sociais pelo reconhecimento de sua permanência nos assentamentos informais, afirmando o direito à moradia e à cidade, antes da Constituição Federal de 1988 (CF-88). Esses casos constituem a origem das zonas especiais de interesse social (ZEIS), tornando-se referências no país. Em 1996, com aprovação do plano diretor, o instrumento é remodelado em Belo Horizonte, ao lado de instrumentos urbanísticos e diretrizes que se antecipam à promulgação do Estatuto da Cidade⁶.

5 O caso mais emblemático de inovações democráticas endereçadas para a constituição de uma arquitetura institucional participativa no caso das capitais é Porto Alegre, em virtude da continuidade de gestões na linha democrática-progressista a partir de 1989 (até 2005), trazendo como inovação participativa o OP, que também foi concomitantemente implementado em São Paulo e outros 8 municípios como indicam Ribeiro e Grazia (2003). O caso de Porto Alegre, em especial do OP, foi extensamente abordado na literatura.

6 Três municípios foram pioneiros na criação desse tipo de instrumento – Belo Horizonte e Recife, em 1983, e Diadema, em 1985 – acoplado a programas de urbanização e regularização fundiária. Em todos os casos a criação do instrumento pendeu-se à mobilização e às lutas populares (Silva e Saule Júnior, 1993). Adiante, também os municípios de Belém, Porto Alegre, Natal, Campinas, Campo Grande, Mauá e Santos instituem as ZEIS (Pólis, 2001). Em 1999, dispunham de legislação sobre áreas de interesse social 481 municípios, ou seja, um pouco menos de 10% do universo total, devendo-se considerar que 28% dos municípios tinham favela e que o instrumento foi aprovado a partir de 1989, depois da Constituição Federal, na maior parte dos casos (IBGE, 2001).

No que se refere às experiências de participação institucionalizada, nos anos 1990 destaca-se a criação de instituições participativas, como o orçamento participativo, implantado em 1994, bem como por um amplo rol de conselhos e conferências municipais, para além dos requisitos da legislação federal das políticas sociais⁷. Entretanto, nos últimos dez anos do período em análise, observam-se a retração e/ou esvaziamento da participação institucionalizada e um viés de gestão de matiz empresarialista⁸, sobretudo mediante a primazia de parcerias público-privadas com as quais foram conduzidas diversas obras de infraestrutura. Em paralelo, a partir de 2008, destaca-se a multiplicação de ocupações urbanas como um fenômeno de grande magnitude e, como indicam Brasil et al. (2017), relativamente novo em relação às formas de organização e aos repertórios de ação coletiva dos movimentos e coletivos envolvidos.

Para o desenvolvimento deste trabalho, que se vincula a uma pesquisa de maior envergadura, recorreu-se a revisões bibliográficas sobre movimentos sociais, política habitacional e participação social em Belo Horizonte. Foram realizados levantamentos documentais junto à Prefeitura de Belo Horizonte (PBH) e à Companhia Urbanizadora do Belo Horizonte (URBEL), além de entrevistas semiestruturadas com representantes de movimentos sociais – lideranças da União Estadual por Moradia Popular e do Movimento Estadual de Luta por Moradia, além de representantes das Brigadas Populares.

O artigo se desenvolve em três seções, além desta introdução. A segunda seção realiza uma brevíssima revisão em dois eixos, o primeiro deles trazendo os aportes de Dryzek (1996) e Scholsberg e Dryzek (2002) referentes à inclusividade política. O segundo eixo discute os repertórios de ação coletiva no contexto da discussão relativa aos movimentos sociais. A terceira seção examina o caso de Belo Horizonte, em três momentos: a) contextualizando e trazendo antecedentes das políticas de habitação social; b) analisando o período 1993-2009; e c) analisando o período subsequente até 2016. A última seção tece algumas considerações finais.

7 A arquitetura participativa de Belo Horizonte em 2000 inclui 63 espaços de participação institucionais, entre conselhos e conferências e outros desenhos institucionais participativos (Brasil, 2004).

8 Harvey (1996) identificou, nos anos 1990, a emergência de um modelo empreendedorista de governança local, orientado para a lógica empresarial, que subordina o planejamento urbano à necessidade de produtividade e competitividade do mercado. Seguindo essa linha, outros autores tematizaram o empresarialismo (Melo, 1996), suas estratégias e instrumentos – planejamento estratégico, marketing de cidades, parcerias público-privadas e grandes projetos urbanos – voltados para “vender a cidade”. Contudo, no contexto brasileiro, com base em Melo (1996), pode-se destacar, em contraste, um modelo democrático, voltado para premissas de inclusão e de democratização do planejamento e gestão urbana.

2. Movimentos sociais, repertórios de ação e inclusividade política

Os desenvolvimentos teóricos nos diferentes campos, ao iluminarem determinados aspectos, excluem outros aspectos relevantes, constituindo polos teóricos e analíticos. A literatura sobre movimentos sociais estabelece-se em um polo distintamente demarcado em relação ao Estado e a institucionalidade. Apresentam-se, assim, alternativas exclusivas e excludentes: ou se confere primazia aos movimentos sociais e ações coletivas ou, em outro polo, aos domínios institucionais e seus atores. Contudo, alguns esforços dialógicos entre esses dois polos podem ser apontados.

A abordagem contemporânea dos movimentos sociais marca-se por concepções e correntes distintas, com diferentes premissas em relação às lógicas de ação coletiva. Tendo em vista articular elementos-chave das diferentes correntes, Della Porta e Diani (1999 *apud* Brasil et al., 2017: 04) caracterizam os movimentos como “redes de interações informais entre uma pluralidade de indivíduos, grupos ou organizações engajadas em confronto político ou baseadas em elementos culturais e identidades coletivas compartilhadas”.

A teoria do processo político (TPP), elaborada, dentre outros atores, por Tilly (1978), entende a mobilização como “o processo pelo qual um grupo cria solidariedade e adquire controle coletivo sobre os recursos necessários para sua ação” (Alonso, 2009: 55). A TPP introduz variáveis de análise como o “interesse”, a “solidariedade” e as “oportunidades”, abordadas com base no conceito de “estruturas de oportunidades políticas” (EOP). Essa noção constitui um parâmetro político para se pensar as brechas, ou os contextos favoráveis, para a mobilização, em que seriam criadas janelas de oportunidade para a ação à medida que houvesse mudanças na EOP (Alonso, 2009; Bringel, 2012), apontando para conexões entre os movimentos e seus repertórios com os domínios institucionais.

Outra chave na referida corrente é a noção de repertório de ação coletiva. Na revisão de Tatagiba, Paterniani e Trindade (2012: 401), o repertório de ação coletiva pode ser definido apoiado em Tilly (1995: 26) como um “campo limitado de rotinas que são aprendidas, compartilhadas e executadas através de um processo relativamente deliberado de escolha”. Nos termos de Tatagiba, Paterniani e Trindade (2012: 401) “as ideias por trás do conceito remetem a um interessante jogo entre tradição e inovação na conformação da ação coletiva. O conceito remete a uma valorização da memória e do saber da ação coletiva”. É pela experiência da luta que os campos em conflito conformam suas práticas e discursos. Um repertório, nesse sentido, não é algo que um ator possui, e do qual dispõe de forma estratégica; um repertório pertence ao conjunto dos atores em conflito, uma vez que incorpora a memória das lutas anteriores e suas inovações. Os

aspectos estratégico e instrumental, as práticas e os valores, mostram-se vinculados à conformação da ação coletiva: “repertórios são criações culturais aprendidas, mas eles não se originam de abstrações filosóficas ou como resultado da propaganda política; eles emergem da luta” (Tilly, 1995: 26).

Segundo Tatagiba, Paterniani e Trindade (2012: 402), o conceito de repertório de ação nos ajuda a endossar uma análise relacional e evitar os riscos de uma análise voluntarista, bem como de determinismos. Ao analisarem o movimento de moradia de São Paulo, os autores identificam, por meio da TPP, um conjunto de práticas e rotinas que caracterizam um repertório de ação. As estratégias principais identificadas são: a) “a ocupação de prédios e terrenos públicos”; b) “a participação em espaços institucionais”; c) “a luta por moradia no centro”; e d) “a construção por mutirão autogestionário” (Tatagiba, Paterniani, Trindade, 2012: 401). As estratégias referenciadas – “ocupar, reivindicar e participar” – podem ser observadas no caso dos movimentos de moradia em Belo Horizonte, ressaltando-se ainda a ocupação de terrenos privados e outras formas de ação direta, como manifestações, passeatas, além de ocupações na frente da PBH e do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG).

Destaca-se que as autoras encampam no repertório de ação coletiva a participação institucionalizada, fundamental no caso brasileiro no qual se construiu uma infraestrutura participativa expressiva nas últimas décadas. Nesse sentido, Carlos (2015) questiona a visão dos movimentos sociais como um fenômeno exclusivamente extrainstitucional e ganha relevo a noção de repertórios de interação entre os movimentos sociais e o Estado, formulada por Abers, Serafim e Tatagiba (2014).

Como posto, na perspectiva de repertórios de ação – na linha da TPP –, diferentes estratégias de ação seriam utilizadas, em maior ou menor medida, a depender da estrutura de constrangimentos e/ou incentivos políticos que estariam presentes no cotidiano dos atores coletivos. Ou seja, ao se sopesar as dimensões estruturais e conjunturais existentes na vida cotidiana, resulta um ambiente político mais ou menos favorável à ação coletiva dos movimentos sociais.

Os diferentes contextos que podem favorecer e propiciar mobilizações e outras formas de ação coletiva podem ser abordados baseados em uma chave relacional posta em Dyzek (1996) e de Scholsberg e Dryzek (2002), que apontam para perfis dos governos referidos à sua inclusividade política, ou seja, em outros termos, à sua abertura ao diálogo e à participação social. Em síntese, o autor considera os perfis do Estado quanto à sua inclusividade, distinguindo a inclusão na vida política – dimensão associativa e esfera pública – da inclusão política no Estado – por meio de partidos políticos, grupos de interesse, negociação e participação –, apontando desdobramentos para os atores coletivos e

as suas possíveis estratégias. Dryzek (1996) identifica quatro perfis do Estado que podem ser utilizados para se compreender o padrão de relação do governo com a sociedade civil.

Em seus termos, os perfis exclusivo-ativos dos governos dificultam ou impedem a organização e associação da sociedade civil, enquanto os exclusivo-passivos “remetem ao padrão corporativo, incluindo apenas os interesses no eixo capital-trabalho, deixando a sociedade civil por sua própria conta”, favorecendo assim a emergência de uma esfera pública oposicional (Brasil, 2011: 11). No polo inclusivo, os perfis inclusivo-passivos reconhecem as entidades da sociedade civil, enquanto os inclusivo-ativos mobilizam ou canalizam atores societários e os trazem para o Estado. Nesse último caso, Brasil (2011) indica que o autor problematiza os riscos de cooptação ou de obtenção de ganhos simbólicos ou marginais. Nesse sentido, caberia aos movimentos avaliar se sua inclusão implicaria em ganhos no que se refere à sua agenda relativa às políticas públicas, bem como considerar se essa inclusão implicaria um esvaziamento na esfera pública.

Por meio desses aportes, em um esforço exploratório, serão examinados diferentes governos no caso de Belo Horizonte, buscando identificar seus perfis quanto à inclusividade, em paralelo aos repertórios de ação dos movimentos sociais no campo da moradia e suas interações com o governo local.

3. Políticas de habitação social em Belo Horizonte e inclusividade política: participação de atores coletivos e repertórios de ação

Desde o planejamento da cidade de Belo Horizonte, datado do fim do século XIX e elaborado por Aarão Reis, não se incorporou de fato a questão da habitação como um problema social, de modo que os déficits de moradia e de inclusividade socioespacial se estabelecem desde a construção na cidade. Nesse sentido, como indica Lourenço (2014), as ocupações informais que se fazem presentes no período recente ocorrem desde os primórdios da capital. Tanto o projeto urbanístico da capital mineira, quanto as medidas tomadas para sua completa implantação, localizam-se em um contexto de afirmação da República que então se constitui, no qual prevalecia uma ótica de valorização do racional e se buscava atingir ideais de modernização e “civildade” inspirados em padrões burgueses estrangeiros. Nesse sentido, a ordem almejada preconizava o disciplinamento das camadas populares, que se dava tanto por medidas de vigilância e repressão, quanto pelo próprio intervencionismo estatal na modulação do espaço – ressaltando-se a hierarquização do território e a expulsão das camadas populares para as áreas suburbanas e rurais (Passos, 2016).

O traçado da nova capital delimitava a zona urbana e ordenada, que abrigava as moradias das elites mineiras e do funcionalismo público estatal. Os próprios trabalhadores da construção da cidade não estavam incluídos, nem tinham ali seu lugar. Assim, mesmo antes da inauguração de Belo Horizonte, já era possível notar a presença de ocupações irregulares em áreas pericentrais e periféricas (Lourenço, 2014; Passos, 2016). Até a década de 1930, as ocupações irregulares eram consideradas, em Belo Horizonte e no restante do país, como caso de polícia ou problema sanitário (Bonduki, 2014), enquanto na década de 1940, com a criação de fundos de pensão ligados a certas categorias profissionais, que foram construídos os primeiros conjuntos habitacionais urbanos (Lourenço, 2014). As camadas mais pobres continuavam, entretanto, excluídas das políticas habitacionais, já que tais conjuntos eram destinados aos setores médios da população.

Em Belo Horizonte, as favelas já existentes se expandiram ao longo do processo de urbanização, e outras ocupações irregulares se estabeleceram em diferentes regiões da cidade. Já no final dos anos 1950 e início dos anos 1960, grupos organizados se multiplicavam reivindicando maior inserção da população pobre no processo de modernização do país (Lourenço, 2014). Nesse contexto, já se tematizam questões relativas ao direito à moradia e à reforma urbana.

Com o golpe civil-militar de 1964 e a restrição de liberdades democráticas, enfraqueceram-se e esvaziaram-se os espaços nos quais se debatia a reforma urbana, tratando-se de um contexto exclusivo-ativo, que vedava as formas de organização da sociedade civil. Contudo, em alguma medida, a tematização da reforma urbana em espaços públicos primários e a resiliência de formas de organização da sociedade subsistiram nos anos 1970 e constituíram bases para mobilizações posteriores (Brasil, 2014). Ressalta-se que nas décadas de 1960-70 tem-se um processo intenso de urbanização que resulta em um quadro socioespacial marcado por desigualdades e segregação, pela magnitude da informalidade e dos déficits em relação à moradia e serviços urbanos.

Com o processo de redemocratização, em meados da década de 1980, no âmbito local e nacional, tem-se a emergência e a rearticulação de atores coletivos que buscam afetar a CF-88 e a legislação posterior, como já posto. Recuperando-se alguns antecedentes, no caso de Belo Horizonte, destaca-se a presença de um tecido movimentalista e associativista no século anterior (Somarriba; Valadares; Afonso, 1984; Avritzer; Pereira, 2002; Oliveira, 2012)⁹. Esse tecido se

9 Somarriba, Valadares e Afonso (1984: 39-41) destacam Comitês Pró-Melhoramentos e Uniões e Federações de Vilas e Favelas até 1964, marco de desmobilização até meados de 1970, quando se recompõe o tecido movimentalista. Ver, dentre outros, Guimarães (1991); Navarro (2007); Oliveira (2011); Ramos (2015).

amplia com a expansão do número de associações e sua pluralização nos anos 1980, sublinhando-se o surgimento e rearticulação de atores coletivos no campo da reforma urbana, com pautas em torno do direito à moradia e à cidade e de regularização fundiária de áreas informais, ao lado da provisão de moradias inclusive por meio da autogestão.

Somarríba e Dulci (1997) destacam que, em diferentes medidas e com padrões distintos – também problematizando práticas de cooptação e clientelismo –, ocorreram momentos de incorporação da participação por alguns governos locais em BH. Um desses momentos teria ocorrido ainda no período autoritário, no contexto de redemocratização dos anos 1980¹⁰; outro teria sido no governo do PSDB, pós CF-88; e, por último, a partir de 1993, no governo da Frente BH-Popular, encabeçada pelo PT e PSB.

Em relação a esse primeiro momento, cabe destacar que a legislação do Programa Profavela, pioneira no país e datada de 1983, já mencionada, prevê e regula a regularização urbanística e fundiária das favelas. Em seguida, cria-se a URBEL (Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte) e, na Lei de Uso e Ocupação do Solo de 1984, tem-se o Setor Especial-4, reconhecendo e incluindo as ocupações informais no zoneamento da cidade, e indicando a disposição do governo em regularizá-las. Isso aconteceu diante de pressões dos movimentos e atores ligados à Igreja Católica, em um contexto de diálogo do governo, do PMDB (tendo à frente inicialmente Hélio Garcia), com esses atores.

O segundo momento citado ocorre em um governo com padrão inclusivo-passivo, no pós-1988, com os prefeitos Pimenta da Veiga e Eduardo Azeredo, do PSDB. Nesse cenário, aprova-se a Lei Orgânica, que prevê a criação de conselhos, sendo que alguns foram instalados no período e ativados na gestão seguinte.

3.1. Inclusividade política, participação social e avanços institucionais no período 1993-2008

Adentrando o período de análise deste estudo, enfatiza-se um marco local na perspectiva de democracia participativa, por meio do governo da Frente BH-Popular (1993-1996), tendo como prefeito Patrus Ananias (PT) e vice-prefeito Célio de Castro (PSB). O governo da referida coalizão caracteriza-se por um padrão inclusivo-ativo, com amplo diálogo com os atores sociais e ênfase em uma agenda participacionista, materializada na ampliação e pluralização da infraestrutura participativa local, inclusive no âmbito das políticas urbanas e de habitação social, como indicado adiante. Nesse sentido, destaca-se a criação de novas instituições participativas (IPs) – Orçamento Participativo (OP),

10 A política no período, contudo, marca-se mais por ações de desfavelamento. Para mais, ver Guimarães (1991).

Conferências e Conselhos Municipais, bem como a ativação de Conselhos anteriormente criados e ainda sem funcionamento, colocando Belo Horizonte como uma referência.

Especificamente na área habitacional, constituiu-se um Sistema Municipal de Habitação, composto pela URBEL, pelo Conselho Municipal de Habitação, pelo Fundo Municipal de Habitação Popular (FMHP) e, mais adiante, pelo OP-Habitação (OP-Habitação) e a Conferência Municipal de Habitação. O CMH foi criado pela Lei n. 6.508/1994 e passa a funcionar em 1995, com caráter deliberativo e papel de gestor do FMHP, com composição tripartite (representantes do governo, do setor técnico e do setor popular) e previsão de eleição dos conselheiros em plenária¹¹. O OP desdobrou-se em 1995 no OP Regional e no específico OP-Habitação¹².

Nesse contexto, as políticas urbanas e habitacionais foram (re)formuladas com a participação de atores coletivos, e avançaram desde suas premissas, em seu desenho e instrumentos, com programas voltados à regularização das áreas informais e para provisão de moradia, inclusive na linha de autogestão (Bedê, 2005; Bittencourt, 2016; Maia, 2019). Conforme Bittencourt (2016), constroem-se, assim, políticas bem estruturadas e coordenadas. Demandas que eram pontualmente atendidas, com marcas de clientelismo, passam a integrar a política pública.

No caso das áreas informais, desenha-se um programa de intervenção estrutural, com metodologia que previa três eixos de diagnóstico e de intervenção: regularização urbanística e fundiária e desenvolvimento social, por meio de um Plano Global Específico (PGE) para cada área. Carneiro et al. (2010: 156) destacam o avanço no desenho do programa, caracterizando-o como “um instrumento de melhoria da qualidade de vida dos moradores dessas áreas, buscando, também, integrá-las física, jurídica e socialmente à ‘cidade formal’”.

O governo da Frente BH-Popular não apenas destinou montantes consideráveis de recursos para a política habitacional, mas o fez de forma sistemática, assegurando a consolidação e a continuidade das ações propostas – durante os quatro anos de gestão, foram quase 4.000 famílias atendidas nesses programas, computando-se reassentamentos provindos de remoções e assentamentos de famílias que compunham o déficit habitacional. Esse número chama a atenção quando se considera que o financiamento se deu, em grande medida, com

11 A regulamentação do CMH também estabelece a Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte (URBEL) como “entidade da Administração Pública responsável pela execução da Política Habitacional do Município” (Belo Horizonte, 1994).

12 Para a abordagem da política habitacional no período ver Bedê (2005), Godinho et al. (2007), Bois (2013); Maia (2019).

recursos municipais, visto que o montante captado junto às outras esferas de governo foi insignificante (Bittencourt, 2016 *apud* Maia, 2019). Sublinha-se a diversidade de formas de produção da moradia previstas no escopo da política – a gestão pública, a cogestão e a autogestão – amplamente debatidas e deliberadas no CMH (Bedê, 2005) e no OP-Habitação.

Após um longo período de discussão, em 1996, são aprovados o Plano Diretor e a Lei de Parcelamento, Uso e Ocupação do Solo (LPUOS), avançando ao incorporar instrumentos previstos no Estatuto da Cidade – então em trâmite. O Plano Diretor e a LPUOS constituem as já mencionadas Zonas Especiais de Interesse Social (ZEIS), reconhecendo essas ocupações e reafirmando o compromisso do governo de nelas intervir. O Plano previu ainda a criação do Conselho Municipal de Política Urbana (COMPUR), de caráter consultivo e voltado para monitorar os instrumentos de política urbana e a realização periódica da Conferência Municipal de Política Urbana (CMPU).

É importante destacar que não havia obrigatoriedade de criação dessas instituições participativas (IPs), como no caso das políticas sociais, nas quais os conselhos são requisitos para repasse de fundos. Nesse sentido, a previsão e criação das IPs mencionadas voltadas para as políticas urbanas e também para as políticas de habitação social podem ser consideradas como inovações democráticas.

O governo da Frente BH-Popular pode ser caracterizado, assim, por um padrão inclusivo-ativo, com abertura ao diálogo com movimentos sociais e outros atores coletivos por meio das instituições participativas (IPs) em funcionamento. O perfil do governo pode ser considerado inclusivo na medida em que abarcou a sociedade civil organizada como uma fonte legítima de demandas; e ativo na medida em que criou IPs que aglutinavam atores coletivos para discutirem suas pautas com o governo, incidindo nas decisões da política habitacional. No âmbito da política de habitação social no período, tem-se o CMH e o OP-Habitação¹³ em pleno funcionamento, ocorrendo, ainda, em 1996, um Fórum de Habitação. Bittencourt (2016) observa que também ocorreram, no período, ocupações e conflitos nesse campo, porém a gestão sempre buscou resolvê-los por meio da participação e do diálogo.

Após a gestão da Frente BH-Popular, Célio de Castro (PSB) esteve à frente da Prefeitura Municipal (com Fernando Pimentel, do PT, como vice-prefeito), de 1997 a 2000, representando uma continuidade da coalizão e da linha programática. Nesse sentido, como indica Hourri (2008), o período foi marcado pela continuidade nas políticas urbanas e habitacionais. Foi uma época na qual as ações

13 Sobre o OP-Habitação, ver Ribeiro (2001), Navarro (2007) e Ramos (2015).

iniciadas pela gestão da Frente BH-Popular continuaram, bem como o combate às desigualdades urbanas (Hourí, 2008 *apud* Bittencourt, 2016). Algumas iniciativas indicam a consolidação da política habitacional, como a normatização legal dos Planos Globais Específicos (PGEs) com seus instrumentos e o estabelecimento de parâmetros urbanísticos para as ZEIS. A proposta oriunda da I Conferência de Política Urbana e encaminhada pelo COMPUR, consolida-se na forma de Emenda ao Plano Diretor, em 2000.

Pode-se considerar que se manteve um padrão de interação inclusivo-ativo no período. Em 1997, instala-se o COMPUR, que passa a funcionar regularmente no monitoramento da política urbana e do plano diretor, e em 1999, ocorre a I Conferência Municipal de Política Urbana, que será reeditada em edições subsequentes, estabelecendo diretrizes para as políticas urbanas a partir de processos participativos-deliberativos.

No caso da política habitacional, mantém-se o CMH e o OP-Habitação. Em 1998, ocorre a I Conferência Municipal de Habitação, ampliando a participação, mas também explicitando tensões e divergências dos movimentos de moradia com o CMH, implicando o emprego de repertórios de confronto por parte desses atores coletivos¹⁴. Como indicado por Cymbalista (2000: 25-27), o conflito na Conferência Municipal de Habitação gerou a saída de movimentos do CMH, que ficou paralisado até 1999, quando os seus representantes retornam por avaliarem que ocorreram perdas, sobretudo no caso dos programas e ações voltados para a autogestão.

No caso do OP Regional, dentre outros redesenhos e rearranjos, sua periodicidade é alterada, passando a ser bianual a partir de 2000, e o Índice de Qualidade de Vida Urbana (IQVU), desenvolvido pela PBH, passa a ser um critério na distribuição espacial dos recursos por regional, numa ótica redistributiva.

Ao final do mandato, a PBH aprova uma reforma administrativa orientada por premissas de descentralização, participação e intersetorialidade, implementada no governo seguinte (Lei Municipal n. 8.137/2000). Nesse contexto, é criada a Secretaria Municipal de Habitação (SMH), vinculada à recém-criada Secretaria de Coordenação de Política Urbana (SCOMURB), mantendo a UR-BEL com o escopo de ação relativamente diminuído, restrito às áreas informais e programas de regularização. Algumas atribuições do CMH também foram modificadas, como a autonomia para deliberar sobre o FMPH, que passou a ser atribuição da recém-criada SCOMURB.

14 No caso do CMH, cabe destacar os conflitos em 1995 relativos à representação dos movimentos de moradia, com alguns segmentos e entidades apontando para a sua sub-representação (Cymbalista, 2000).

Os anos seguintes foram marcados por uma relativa instabilidade no que diz respeito aos espaços participativos construídos nos anos anteriores, embora os partidos protagonistas tenham sido os mesmos que construíram a Frente BH-Popular (Maia, 2019). Reeleito ao final de 2000, Célio de Castro (PSB) afasta-se em novembro de 2001, por motivo de saúde, assumindo o vice-prefeito Fernando Pimentel (PT), que é reeleito posteriormente, tendo um segundo mandato no período 2005-2008.

Sua gestão marcou o início de uma inflexão no modo de governar adotado até então. Ao lado da efetivação dos direitos sociais e da participação social, destaca-se uma ênfase na busca por atração de investimentos, priorizando grandes obras urbanas. A realização dessas grandes obras, sobretudo viárias, acarretou uma série de impactos, sendo a remoção de contingentes populacionais o principal deles no âmbito habitacional (Bittencourt, 2016).

Ainda por meio do autor, podem ser referenciados três movimentos relevantes na política habitacional no período: 1) a redução de recursos destinados à política de habitação social, tendo como resultado mais evidente a redução de unidades produzidas para atender as famílias que compõem o déficit habitacional; 2) o constrangimento de formas de produção adotadas até então, como a autogestão e a cogestão, tendo a política habitacional resumido sua forma de produção na modalidade gestão pública, combinada à terceirização da produção às construtoras privadas; e 3) a consolidação, a contragosto dos movimentos de moradia, dos popularmente conhecidos como “predinhos”, como concepção espacial dominante para as habitações produzidas, inclusive no âmbito da regularização urbanística das vilas-favelas (Bittencourt, 2016).

Nesse sentido, vale destacar a criação do programa Vila Viva, em 2005, que mantém as premissas de reconhecimento por parte do Estado da condição de urbanização específica de vilas e favelas, bem como o desenho e metodologia mais geral das intervenções até então adotadas, com base em três eixos – urbanístico, jurídico e social –, tendo o PGE como instrumento-chave. O Vila Viva muda a escala e o porte das intervenções, constituindo um dos maiores programas de regularização no país e, nos termos de Carneiro et al. (2010: 158) “articula ações de promoção social, de educação sanitária e ambiental, com destaque ao incentivo à geração de renda e trabalho na própria comunidade, através do associativismo”. Destaca-se que a escala do programa no período foi impulsionada em 2007 por recursos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Contudo, Maia (2019) observa que o programa recebeu críticas dos movimentos, sobretudo a respeito da participação, considerada limitada, com vistas a facilitar o trabalho das construtoras de grande porte. O autor considera que o

programa privilegia as empreiteiras, com uma lógica pouco dialógica com os movimentos de moradia, passando de um padrão participativo para um padrão com elementos mais tecnocráticos¹⁵.

No período 2001-2008 tem-se, assim, um perfil de governo inclusivo-passivo. Por um lado, de forma geral mantiveram-se em funcionamento as instituições participativas, criando-se ainda uma modalidade complementar do OP, chamado de Orçamento Participativo Digital. Pode-se apontar a continuidade na política habitacional e nas instituições participativas a ela vinculadas (CMH, Conferência Municipal de Habitação e OP-Habitação). Por outro lado, indicaram-se mudanças nas relações entre o governo e os movimentos de moradia, na medida em que não ocorre o esforço institucional, nos moldes dos governos anteriores, em relação à promoção da participação social nas IPs e sua incidência nas decisões relativas à política habitacional. O repertório de participação institucionalizada dos movimentos de moradia, contudo, ainda se mantém.

3.2. Período 2009-2016: no contexto de governos exclusivos, ativismo e ocupações

Mediante coalização inédita entre o PT e o PSDB, Márcio Lacerda (PSB), representante do setor empresarial, é eleito e adiante reeleito para prefeito. Seu governo, no período 2009-2016, marca mudanças na gestão da cidade e nas relações do governo com a sociedade civil. O período também é marcado por um contexto nacional de investimentos em infraestrutura, com o lançamento do Programa Minha Casa Minha Vida (MCMV), pela continuidade do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e por obras viárias e de mobilidade urbana, em virtude da realização da Copa do Mundo de 2014. Nesse sentido, os investimentos federais orientam grande parte das ações da PBH no período, ressaltando-se o emprego dos instrumentos de Parcerias Público-Privadas (PPP) e Operações Urbanas Consorciadas (OUC). A política de habitação social é esvaziada em favor do MCMV.

No decorrer da gestão, a forma neoliberal de governar desenhou-se com contornos cada vez mais nítidos, na perspectiva do cidadão como cliente e da cidade como uma empresa, aniquilando qualquer aspiração às relações democráticas e participativas. O segmento empresarial tinha maior participação no governo, enquanto setores sociais perdiam voz nos espaços de participação. No campo da produção habitacional, a gestão priorizou a produção de unidades habitacionais para as faixas 2 e 3 do programa MCMV, assumindo um caráter de

15 Em relação às críticas ao programa, ver também Morado Nascimento (2014).

incentivo ao mercado e atendendo a cidadãos que poderiam arcar com maiores parcelas do financiamento, ao passo que a faixa 1 não recebeu a devida atenção (Bittencourt, 2016).

O perfil empresarialista da gestão tem sido destacado pelos movimentos e atores envolvidos na luta pela moradia. Em entrevista, Frei Gilvander Moreira (Brasil de Fato, 2012), atuante nas ocupações, critica a gestão no campo habitacional ressaltando que o então Prefeito “faz política de metas, trata a cidade como se fosse uma empresa, não vê as pessoas, tripudia em cima dos pobres, não respeita os movimentos populares”.

No período ocorrem rearranjos na estrutura organizacional da PBH: é extinta a Secretaria de Habitação, retornando as atribuições à URBEL; o FMPH, então vinculado ao CMH, passa a ser gerido pela então criada Secretaria Municipal de Obras. Em relação à participação institucional, o OP-Habitação é descontinuado e o OP, esvaziado. Destaca-se que o Plano Estratégico BH-2030, elaborado no período, sequer menciona a participação social. Embora a gestão tenha mantido os conselhos formalmente ativos, a participação não implicou incidência nos processos decisórios. No caso das Conferências, a VII Conferência de Política Urbana de 2014 é cancelada e adiada, por conflitos na sua abertura, quando foi exigido CNPJ dos participantes, o que vedaria, assim, a participação das ocupações e de integrantes de movimentos sociais. No mesmo ano ocorreram tensões e conflitos para a realização da IV Conferência Municipal de Habitação, cuja abertura foi agendada para data marcada para a desocupação de 8.000 famílias da região da Izidora, engendrando manifestações. Nos termos da convocação das Brigadas Populares (Brigadas Populares, 2014), a Conferência seria “apenas um placebo, uma manobra que não resolve o problema da habitação”.

Ao lado do relativo descrédito em relação às IPs, movimentos de moradia desgastados com o processo mantiveram-se ativos na oposição formal ao governo, dentro do CMH. Além disso, anteriormente às jornadas de junho de 2013, fortaleciam-se na cidade, mobilizações trazendo à cena novos atores e coletivos, ao lado de outros já atuantes. Destacam-se, nessa linha, a “Praia da Estação”, em 2010, um movimento em reação e oposição ao governo, especialmente a um decreto do prefeito que restringia manifestações na área, e o movimento “Fora Lacerda”, em 2011, claramente oposicional. O tecido movimentalista se amplifica no período¹⁶, com movimentos de moradia, ambientais, culturais, lastreando repertórios de confronto, bem como realizando ocupações.

16 Dentre outros trabalhos, ver o mapeamento feito por Brasil et al. (2017) dos principais movimentos atuantes na cidade no período em questão.

O período é atravessado pelas jornadas de 2013, suas múltiplas manifestações e desdobramentos na cidade, que se torna palco de uma pluralidade de atores coletivos e ações coletivas, mediante distintos repertórios, que se reconfiguram nos anos seguintes. Além disso, destacam-se no cenário local as “Muitas pela cidade que queremos”, movimento endereçado a construir uma plataforma para ocupar as eleições municipais com um mandato coletivo, elegendo vereadores, que se mostrou bem sucedido¹⁷.

O ambiente nacional entre 2014 e 2016 marca-se por uma ampla crise institucional, que engendra manifestações polarizadas nas cidades, incluindo Belo Horizonte, e resulta no *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff. Cabe destacar, ainda, desde 2014 embates legislativos em torno da participação social, bem como o seu relativo esvaziamento no âmbito nacional ou esgotamento (Avritzer, 2016).

No contexto local de fechamento gradual do diálogo com os atores coletivos e dos espaços de participação da população na gestão das políticas habitacionais e urbanas, multiplicaram-se ocupações urbanas, o que expõe conflitos entre prefeito e movimentos sociais, além de ilustrar os impasses entre o modelo de implantação do MCMV e a política habitacional construída anteriormente. Em levantamento realizado a partir do ano 2000, entre 2002 e 2008, formaram-se duas ocupações em Belo Horizonte: Novo Lajedo – 2002, com 3.500 famílias, e Camilo Torres – 2008, com 142 famílias; entre 2009 e 2016, foram onze¹⁸ (Morado Nascimento e Libânio, 2016), com a estimativa de um total de 12.000 famílias (Mayer, 2015).

O caso das ocupações na região da Izidora,¹⁹ é um dos mais emblemáticos dos conflitos urbanos fundiários, adquirindo grande repercussão com o movimento #Resistelizidora nas redes sociais, mobilizando por meio de um repertório de ações virtuais uma extensa e influente rede de apoio, inclusive internacional. Em várias ocasiões, o prefeito Lacerda atribuiu publicamente o fracasso da implementação do MCMV na cidade às ocupações urbanas organizadas por movimentos sociais, em especial às ocupações da Izidora, que teriam impedido a implementação de um conjunto habitacional com cerca de 8 mil

17 Foram eleitas duas vereadoras (Áurea Carolina e Cida Falabella), a primeira como a mais votada da cidade.

18 Sendo as principais: Dandara, criada em 2009 com 1.200 famílias; Irmã Dorothy, criada em 2009, com 223 famílias; Novo Paraíso, criada em 2012, com 350 famílias; Eliana Silva, criada em 2012, com 350 famílias; Rosa Leão, criada em 2013, com 1.500 famílias; Nelson Mandela, criada em 2013, com 310 famílias; e Terra Nossa, criada em 2014, com 235 famílias (Morado Nascimento e Libânio, 2016).

19 Como indica Bizzotto (2015), em 2013 surgem três ocupações na região da Izidora, em área de 10 km² no vetor de expansão norte da cidade – Rosa Leão, Esperança, e Vitória, com respectivamente 1.500, 2.000 e 4.500 famílias, em área de propriedade da Construtora Direcional, que previa a construção de edifícios residenciais.

unidades habitacionais em um terreno de propriedade da construtora Direcional. Como mostra Bizzotto (2015), tem-se um conflito extenso desde a primeira ação de reintegração de posse, com audiências públicas no TJMG, na ALMG e na Câmara Municipal, mesa de negociação com o governo estadual, ao lado de manifestações dos ocupantes e de atores coletivos apoiadores como as Brigadas Populares (BP), o Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

O trato autoritário da questão das ocupações urbanas em Belo Horizonte fica evidente ao se observar o Projeto de Lei Municipal n. 728/09, encaminhado pelo executivo, que regulamentava a implantação do PMCMV no município. O Projeto continha um dispositivo prejudicial à população que ocupava assentamentos informais, em seu art. 13 determinava que “as famílias que invadirem área de propriedade pública ou privada, a partir da data de publicação desta lei não serão contempladas pela mesma”, na contramão da previsão contida no § 3º do art. 3º da Lei n. 11.977/09, que à época, previa prioridade, como beneficiário do programa, justamente aos ocupantes de assentamentos irregulares. Constituiu-se, para Maia (2019: 135), “uma tentativa de institucionalizar a criminalização dos movimentos por meio de uma legislação que visa ‘reduzir o déficit habitacional’”. Contudo, após mobilizações, o artigo foi suprimido com base em pareceres jurídicos que alegaram sua inconstitucionalidade.

No caso das gestões Lacerda, percebe-se a retração e o endurecimento na relação com os movimentos de moradia e demais atores coletivos. Suas demandas deixam de ser consideradas legítimas, por meio de um discurso que os enquadra como “invasores”, e não mais como sujeitos detentores de direitos, que os reivindicam por meio de variados repertórios de ação. Dessa maneira, o perfil do Estado pode ser caracterizado como exclusivo-passivo, considerando-se as mudanças na condução da política municipal de habitação, restringindo o diálogo com os atores coletivos e participação social e a tentativa de criminalização dos movimentos de moradia. Nesse contexto, como se mostrou, expandem-se repertórios de confronto, com estratégias diversas, das manifestações às ocupações de espaços públicos e ocupações urbanas destinadas à moradia.

4. Considerações finais

Em Belo Horizonte, que desde sua construção convive com a informalidade urbanística e déficit habitacional, a pauta do direito à moradia e à cidade tem mobilizado diversos atores coletivos, em especial a partir da década de 1980 – período de reorganização das forças sociais no país. Com o foco nas políticas

habitacionais pós-1988 na cidade, o artigo examinou os padrões de inclusividade dos diferentes governos por meio de aportes de Dryzek (1996), ao lado dos repertórios de ação coletiva dos movimentos de moradia.

No governo da Frente BH-Popular, entre 1993 e 1996, as políticas urbana e de habitação social de Belo Horizonte foram desenhadas em decorrência de um acúmulo das mobilizações sociais desde o período da redemocratização, canalizado por meio da participação. No período, considerado como inclusivo-ativo, foram instituídas instituições participativas que possibilitaram a incidência dos movimentos de moradia no desenho e na implementação da política de habitação social, colocando a participação institucional em relevo no repertório desses atores coletivos. Destaca-se que o governo é considerado pelos movimentos sociais como uma referência de inclusão e diálogo. De forma geral, a despeito das variações, no período examinado tem-se práticas de participação institucional consolidadas, que canalizam em grande medida esforços dos atores coletivos, e avanços no âmbito das políticas de habitação social.

Em outro polo, pode-se situar o período do governo Márcio Lacerda (PSB), caracterizado por um estilo de gestão empresarial. O governo é marcado pelo fechamento do diálogo com os atores coletivos, e o relativo esvaziamento das instituições participativas. Pode-se considerar um perfil exclusivo-passivo de governo, por vezes, com interfaces com um padrão exclusivo-ativo, tendo em vista as tentativas de criminalização de movimentos sociais. No contexto de um governo municipal de perfil exclusivo, como se indicou, surgem atores coletivos em cena, com repertórios ativistas e estratégias de ação de cunho oposicional, que tematizam a cidade na perspectiva de reforma urbana. Em outros termos, as dificuldades colocadas pela gestão Lacerda à participação social e a postura avessa ao diálogo podem ter estimulado a mobilização de atores coletivos (novos ou nem tão recentes), bem como a escolha de repertórios alternativos de ação coletiva em disputa pela cidade.

Um repertório que ganha expressão refere-se às ocupações urbanas organizadas recentemente em Belo Horizonte. Seu surgimento e expansão foram sincrônicos com o esvaziamento dos canais de diálogo e da própria política de habitação social. No período entre 2009 e 2016 surgiram onze ocupações urbanas, em contraponto a apenas duas entre 2000 e 2008 (Morado Nascimento e Libânio, 2016). Entretanto, apesar da caracterização da gestão Lacerda como pouco aberta à participação e com viés empresarial ter implicado a mobilização de diversos atores e movimentos de moradia que tematizam a cidade em seus diversos aspectos, é necessário ressaltar que a expansão das ocupações remete a questões ainda mais complexas, relativas à própria (re)produção do espaço urbano no contexto capitalista periférico.

Ressalta-se que se optou pela não inclusão, no recorte do trabalho, de análise do atual governo do Prefeito Alexandre Kalil, do Partido Social Democrático (PSD), iniciado em 2017. Isto porque não havia, à época da pesquisa de campo, elementos suficientes para se determinar um perfil da referida gestão. Contudo, destaca-se que apesar de tendências neoliberais na condução política e econômica, houve a incorporação de quadros progressistas a alguns cargos do alto escalão, principalmente nas pastas voltadas para temáticas relacionadas ao desenvolvimento social e urbano. O governo aparentemente tem delineado um perfil mais aberto ao diálogo com os movimentos, implicando o emprego de repertório plural de ações coletivas por parte dos movimentos de moradia, bem como avanços significativos, como o reconhecimento de algumas ocupações novas como ZEIS, por meio do Decreto n. 16.888/2018.

Em síntese, o desenvolvimento da pesquisa revela que no período de maior inclusividade, os espaços de participação institucionalizada canalizaram significativamente as demandas e reivindicações dos movimentos de moradia, correspondendo a um repertório proeminente de interação com o governo. Tal período corresponde aos avanços mais substantivos no desenho e gestão das políticas de habitação social. Em outro polo, o período 2009-2016 marca-se pela orientação empresarialista e pela retração das políticas em foco, ao lado do relativo comprometimento das formas de participação e de diálogo entre o governo e movimentos de moradia. Esse ambiente e o perfil mais exclusivo do governo local no período podem ser considerados como fatores para a emergência em cena de coletivos e movimentos sociais, bem como da expansão dos repertórios de ação coletiva e estratégias de ação desses atores coletivos – destacando-se as ocupações, manifestações e outras formas de resistência, como a campanha “Resiste Izidora”, que ganhou vulto nas redes sociais – na linha do direito de reinventar a cidade.

Neste trabalho, por se examinar os padrões de inclusividade política das diferentes gestões em paralelo aos repertórios de ação e interação dos movimentos de moradia com a institucionalidade, a ênfase quanto ao repertório de interação dos movimentos se volta para a relação Estado-sociedade no âmbito da institucionalidade. Deixou-se à margem da pesquisa a constituição e consolidação dos movimentos de moradia, suas práticas e negociações internas e externas com os demais atores, que possibilitam a construção de significados compartilhados e de identidades coletivas, bem como a própria escolha dos repertórios de ação coletiva empregadas. Mais além, outras questões, suscitadas com base na conjuntura atual, remetem aos esforços no âmbito federal de desconstrução da arquitetura participativa construída nas últimas décadas e suas

repercussões no âmbito local. Tais aspectos configuram os limites do enfoque analítico adotado e apontam para possibilidade de aprofundamento do trabalho e/ou de outras trilhas de abordagem.

Por fim, com a pandemia da Covid-19, a urgência do problema relativo ao déficit habitacional e a centralidade da pauta moradia digna para todos ganha maior relevo. Tendo em vista as condições precárias de habitação encontradas muitas vezes nas vilas-favelas, ocupações e moradias informais, o impacto da pandemia se dá de forma desigual em um território já marcado por desigualdades e processos de exclusão socioespaciais. Sendo assim, nessa linha analítica, mostra-se relevante uma análise das respostas governamentais em termos de políticas habitacionais no âmbito da pandemia, visando a compreender as interações entre poder público e movimentos sociais nesse contexto, bem como os repertórios de ação que tem sido empregados por esses atores coletivos pautados na solidariedade, em resposta às suas vulnerabilidades.

Referências

- ABERS, Rebecca e SERAFIM, Lizandra. (Orgs). Repertórios de interação estado-sociedade em um estado heterogêneo: a experiência na era Lula. *Dados*. Rio de Janeiro, v. 57, n. 2, 2014, pp. 325-357. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dados/v57n2/a03v57n2.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2019.
- ABERS, Rebecca Neaera e SILVA, Marcelo Kunrath. (Orgs.). Movimentos sociais e políticas públicas: repensando atores e oportunidades políticas. *Lua Nova*. São Paulo, n. 105, 2018, pp. 15-46. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ln/n105/1807-0175-1n-105-15.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2020.
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*. São Paulo, n. 76, 2009, pp. 49-86. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a03.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2020.
- AVRITZER, Leonardo. *Participatory Institutions in Democratic Brazil*. John Hopkins University Press, Baltimore, 2009.
- . *Experiências nacionais de participação social*. São Paulo, Cortez, 2010.
- . *Impasses da democracia no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2016.
- AVRITZER, Leonardo e PEREIRA, Maria de Lourdes Dolabela. Democracia, participação e instituições híbridas. *Teoria e sociedade*, Belo Horizonte, número especial, 2001.
- BEDÊ, Monica Maria Cadaval. Trajetória da formulação e implantação da política habitacional em Belo Horizonte na gestão da Frente BH Popular 93/96. Dissertação de mestrado, Geografia, UFMG, 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/MPBB-6YGLGE/1/dissertacao_monica_bede.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2019.

- BELO HORIZONTE. Lei Ordinária n. 6.508, de 12 de janeiro de 1994. Cria o Conselho Municipal de Habitação e dá outras providências. *Diário Oficial do Município – Prefeitura de Belo Horizonte*. Disponível em: <<https://www.cmbh.mg.gov.br/atividade-legislativa/pesquisar-legislacao/lei/6508/1994>>. Acesso em: 11 jan. 2021.
- BITTENCOURT, Rafael Reis. Cidadania autoconstruída: o ciclo de lutas das ocupações urbanas na RMBH, 2006-2015. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, UFMG, 2016. Disponível em: <http://praxis.arq.ufmg.br/textos/disserta_rafael.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2019.
- BIZZOTTO, Luciana Maciel. #RESISTEIZIDORA: controvérsias do movimento de resistência das Ocupações da Izidora e apontamentos para a justiça urbana. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, UFMG, 2015. Disponível em: <<http://blog.indisciplinar.com/wp-content/uploads/2015/10/Dissertação-ResisteIzidora-Luciana-Bizzotto.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2019.
- BOIS, Maria Clara Maciel Silva. Conselho Municipal de Habitação de Belo Horizonte e o poder sobre a deliberação das diretrizes, planos e programas da Política Municipal de Habitação. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, UFMG, 2013. Disponível em: <http://www.arq.ufmg.br/lab-urb/wpcontent/uploads/2013/11/boismariaciaradissertacao_pdf.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2019.
- BONDUKI, Nabil. *Origens da habitação social no Brasil*: arquitetura moderna, lei do inquilinato e difusão da casa própria. 4. ed. São Paulo, Estação Liberdade, 2004.
- BRASIL, Flávia de Paula Duque. Participação cidadã e reconfigurações nas políticas urbanas nos anos 90. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 2, 2004, pp. 35-51. Disponível em: <<https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/115/99>>. Acesso em: 16 nov. 2019.
- _____. Participação-deliberativa, novos atores coletivos e a democratização das políticas urbanas federais pós-1980. *Anais do 35º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2011.
- BRASIL, Flávia de Paula Duque e CARNEIRO, Ricardo. (Orgs.). Cidade, movimentos sociais e reforma urbana: uma análise das ações coletivas em Belo Horizonte. *Anais do XXXI ALAS*, Uruguai, 2017.
- BRASIL DE FATO. *O PT e os Movimentos Sociais em Minas Gerais*. Entrevista Frei Gilvander Moreira. 2012. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/o-pt-e-os-movimentos-sociais-em-minas-gerais/>>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- BRIGADAS POPULARES. *Conferência Municipal de BH agora. Mais uma manobra da prefeitura*. 2014. Disponível em: <<https://brigadaspopulares.org.br/atencao-conferencia-municipal-de-bh-agora-mais-uma-manobra-da-prefeitura/>>. Acesso em: 18 nov. 2019.
- BRINGEL, Breno. Com, contra e para além de Charles Tilly: mudanças teóricas no estudo das ações coletivas e dos movimentos sociais. *Sociologia & Antropologia*, Rio

- de Janeiro, v. 2, n. 3, jun. 2012, pp. 43-67. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sant/v2n3/2238-3875-sant-02-03-0043.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- CARLOS, Euzenéia. Movimentos sociais e sistema político nas teorias dos movimentos sociais. *Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2015, pp. 15-53. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/18042/13430>>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- CARNEIRO, Ricardo e BRASIL, Flávia de Paula Duque. (Orgs.). Território, exclusão e políticas de inclusão socioespacial: uma análise a partir da experiência de Belo Horizonte. *SER Social*. Brasília, v. 12, n. 27, 2010, pp. 145-164. Disponível em: <<http://repositorio.fjp.mg.gov.br/bitstream/123456789/89/1/Territ%C3%B3rio%20e%20Pol%C3%ADticas%20de%20inclus%C3%A3o%20socioespacial.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- CARNEIRO, Ricardo e BRASIL, Flávia Duque. Controle social e as novas instituições participativas: um panorama do caso brasileiro pós-1988. In: *V Congreso Internacional en Gobierno, Administración y Políticas Públicas*, 2014.
- CARNEIRO, Ricardo e BRASIL, Flávia de Paula Duque. Control social y las nuevas instituciones participativas: un panorama del caso brasileño pos-1988. *Praxis Sociológica*, v. 21, 2016, pp. 173-193.
- CARNEIRO, Ricardo e BRASIL, Flávia de Paula Duque e FRANÇA, Bruno Cabral e BARBOSA, Thiago Pinto. Território, exclusão e políticas de inclusão socioespacial. *Ser Social*, [S.L.], v. 12, n. 27, 1 jul. 2010, pp. 145-164. Biblioteca Central da UNB. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.26512/ser_social.v12i27.12717>. Acesso em: 16 nov. 2020.
- CORTES, Soraya Vargas. As diferentes instituições participativas existentes nos municípios brasileiros. In: PIRES, Roberto Rocha Coelho. (Org.). Efetividade das Instituições Participativas no Brasil. *Ipea*. Brasília, 2011, pp. 137-149. Disponível em: <http://desafios2.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/livro_efetividade.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2020.
- CYMBALISTA, Renato. *Conselhos de habitação e desenvolvimento urbano*. São Paulo, Instituto Polis, 2000. Disponível em: <<https://www.polis.org.br/uploads/830/830.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2020.
- ELSTUB, Stephen e ESCOBAR, Oliver. *A Typology of Democratic Innovations*. Paper for the Political Studies Association's Annual Conference, Glasgow, 2017. Disponível em: <<https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2017/A%20Typology%20of%20Democratic%20Innovations%20-%20Elstub%20and%20Escobar%202017.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2020.
- DELLA PORTA, Donatella e DIANNI, Mario. *Social Movements: an introduction*. Oxford, Blackwell, 1999. Disponível em: <https://www.hse.ru/data/2012/11/03/1249193172/Donatella_Della_Porta_Mario_Diani_Social_Mov.pdf>. Acesso em: 28 out. 2020.

- DRYZEK, John. Political inclusion and the dynamics of democratization. *American Political Science Review*, v. 90, n. 1, 1996.
- FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. Diretoria de Estatística e Informações. *Déficit Habitacional no Brasil 2015*. Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.mg.gov.br/consulta/verDocumento.php?iCodigo=76871&codUsuario=0>>. Acesso em: 18 nov. 2020.
- GUIMARÃES, Berenice Martins. Cafuas, barracos e barracões: Belo Horizonte, cidade planejada. Tese de doutorado, Ciências Sociais. IPPUR. Rio de Janeiro, 1991.
- GODINHO, Maria Helena de Lacerda et al. Política Municipal de Habitação na Região Metropolitana de Belo Horizonte. In: CARDOSO, Adauto Lúcio (Coord.). *Habitação social nas metrópoles brasileiras: uma avaliação das políticas habitacionais em Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo no final do século XX. Porto Alegre, Coletânea Habitaré – ANTAC, 2007*.
- HARVEY, David. Do gerenciamento ao empresariamento: a transformação da administração urbana no capitalismo tardio. *Espaço e Debates*. São Paulo, v. 16, n. 39, 1996, pp. 48-64.
- . O direito à cidade. *Lutas sociais*, n. 29, 2012, pp. 73-89. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/272071/mod_resource/content/1/david-harvey%20direito%20a%20cidade%20.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- HOURI, L. Políticas de produção de moradias e segregação residencial: Belo Horizonte – 1986 a 2000. Dissertação de mestrado, Programa de pós-graduação em Ciências Sociais, PUC MINAS, Belo Horizonte, 2008.
- IBGE. *Perfil dos Municípios Brasileiros: gestão pública 1999*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2001.
- . *Perfil dos Municípios Brasileiros: gestão pública 2001*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2003.
- LOURENÇO, Tiago Castelo Branco. Cidade ocupada. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, UFMG, 2014.
- MAIA, Petter Isackson. Democracia, participação social e política urbana: o direito à cidade e a política habitacional de Belo Horizonte (1993-2018). Dissertação de mestrado, Administração Pública, Fundação João Pinheiro, 2019.
- MAYER, Joviano Gabriel Maia. O comum no horizonte da metrópole biopolítica. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, UFMG, 2015. Disponível em: <http://www.arq.ufmg.br/lab-urb/wp-content/uploads/2013/09/dissertacao_joviano_mayer.pdf>. Acesso em: 16 out. 2019.
- MELO, Marcus André. Crise federativa, guerra fiscal e “hobbesianismo municipal”: efeitos perversos da descentralização? *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, n. 3, 1996.
- MORADO NASCIMENTO, Denise. A cidade-negócio e o programa Minha Casa Minha Vida no contexto da Copa 2014. In: OLIVEIRA JR, Helio Rodrigues de e FREITAS,

- Daniel Medeiros de e TONUCCI FILHO, João Bosco Moura (Eds.). *Belo Horizonte: os impactos da Copa do Mundo 2014*. Belo Horizonte, Del Rey; Observatório das Metrópoles, 2014, pp. 97-119.
- MORADO NASCIMENTO, Denise e LIBÂNIO, Clarice (Org.). *Ocupações urbanas na região metropolitana de Belo Horizonte. Favela é isso aí*, Belo Horizonte, 2016.
- NAVARRO, Renato Godinho. Democratização na gestão da política de moradia popular em Belo Horizonte, anos 1990: uma experiência possível de ser disseminada. In: CARDOSO, Adauto Lucio (Coord.). *Habitação social nas metrópoles brasileiras: uma avaliação das políticas habitacionais em Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo no final do século XX*. Porto Alegre, Coleção Habitar – ANTAC, 2007, pp. 480-513.
- OLIVEIRA, Samuel Silva Rodrigues de. O movimento de favelas e o Departamento de Habitação e Bairros Populares (1956- 1964). *Revista Mundos do trabalho*, v. 4, n. 7, jan./jun. 2012, pp. 100-120.
- . Política urbana e movimento de favelas de Belo Horizonte. *Saeculum (UFPB)*, v. 24, 2011, pp. 39-54.
- PASSOS, Daniela. A formação do espaço urbano da cidade de Belo Horizonte: um estudo de caso à luz de comparações com as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. *Mediações*. Londrina, v. 21, n. 2, 2016, pp. 332-358.
- PÓLIS. *Estatuto da Cidade: guia para implementação pelos municípios e cidadãos*. Brasília: Caixa Econômica Federal, Instituto Pólis, 2001.
- PIRES, Roberto Rocha e LOPEZ, Felix. Instituições participativas e políticas públicas no Brasil: características e evolução nas últimas duas décadas. In: CARDOSO JR, José Celso. (Org.) *Brasil em desenvolvimento: Estado, planejamento e políticas públicas*. Brasília, IPEA, 2010, pp. 565-585. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livro_bd_vol3.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2019.
- RAMOS, Davidson Afonso de. Participação popular e política habitacional em Belo Horizonte. In: *Revista Latitude*, v. 9, n. 1, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.28998/2179-5428.20150103>>. Acesso em:
- RIBEIRO, Ana Clara Torres e GRAZIA, Grazia de. *Experiências de Orçamento Participativo no Brasil. Período de 1997-2000*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- RIBEIRO, Frank de Paula. Cidadania possível ou neoclientelismo urbano? Cultura política no PPH de Belo Horizonte (1995-2000). Dissertação de mestrado, Administração Pública, Fundação João Pinheiro, 2001.
- SILVA, Ana Amélia da e SAULE JÚNIOR, Nelson. A cidade faz a sua constituição. *Pólis*, São Paulo, n. 10, 1993.
- SOMARRIBA, Maria das Mercês Gomes e DULCI, Otávio. A democratização do poder local e seus dilemas: a dinâmica atual da participação popular em Belo Horizonte.

- In: DINIZ, Eli e AZEVEDO, Sérgio de. (Orgs.). *Reforma do Estado e democracia no Brasil*. Brasília, Editora UnB, 1997, pp. 391-425.
- SCHOLSBERG, David e DRYZEK, John. Political Strategies of American Environmentalism. *Society and Natural Resources*, v. 15, 2002, pp. 787-804.
- SOMARRIBA, Maria das Mercês Gezica. e VALADARES, Maria Gezica. (Orgs.). *Lutas urbanas em Belo Horizonte*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- TATAGIBA, Luciana e PATERNIANI, Stella Zagatto. (Orgs.). Ocupar, reivindicar, participar: sobre o repertório de ação do movimento de moradia de São Paulo. *Opinião Pública*, v. 18, n. 2, 2012, pp. 399-426. Disponível em: <<http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/26043/1/S0104-62762012000200007.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- TILLY, Charles. *From mobilization to revolution*. Nova York, Random House, 1978.
- TILLY, Charles. *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*. Cambridge, Harvard University Press, 1995.

Recebido em: 01/12/2019

Aprovado em: 01/08/2020

Como citar este artigo:

- BRASIL, Flávia de Paula Duque, MAIA, Petter Isackson, ANELLI, Fernando Resende e RESENDE, Leticia Amédée Péret de. Política de habitação social e movimentos de moradia: participação, inclusão e novos repertórios de ação coletiva em Belo Horizonte. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1377-1402.



OCUPAÇÃO IRREGULAR E NARRATIVAS: AS REMOÇÕES COMO APAGAMENTO DA EXPERIÊNCIA¹

Eliane Alves da Silva²

Resumo: O artigo discute as remoções urbanas, ou reassentamentos, por meio do conceito de “experiência”, tal como proposto pelo filósofo Walter Benjamin. Por meio de entrevistas e observação etnográfica, analiso trajetórias habitacionais e narrativas de moradores de assentamentos irregulares estabelecidos em três diferentes localidades: duas no município de São Paulo (SP) e uma em Altamira (Pará). Abordo o ato da “ocupação irregular” como um processo de constituição de “experiências” tornadas invisíveis pela narrativa oficial da gestão urbana e apresento as remoções como evento de interrupção das experiências ancoradas nos territórios de moradia.

Palavras-chave: Remoções. Narrativas. Experiência. Walter Benjamin. Território.

Illegal settlements and narratives: forced removals as elimination of experience

Abstract: *The article discusses urban evictions, or resettlements, using Walter Benjamin’s concept of experience”. Through interviews and ethnographic observation, I analyze the housing trajectories and narratives of residents of illegal*

¹ Parte das pesquisas relatadas neste texto contou com financiamento do CNPq.

² Universidade Federal do ABC (UFABC) – São Bernardo do Campo – Brasil; Afro-Latin American Research Institute (ALARI/Harvard) – Cambridge – EUA – eliane.alves@ufabc.edu.br

settlements located in three different places: two in the city of São Paulo (SP) and one in Altamira (PA). I argue that “illegal occupation” should be considered as a creation process of “experience” presented as invisible by the official narrative of urban management. In conclusion, I present forced removals as an interruption event of experiences anchored in housing territories.

Keywords: *Forced removals. Narratives. Experience. Walter Benjamin. Territory.*

“Aquilo que alguém viveu é, no melhor dos casos, comparável à bela figura à qual, em transporte, foram quebrados todos os membros, e que agora nada mais oferece a não ser o bloco precioso a partir do qual ele tem de esculpir a imagem de seu futuro” (Benjamin, 1995: 41).

INTRODUÇÃO³

Este artigo problematiza as remoções urbanas, ou reassentamentos, levando em conta uma abordagem que sugere pensar o ato da “ocupação irregular” como um processo de constituição de experiência em sentido benjaminiano (Benjamin, 1987a; 1987b) e, em contraste, as remoções como interrupção ou quebra das experiências ancoradas nos territórios de moradia. Para isso recuperei três eventos que acompanhei junto às populações removidas, cujos acontecimentos, em ordem cronológica, são os seguintes: 1) processo de reintegração de posse realizado por ator privado em bairro periférico do extremo leste da cidade de São Paulo (Jardim São Carlos), ocorrido no ano de 2000; 2) processo de remoção realizado pelo poder público municipal em bairro periférico do extremo sul da capital paulista (Jardim Gaivotas), em 2007; 3) processo de reassentamento de populações ribeirinhas no município de Altamira (Pará), em razão da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, em 2014.

O elo entre os três eventos, separados no tempo e no espaço, reside no conceito de *experiência*, segundo o qual se lê e se interpreta o estabelecimento de segmentos marginalizados da população em territórios determinados e a consecução ou construção de suas casas. Ao mesmo tempo, o conceito permite compreender os sentidos desagregadores dos processos de reassentamento ou remoção que, ao incidirem sobre as casas, destroem ou desqualificam os processos (antes) significativos com que foram construídas.

3 Esse texto deve muito ao diálogo instigante e motivador com a amiga benjaminiana Alessandra Teixeira (PCHS/UFABC), que ensina que “narrar é resistir”.

Nesse sentido, combinando atores e sujeitos diversos (públicos e/ou privados) os três eventos revelam modulações de uma mesma experiência: aquela vivida por parte das populações de baixa renda na luta cotidiana pelo direito à cidade. Se os dois primeiros casos passados no município de São Paulo se aproximam pelo contexto territorial comum de referência, narrar os eventos de Altamira, no Pará, permite apreender o caráter transversal dessas experiências e evidenciar as diferentes formas pelas quais podem se expressar em contextos distintos.

Colhi as experiências narradas por meio de trabalho de campo, entrevistas e observação etnográfica. Vale salientar que a relação estabelecida pela autora nos três casos se deu de formas diversas. O contato com as populações e experiências de São Paulo se tornou mais duradouro, constituindo parte de pesquisas de mestrado e doutorado, com anos de imersão nos territórios estudados (Telles e Cabanes, 2006; Silva, 2011; Teixeira e Silva, 2016). Em Altamira, a intensidade do contato se deu menos pelo tempo (inferior a um ano) do que pelo formato: trabalho de intervenção direta junto aos moradores e moradoras e mediação dos próprios processos de reassentamento. Nesse caso, não se tratou de entrevistas, mas sim de observação etnográfica e vivência junto às populações atingidas.

O Jardim São Carlos se situa no extremo leste do município de São Paulo, no distrito de Guaianazes, que tinha, em 2010, população aproximada de 165 mil habitantes (São Paulo, 2017). O Jardim Gaivotas, por sua vez, situa-se no distrito do Grajaú, extremo sul da capital paulista e, em 2010, a população aproximada era de 361 mil habitantes (São Paulo, 2017). Ambos os distritos marcados por grande precariedade urbana, expressa por indicadores, como: baixos índices de desenvolvimento humano, grande proporção de área urbanizada ocupada por assentamentos irregulares, alta proporção de domicílios não ligados às redes de esgoto (PMSP/CEBRAP, 2008).

Tanto o Jardim São Carlos (zona leste) quanto o Jardim Gaivotas (zona sul) constituem a expressão mais recente do processo de expansão urbana periférica que marca o crescimento das grandes e médias cidades brasileiras, expulsando os pobres para áreas periféricas de baixo valor imobiliário – ocupações toleradas pelo Estado como opção habitacional diante da insuficiência das opções formais (públicas e/ou privadas) de acesso à moradia.

Em cada um desses bairros paulistanos os processos de remoção forçada relatados neste artigo atingiram aproximadamente cem famílias, de acordo com informações levantadas nas pesquisas de campo na época. Em Guaianazes, a remoção se deu por meio de um processo de reintegração de posse promovido por ator privado, um grileiro de terras que se alegava representante dos

proprietários da área e entrou na justiça pedindo a reintegração, em processo arbitrário e repleto de interditos nunca esclarecidos (Silva, 2011).

No Grajaú, a remoção ocorreu pelo poder público municipal, em ação de proteção ambiental (por se tratar de áreas de mananciais) incidente sobre as famílias ditas recentes no local (menos de um ano de moradia) (Teixeira e Silva, 2016). A despeito de as ações serem promovidas por ator privado ou público, em ambos os casos chama atenção a semelhança nas lógicas utilizadas e nos efeitos causados: a violência que marca os processos de remoção e a produção de desabrigados.

Visando ampliar o campo de experiências aqui relatadas, abordamos, ainda que de forma mais circunscrita, o reassentamento de famílias ribeirinhas do município de Altamira (Pará) por ocasião da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, em que se previa até o final da obra (esperada para 2019) o reassentamento de mais de vinte mil pessoas (Souza *et al.*, 2018). Em 2015, a população aproximada de Altamira era de 108 mil habitantes. A construção da Usina Hidrelétrica na região causou importantes impactos sociais, territoriais e ambientais, tornando o município o mais violento do país em 2015 (IPEA e FBSP, 2017).

Como estudiosa dos temas de habitação popular e direito à cidade, acompanho os processos desde o ano 2000. Ao longo do período escutei narrativas que descrevem os processos múltiplos pelos quais populações de baixa renda acessam seu direito de morar, diante de horizontes estreitos de expectativas de inclusão urbana, seja em termos habitacionais ou ocupacionais. Ouvi narrativas que exemplificam as relações tensas com agentes da gestão pública; relações que, não raro, tornam-se responsáveis por violação de direitos (Silva e Rodrigues, 2017; Teixeira e Silva, 2016); sobretudo ouvi narrativas que nos levam a entrever as múltiplas camadas de experiência que envolvem investimentos pessoais, riscos, expectativas, sofrimentos, apostas e contornamentos na busca de um espaço onde se estabelecer.

A proposta deste artigo consiste em visibilizar as experiências que essas narrativas comportam. Narrativas que carecem, para seu bom entendimento, de interpretação sociológica que torne visíveis os sentidos e elementos simbólicos dos processos descritos, ocultados pela grande narrativa da “irregularidade urbana”. Para isso usamos o conceito benjaminiano de *experiência* e o de elaborações teóricas da história oral (Pollak, 1989; Portelli, 1993). Propomos pensar tanto a constituição de experiências ancoradas no espaço quanto o evento da remoção como destruidor dessas experiências.

A noção de *experiência* inspirada em textos de Benjamin, como “Experiência e Pobreza” (1987a) e “O narrador” (1987b), é aqui compreendida como

conteúdo do vivido, algo construído ao longo do tempo, tecido pelas vivências individuais e que se converte em patrimônio desse indivíduo. Algo passível de ser transmitido, comunicado como experiência válida e valorizada, e que possa ser apropriado não somente por quem a escuta, mas pelo próprio coletivo do qual faz parte. Por sua vez, elaborações teóricas da história oral permitem evidenciar, por meio das narrativas, a qualidade processual pela qual se tece a história urbana e resgatar seu caráter polifônico, o qual se contrapõe à visão que a tomaria como processo monolítico ou definitivo.

Mas, por que discutir as remoções com base nessas abordagens?

O tema das remoções tem sido trabalhado na sociologia urbana e disciplinas correlatas (urbanismo, planejamento territorial, políticas públicas), recuperando-se os mecanismos socioeconômicos produtores da ocupação e as desigualdades urbanas e abordando as remoções como expressão extrema do tratamento dado a essas desigualdades. Todavia, apesar de sua grande importância, muitas vezes, esses estudos negligenciam dimensões primordiais do fenômeno: de um lado, a experiência e o sentido simbólico da ocupação; de outro, os efeitos produzidos pelo ato da remoção na vida e na subjetividade dos moradores. A categoria de “morador irregular”, ou “removido”, por vezes torna invisível os sentidos simbólicos e as experiências de vida materializadas na ocupação e violentamente interrompidas pelo ato da remoção forçada.

O artigo resgata as narrativas dessas experiências visando tirar do anonimato os chamados “invasores”, ou seja, pessoas de vidas precárias, homens e mulheres sem fama, dos quais apenas se tem notícia porque neles tocou o poder, em maior ou menor medida, corporificado pelo Estado (Foucault, 2003). Dessa forma, ao trazer as narrativas desses homens e mulheres, lançamos luz as experiências tornadas invisíveis de tanto que já se tornaram banais na história das grandes cidades brasileiras.

De *sujeitos agentes*, produtores de suas vidas e empenhados na construção de melhores condições de vida na cidade, o ato da remoção os transforma em *sujeitos sujeitados* aos desmandos de outrem, seja do Estado diretamente, seja do ator privado fazendo uso do aparato policial. O resgate de sua condição de *sujeito agente* se dará por meio da luta pela recomposição da situação anterior, o retorno ao lugar de onde foram retirados ou a reparação, por parte do agente público, ao dano causado. Então, o esforço desses moradores e moradoras será o de reconstruir sua história (e sua experiência) apoiados nos pedaços a que esta foi reduzida pelo ato drástico da remoção.

Assim, recuperamos eventos e narrativas das três localidades em questão, tomados em fragmentos que se complementam, iluminados e aproximados

pelo conceito benjaminiano de *experiência*. Partindo do entendimento de que as ações voltadas à gestão dos territórios em que vivem populações de baixa renda fraturam e desautorizam as experiências dessas populações, visamos recuperar, por meio das narrativas dos(as) moradores(as) e observação etnográfica, elementos pelos quais essas experiências são construídas e por meio dos quais podem (ou não) ser recuperadas.

Subjaz a essa abordagem uma dupla filiação às reflexões de Benjamin: a experiência urbana moderna vista sob a “ótica dos marginalizados e desclassificados” (Bolle, 2000) e a aposta na potência política e curativa da narrativa (Gagnebin, 2009), contada, nesse caso, por sujeitos anônimos cujos destinos as pesquisas e sua escrita iluminam.

O texto se divide em três partes. Na primeira, discuto a ocupação como a constituição de uma experiência no território. Em seguida, abordo a quebra de experiência ocasionada pelo evento da remoção. Por fim, observo as formas de reapropriação e reconstituição de uma experiência quebrada que, no entanto, pode se fazer discursiva ou praticamente pela mobilização ou pela ressignificação dos novos espaços para onde moradores(as) removidos(as) são levados(as).

TERRITÓRIO E EXPERIÊNCIA

“Há algo na disposição espacial que torna inteligível nossa posição no mundo, nossa relação com outros seres, o valor do nosso trabalho, nossa ligação com a natureza. Esse relacionamento cria vínculos que as mudanças abalam, mas que persistem em nós como uma carência” (Bosi, 1994: 451).

Os bairros de constituição recente e irregular, pelo próprio tempo de estabelecimento dos moradores no local, divergem em muito das periferias consolidadas e seus relatos “épicos” sobre seu processo de formação e consolidação (Telles, 2006). As periferias consolidadas têm hoje o relato da história que levou ao processo de consolidação: luta por regularização fundiária, estabelecimento dos serviços urbanos básicos, lutas por equipamentos públicos, por exemplo, creches, escolas, postos de saúde. Tudo isso fruto de reivindicação e mobilização constantes e persistentes de seus moradores e moradoras.

Hoje, nas franjas desses bairros crescem as ocupações recentes e em condições urbanísticas muito mais precárias do que as primeiras. Espaços mais distantes das ofertas de emprego e serviços a impor maiores dificuldades de mobilidade urbana cotidiana, precárias condições de urbanidade, adensamento populacional e persistentes conflitos fundiários (Torres, 2005). A expansão

periférica irregular sempre ocorreu no jogo de tolerância e intolerância da gestão pública. Solução habitacional informal (e consentida pelo Estado), diante de um quadro de insuficiente provisão habitacional pública ou de acesso ao mercado formal de moradia popular.

Porém, a condição irregular desses espaços os torna vulneráveis e sujeitos aos interesses econômicos que atravessam a estruturação de grandes cidades como São Paulo (Rolnik, 2015), seja em condições em que se tornam obstáculo para expansão imobiliária (Fix, 2001); seja porque passam a ser vistos como ameaça ambiental (Teixeira e Silva, 2016); ou ainda porque se localizam nos eixos de expansão de grandes obras e empreendimentos (Azevedo e Faulhaber, 2015). Esses espaços tornam-se objeto fácil de grileiros e demais agentes de má-fé (públicos ou privados), os quais originam litígios e conflitos fundiários cujo desfecho extremo será a remoção.

Remoção que impede ou interrompe a constituição de uma experiência ancorada no território pelo estabelecimento progressivo no bairro. Mas quais são as narrativas dos moradores desses espaços? De que experiências elas falam?

Vejam narrativas em torno do Jardim Gaivotas, zona sul de São Paulo. Minha aproximação com os moradores do bairro se deu quando eles já haviam passado pelo evento da remoção. As entrevistas aconteceram em seus novos locais de moradia, nas imediações do bairro de que tinham sido removidos, e somente depois conheci o bairro onde os eventos tinham se passado. Tive um estranhamento ao chegar ao Jardim Gaivotas, pois em minha percepção o vi como um lugar muito precário, do ponto de vista urbanístico, e contraposto às narrativas dos moradores removidos, que me levaram a supor um lugar mais ameno. Os moradores e moradoras não descreviam o bairro de forma idealizada, mas tampouco deixavam transparecer a precariedade do local, algo que chama a atenção de quem chega: ruas de terra, escombros, fios soltos das ligações irregulares de luz, adensamento dos lotes, com pequenas casas de cômodos ligadas por escadas muito íngremes e corredores estreitos, escuros, úmidos. Antes, suas narrativas eram preenchidas pela descrição de seu acesso às casas onde moravam, a vida que levavam ali e a reafirmação do sentimento de injustiça pelo ato da remoção.

“Onde eu morava tinha um quintal grande onde eu criava galinhas, tinha pé de fruta. Ali eu passei os melhores momentos da minha vida” (Silvana, Jardim Gaivotas)⁴.

4 A fim de preservar as identidades, conforme protocolo seguido pelas pesquisas, os nomes dos entrevistados foram alterados.

“Meu terreno era grande, maior que o das outras famílias. Eu tinha plantação, vivia disso” (Davi, Jardim Gaivotas).

Vargas (2017) notou um fenômeno semelhante nas narrativas de moradores(as) removidos(as) de áreas de risco, em que se percebe, afirma a autora, “certa disposição em interpretar ‘seus Lugares’ não a partir da ênfase em possíveis carências ou irregularidades existentes — ainda que possam ser objetivadas e componham seu quadro de vulnerabilização —, mas nas vinculações materiais e também simbólicas já criadas” (Vargas, 2017: 114). Disso não se deve entender, registra a autora, que os(as) moradores(as) de áreas vulnerabilizadas ignorem as condições precárias em que vivem. É preciso considerar que a vida dessas pessoas é atravessada por variadas privações e adversidades, em que a condição de precariedade da casa é apenas uma delas: “Então, não se trata da negação desses fatores, como se pode num primeiro momento inferir, mas de sua secundarização” (Vargas, 2017: 111).

Na narrativa dos moradores e moradoras do Jardim Gaivotas, parte dos sentidos simbólicos da casa se explicitam pela descrição do processo que levou a sua consecução. Outra parte dos sentidos aparece quando falam a respeito do que foi destruído pelo ato da remoção.

Da moradora Silvana (empregada doméstica, então com 33 anos), removida do Jardim Gaivotas juntamente com o marido e três filhos pequenos, escutei relatos quanto a uma casa ampla, com quintal, onde criava animais e cultivava árvores frutíferas. Descrição de uma vida quase idílica, difícil de imaginar na observação “fria” do bairro, com ruas de terra, asfalto precário, entulhos e restos de materiais de construção. Percepção positiva condensada nas frases que descrevem a casa perdida pela remoção: “um abrigo para os filhos”, “passei ali os melhores momentos da minha vida”. Condição que ela não enxergava na casa de aluguel onde morava na época da entrevista.

A consecução da casa, independentemente de sua condição jurídica, é tida como *possibilidade de estabilidade e de uma vida mais segura*. Marca o ponto de chegada de uma trajetória habitacional descrita como incerta e precária. Incerteza marcada pela obrigação do pagamento regular do aluguel, contraposto aos rendimentos irregulares do trabalho. Precariedade marcada pela moradia de favor, na casa de amigos ou parentes, atravessada de humilhações e abusos de toda ordem. Conseguir a casa própria representa pôr fim a essas incertezas e a possibilidade de construir uma vida com mais autonomia, como relata Silvana: “então minha vida foi assim, de uma casa pra outra, de uma casa pra outra... por causa da desestruturação familiar”.

A ausência de referências fixas, projetada na família, confunde-se e completa-se pela mudança constante de casa, ambas compõem o relato de uma vida incerta, condição que Silvana não quer ver repetida pelos filhos: “eu passei por muita coisa difícil, que eu não quero que meus filhos passem”. Assim, a *estabilidade* é pensada em relação às mudanças constantes de residência, marcadas por dificuldades, como a resistência de proprietários em alugar casas para famílias com crianças pequenas, ou o fato de a mudança obrigar a ir para longe das referências conhecidas (serviços e redes de apoio familiar, religioso, comunitário) e dos serviços públicos, como a escola dos filhos.

Desse modo, a experiência da consecução da casa é vivida como a *segurança* dada pela percepção de possuir “algo seu”. A insegurança jurídica da posse, condição objetiva da casa a que esses moradores e moradoras acessam, é invertida pela segurança subjetiva dada pela moradia “própria”, não sujeita, portanto, às exigências do aluguel, à possibilidade do despejo em caso de não pagamento, à necessidade de ter que buscar, a qualquer momento, outra casa para morar. A casa própria é percebida e sentida como ponto de ancoramento e abrigo, possibilidade de autonomia.

Daí que os planos de Silvana para recuperar tudo isso passem obrigatoriamente pela aquisição de uma nova casa, em substituição àquela destruída no processo de remoção. Somente a casa própria torna-se capaz de representar o lugar seguro para criar os filhos, podendo inclusive converter-se em futura herança:

“Eu quero guardar pelo menos um pouco desse dinheiro [recebido da municipalidade como aluguel social] porque eu quero comprar outra casa, pra os meus filhos terem um lugar pra viver (...)” (Silvana, Jardim Gaivotas).

As formas de consecução das casas num bairro de formação irregular são muito diversas, compondo atravessamentos, compra, troca, ocupação pura e simples, revenda. A forma como os moradores e moradoras descrevem a aquisição da casa os situa como *sujeitos agentes*, autônomos, capazes de adquirir “pelo próprio esforço” um bem de grande importância. É frequente nos relatos a ênfase na aquisição pelo dinheiro, proveniente de trabalho duro e contínuo, de modo a legitimar a aquisição, realizada em condições de flagrante (e sabida) irregularidade. A casa própria é percebida como *conquista* de um sujeito que, a despeito de todas as adversidades, fez, construiu, comprou.

A descrição das negociações para aquisição do imóvel, a ocupação sem conhecimento acerca do verdadeiro proprietário, revela atos de *contornamento das regras* como possibilidade ativa de consecução de um bem dificilmente alcançável por outros meios. Em quase todas as narrativas inexistiu o discurso

de vitimização ou responsabilização de um outro, qualquer que seja, pelo ato da ocupação irregular. Comprar ou ocupar o imóvel, diante das difíceis condições de acesso habitacional para famílias pobres, é tido como uma *oportunidade* que o(a) morador(a) não pode e não deve perder se quer oferecer melhores condições de vida para a família:

“O dinheiro consegui trabalhando de domingo a domingo como diarista em casa de duas famílias nos Jardins. (...). Uma casa de 2 cômodos com um banheiro, e uma área de serviço. Era cimentado o chão, e telha. (...) Aí, onde era a lavanderia eu construí um cômodo, *eu comprei blocos, tudo, e meu marido final de semana construiu. Eu também ajudei, pus a mão na massa, levava bloco. Todo mundo ajudou*” (Silvana, Jardim Gaivotas).

“Eu sabia sim [que o terreno era irregular]. Eu não vou falar pra você que eu sou uma pessoa inocente, que eu ‘oh, né? ‘nossa!... Mas eu não esperava que tomava essa proporção toda (...). Eu pensava o seguinte: ‘apareceu uma *oportunidade* na qual eu tava esperando e eu vou agarrar ela com unhas e dentes. É minha moradia, eu não tenho alternativa, tenho 2 filhos pequenos, eu não tenho uma morada, eu tô numa casa emprestada, que não é minha, e a qualquer momento eu posso ser retirada daqui. Então o que que eu vou fazer?’ Eu tô no meu lar. *Aí eu me senti numa casa. Independente...eu investi tanto que eu não imaginava*, que eu não pensei por esse lado aí (...)” (Inês, Jardim Gaivotas).

O evento da remoção desloca o discurso dos moradores da condição de sujeitos ativos, agentes de sua história, para o de condição de “coisa” (remoção se faz de coisas, de algo indesejável), ou de *sujeito sujeitado*. A remoção interrompe um processo de constituição de experiência no território, construída pela aquisição da casa e de um espaço com possibilidade de estabelecimento definitivo, em contraposição à condição errante e incerta do aluguel. Adquirir o terreno, construir uma casa, oferece aos(as) moradores(as) a possibilidade de um enraizamento, da constituição de uma experiência situada. É esse processo que a remoção interrompe. Portanto, será preciso se reapropriar de suas próprias narrativas, construir nova experiência, o que será feito pela resistência e pelos enfrentamentos vários que se seguirão o ato da remoção.

Especialmente quando chegam ao local apenas com família, sem movimento organizado de ocupação, o que se tem inicialmente são *experiências privadas* de chegada ao bairro. Elas compõem um conjunto de percursos semelhantes que dão conta de um destino comum, ou coletivo, mas ainda não percebido ou

sentido como tal. O ato da remoção interrompe a possibilidade de constituição e ampliação de uma *experiência coletiva* pelo enraizamento progressivo no território e pelo estabelecimento de redes de vizinhança.

Por vezes, a constituição de uma efetiva experiência coletiva apenas vai se fazer na luta pelo retorno ao local (como ocorreu no Jardim São Carlos), ou pela exigência de algum tipo de reparação aos(às) moradores(as), quando eles se juntam e percebem sua condição comum, por parte do poder público (caso do Jardim Gaivotas). Contudo, para que isso aconteça, antes eles terão que superar divergências internas, estabelecer alianças, conseguir acessar (e ser ouvidos) pela gestão pública. Será necessário, antes de tudo, superar o trauma causado pelo ato violento da remoção. Desejar falar, em vez de esquecer.

REMOÇÕES E QUEBRA DA EXPERIÊNCIA

“Ter um passado, eis outro direito da pessoa que deriva de seu enraizamento. Entre as famílias mais pobres a mobilidade extrema impede a sedimentação do passado, perde-se a crônica da família e do indivíduo em seu percurso errante. Eis um dos mais cruéis exercícios da opressão econômica sobre o sujeito: a espoliação das lembranças” (Bosi, 1994: 443).

Segundo Benjamin, por definição a experiência é algo comunicável, capaz de ser transmitida ao outro “como um anel, de geração em geração” (Benjamin, 1987a). Algo que se transmite como um patrimônio de que o narrador se apropriou pelo vivido e que pode ser incorporado à experiência daquele que ouve. Há mesmo uma dimensão utilitária nessa comunicação: quem ouve o relato tira dele lições para a sua própria vida (Benjamin, 1987b).

Trabalhando o conceito de experiência na figura do narrador, Benjamin (1987b) afirma que “o narrador retira da experiência o que ele conta (...) e incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes” (Benjamin, 1987b: 201). Portanto, o intercâmbio torna-se fundamental: a experiência é algo que se pode transmitir, de pessoa a pessoa, como nos tempos antigos se fazia entre o mestre e o aprendiz (Benjamin, 1987b).

No entanto, esse movimento mostra-se impossibilitado no momento em que a experiência é desmoralizada, tal como ocorreu com os combatentes da Primeira Guerra Mundial, afirma Benjamin (1987a). Os combatentes voltaram silenciados, sem nada a ser transmitido. As publicações posteriores, retratando os horrores da Guerra, tampouco se mostraram capazes de fazer desses fatos uma experiência a ser incorporada pelos que a ouviam. Isso porque a experiência

vivida nos campos de batalha foram “radicalmente desmoralizadas” (Benjamin, 1987a: 115): delas não há o que transmitir, o que possa ser incorporado à experiência daquele que ouve. Os combatentes retornaram dos campos de batalha pobres de experiência, enquanto experiência comunicável⁵ (Benjamin, 1987b).

Portanto, a experiência assenta-se na apropriação do vivido, patrimônio de quem a viveu, e se realiza inteiramente na transmissão ao outro, que vai conservá-la, resignificá-la, apropriar-se dela, (re)transmiti-la (Benjamin, 1987b). A experiência se constrói no tempo e no espaço: o viajante que conta o que viu, “quem viaja tem muito o que contar” (Benjamin, 1987b: 198), ou o homem que estabelecido num espaço sabe contar dele, “conhece suas histórias e tradições” (*idem, ibidem*).

O conceito nos ajuda a pensar os percursos habitacionais trilhados pelos sujeitos desse texto até seu estabelecimento nos bairros de onde serão retirados. Pode-se dizer, utilizando os termos de Benjamin, que o evento da remoção *desmoraliza a experiência* de moradores e moradoras, tratados como “invasores”, “ilegais”, e que, portanto, nada têm a transmitir. Suas experiências de estabelecimento nos bairros perdem a validade e com isso não são passíveis de serem narradas como algo significativo ou apropriadas pela própria pessoa como algo digno de ser contado (Benjamin, 1987b).

A quebra de experiência representada pela remoção opera por diferentes meios que se combinam: a) inicialmente, o silêncio produzido pelo trauma; b) a desvalorização e deslegitimação da fala do morador, classificado como “invasor” e com isso deslegitimado até para verbalizar sua própria defesa; por fim, c) a desvalorização da experiência pregressa de aquisição do terreno e da casa (ou o despojamento de um patrimônio comunicável, para usarmos os termos benjaminianos) e o assujeitamento do morador à condição de desabrigado, desalojado, sem lugar.

O evento da remoção, dada a violência empregada pelo aparato oficial de uso da força, gera efeitos destrutivos como a derrubada das casas e a expulsão imediata dos moradores. Evento frequentemente descrito por quem o viveu pela metáfora da guerra:

“A cavalaria... aqueles pelotão de choque passava pra lá e pra cá, ‘aqueles rastreador’... menina, tudo o que você imagina de polícia aqui dentro tinha, *era pior do que um campo de guerra isso aqui*” (Silmara, Jardim São Carlos).

5 Para o autor, a pobreza de experiência não se limita à experiência da guerra mas à própria modernidade, momento histórico em que “as ações da experiência estão em baixa” (Benjamin, 1987b: 198) pela aceleração do tempo, que não permite que estas se assentem, e pela própria desvalorização do passado, onde essa experiência se forma.

“Onde a gente morava só tinha uma entrada (...). Então a gente pegou tudo que podia: colchão velho, cadeira velha, pneu, fizemos uma barricada antes deles chegarem (...). Quando eles chegaram colocamos fogo, ficou sem entrada. Eles tinham o quê? trator e carro, eles não podiam atravessar o fogo, eles tiveram que acionar o bombeiro (...). E aí começou aquela coisa, nós tentamos impedir que eles entrassem até às 8hoo da manhã (...). Eles conseguiram entrar pela escola, eles não conseguiram entrar pela rua! Os primeiros que entraram foram os da CGM (Guarda Civil Metropolitana), com bomba de gás, com cassetete, foram os primeiros que conseguiram entrar e conter a gente (...). (...) E aí começou aquele inferno (...) Chamaram o bombeiro, o bombeiro veio e apagou. Mas antes do bombeiro chegar a gente já se preparou: muita gente com pau, com pedra, era tudo ou nada, *virou uma verdadeira guerra, a gente lutando por aquilo que a gente acreditava que era possível de acontecer e eles com a verdade deles. Nós ficamos irracionais, todo mundo, tanto a gente quanto eles* (...). (...) A gente começou a gritar ‘Cada um pra dentro da sua casa e ninguém sai, eu quero ver como eles vão tirar’ (...). Cada morador entrou pra sua casa e *eles entraram com aquele grito de guerra*. Tinha máquinas que eu nunca vi, maiores que essa casa aqui...(...) (Irene, Jardim Gaivotas).

“(...) e minha mãe ficava ouvindo o barulho do helicóptero, aquela confusão toda, que parecia o fim do mundo né, uma coisa terrível, que eu imaginei que eu ia sair dali morta, eu não imaginava sair dali viva, porque assim, a gente ficou tão acuado aqui dentro de casa que assim... os aviões (sic) eles tremiam tanto assim...que a casa era de telha, tremia tanto dentro de casa que parecia que ... sabe, e polícia pra todo canto, era pior que bandido, porque era tropa de choque, era cavalaria, era isso era aquilo, era tanta coisa assim, que parecia que a gente tinha feito uma coisa tão grave, mas tão grave que ia matar todo mundo aquele dia, e quem tava aqui dentro não podia sair, quem tava fora não podia entrar, era assim...” (Vanda, Jardim São Carlos).

Em 2000, a moradora Silmara (costureira, aproximadamente 50 anos na época da pesquisa), narradora da primeira das falas anteriores, foi removida do Jardim São Carlos, junto com mais de cem famílias (Silva, 2011), o marido e os três filhos, sendo um adolescente e duas crianças (gêmeas), com idade aproximada de dez anos. Um ano mais tarde, no momento em que ela relatava o evento da remoção, a família já estava de volta à casa reconstruída no mesmo local. Ao ouvir a descrição da mãe, um dos filhos se retira da sala, chorando, o que

nos levou a interromper o relato, evidenciando, na figura da criança, os efeitos do trauma sofrido.

Silmara, por sua vez, engajada na luta política dos moradores pelo retorno ao local e pela regularização jurídica da área, narra o ocorrido sob a lente da luta e da reparação. Os vários encontros que estabelecemos ao longo dos anos fez também que os relatos fossem se resignificando, deslocando-se da descrição dura da remoção para a narrativa da expectativa em relação a sua reparação, corporificada na prometida regularização fundiária da área:

“Aí, antes de entrar os cinco anos já entra o processo da regularização, entendeu? Sem acabar o processo da desapropriação [solicitado pela Prefeitura], não pode entrar no processo de regularização” (Silmara, Jardim São Carlos).

Seu vizinho, Jair (motorista, 37 anos na época da pesquisa), outro dos moradores removidos do Jardim São Carlos, evoca os efeitos traumáticos produzidos pela remoção. Em flagrante desespero, conta que no momento em que a remoção começou não conseguiu tirar nada de dentro de casa, precisando da ajuda de vizinhos diante de sua incapacidade de ação:

“(…) afinal, tinha quase vinte mil reais empregado aqui. Falei: ‘seja o que deus quiser, eu não vou tirar nada. Pode deixar derrubar tudo. Perdi a cabeça, só tirei o meu filho de dentro de casa. O pessoal é que tirou as minhas coisas de dentro de casa. Eu não tirei. É doído... tem hora que não gosto nem de lembrar, quando vi as máquinas derrubando a minha casa, meu suor todinho aqui” (Jair, Jardim São Carlos).

Ao recuperar o episódio da remoção cerca de um ano mais tarde, a fala de Jair ainda era hesitante, atravessada de reticências: “não gosto nem de lembrar”. Mas, tal qual Silmara, seu engajamento no retorno dos moradores ao bairro e na regularização do lugar já surtia efeitos de uma reapropriação da narrativa. É sua esposa, Vanda (empregada doméstica, 32 anos), quem relata mais precisamente os efeitos emocionais e psíquicos vividos por Jair nos primeiros dias após o episódio:

“(…) meu esposo, ele chorava tanto... que eu achei que na época eu ia ser mais fraca que ele, mas meu esposo na época ele foi bem mais fraco que eu, então eu tinha que ser forte pra ajudar ele, ele entrou em crise de choro que ele chorava todo dia, quando ele pensava sabe, que ele tinha trabalhado tanto, tinha suado tanto (...)” (Vanda, Jardim São Carlos).

O despojamento da narrativa, elemento que opera na quebra da experiência dos moradores, faz-se não somente pela vivência do trauma, mas também pela desvalorização e pela deslegitimação da fala do morador, classificado como “invasor” pela gestão pública. De acordo com Pollak (1989: 04), “para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta”. Contudo, a primeira mediação possível dessa escuta, a gestão pública, a quem se reivindica a permanência no local, em vez de ouvir os moradores deslegitima suas falas, responsabilizando-os pelo evento sofrido, o efeito de sua condição de “invasor”, a quem cabe remover, mesmo que violentamente.

Condição explicitada por Irene, ao relatar seu diálogo com a agente pública no momento da remoção das casas no Jardim Gaivotas:

“A prefeitura dava uma opção pra você também: passagem pro Norte. Inclusive me fizeram essa proposta, a assistente social chegou pra mim, falou: ‘ô Irene, você não quer uma passagem pra sua terra de origem, pra onde você nasceu?’. Eu disse pra ela ‘eu nasci em Santo Amaro’” (Irene, Jardim Gaivotas).

A situação relatada por Irene (igualmente repetida por outros moradores naturais de São Paulo) expõe os julgamentos valorativos em jogo no ato da remoção. Os removidos são vistos como os indesejáveis da cidade, a quem se oferece a alternativa de voltar a uma suposta terra natal, ignorando (ou negando) que o morador tem origem na própria cidade. Tratado como um “outro”, o removido tem negado o seu pertencimento (legal e simbólico) ao município onde nasceu.

Ao tratar o morador como “invasor”, a gestão pública obnubila as relações sociais que produziram as condições de expansão irregular da cidade. Para além disso, não apenas despoja esse(a) morador(a) de uma fala legítima em sua própria defesa contra o ato violento da remoção, como quebra, deslegitima, destrói sua experiência pregressa como “patrimônio comunicável”, a saber: a aquisição do terreno, a construção da casa.

Aquilo vivido como construção de um lugar no mundo pelo próprio empenho é desvalorizado e criminalizado, fazendo da remoção a sanção esperada. O que poderia ser descrito como uma conquista (“riqueza” de experiência) reduz-se à criminalização (pobreza de experiência ou “experiências desmoralizadas”, em sentido benjaminiano). Ora, narrar implica que a experiência narrada seja vista como algo significativo (patrimônio comunicável). Se despojados disso, narrar o quê? Narrar para quem?

O ato da remoção violenta transforma os(as) moradores(as) de sujeitos de experiências em objeto da ação de outrem, seja ator público ou privado. Desapossamento. Assujeitamento. Objetificação. Os moradores e moradoras

removidos(as) são despojados de sua casa. E mais que isso: são despojados da fala/experiência em torno de sua aquisição e daquilo que se viveu nela. Adiante, a observação de que não se fez nada no lugar de onde os retiraram evidencia a desimportância atribuída pela gestão pública ao lugar e aos sujeitos, em contraste à importância dada por quem lá morava. Ou, mais que isso, faz pensar que as pessoas foram tratadas apenas como empecilho, algo a ser tirado da frente, apenas para “limpar” o caminho.⁶

Dessa forma, tanto quanto o apagamento dos vestígios físicos (a casa) também se opera o apagamento da experiência que conduziu a sua aquisição, momento em que o *sujeito que conta é sujeito agente* da própria história. A remoção acaba com a narrativa da aquisição da casa como conquista e experiência. Experiência passível de ser comunicada como uma história pessoal de conquista, de construção de alguma coisa, de estabelecimento (pelo próprio esforço ou com ajuda de outros) de um lugar no mundo. A remoção destrói essa narrativa. Assim, a única forma de resgatá-la é a revolta. Só a revolta tira de novo o “removido” do lugar de *assujeitamento* para reintegrá-lo à condição de *sujeito agente*, capaz de fazer a crítica, rebelar-se e exigir reparação, seja do ator privado (o grileiro, no Jardim São Carlos) ou do próprio Estado (Jardim Gaivotas).

Ao perceber seu próprio discurso como deslegitimado para apontar a injustiça do ato da remoção, a moradora Vanda (removida do Jardim São Carlos) apresenta em sua narrativa um outro agente, com legitimidade para fazê-lo. Não eram somente os moradores e moradoras removidos(as) quem denunciavam em seus atos e falas a injustiça do evento. Agentes das forças da ordem, presentes para realizar a derrubada das casas, também o reconheciam:

— O comandante chorando, perguntando pelo advogado...
 — O comandante chorava? [pergunta]
 — Chorava, como era injusto, tudo! ‘Cadê o advogado de vocês, cadê o advogado?’ O advogado veio aparecer aqui dez horas da manhã (...)”
 (Vanda, Jardim São Carlos).

Dizer que até o comandante do Batalhão da Polícia Militar chorava pelos moradores no momento da remoção significa denunciar a injustiça do evento por meio da fala (ou do gesto) de um outro, alguém tido como legitimado para fazê-lo. Para além da verdade do evento narrado, a fala de Vanda revela a insubmissão à

6 As reflexões em torno da ideia de “assujeitamento” e seu caráter destrutivo da experiência se inspiram nas elaborações de Jeanne Marie Gagnebin (1994) e suas reflexões acerca da obra de Walter Benjamin e a sujeição dos indivíduos às forças da técnica nas condições impostas pela guerra ou pela modernidade acelerada.

violência vivida e contorna o silenciamento imposto aos moradores(as), os quais, apontados como “invasores”, têm suas falas deslegitimadas pelos agentes executores da remoção. Assim, é o choro do comandante que denuncia a violência sofrida, uma vez que os moradores(as) não teriam legitimidade para fazê-lo.

Desse modo, por meio da violência física e simbólica, da deslegitimação da fala, da desvalorização de percursos vividos, podemos dizer que o evento da remoção produz como efeito o despojamento da experiência dos moradores e moradoras ou, em termos benjaminianos, produz pobreza de experiência. Porém, os efeitos desse evento não levam necessariamente à derrota definitiva das promessas contidas nas histórias de quem o viveu. A luta política travada após a remoção reabre um leque de caminhos possíveis no esforço de reinserir trajetórias apagadas na narrativa (oficial) da expansão urbana. A pobreza de experiência, afirma Benjamin, é capaz de gerar “uma nova barbárie” (Benjamin, 1987a: 115). Nova porque a experiência que resta, nesse caso, não se deixa derrotar, antes impele a construir algo novo:

“Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda” (Benjamin, 1987a: 116).

Os relatos dos moradores e moradoras retratando os desdobramentos seguintes da remoção permitem pensar nesses termos.

A REAPROPRIAÇÃO DA NARRATIVA: DE OBJETO A SUJEITO

“Destruída a parte de um bairro onde se prendiam lembranças da infância do seu morador, algo de si morre junto com as paredes ruídas, os jardins cimentados. Mas a tristeza do indivíduo não muda o curso das coisas: só o grupo pode resistir e recompor traços de sua vida passada (...). Quando não há essa resistência coletiva os indivíduos se dispersam e são lançados longe, as raízes partidas. Podem arrasar as casas, mudar o curso das ruas; as pedras mudam de lugar, mas como destruir os vínculos com que os homens se ligavam a elas?” (Bosi, 1994: 452).

A reconstrução de uma experiência de *sujeito agente* e a reapropriação da narrativa por parte dos moradores e moradoras removido(as) podem ocorrer por diferentes meios: por vezes pela ação política aberta; por vezes pela resistência silenciosa.

A construção da usina hidrelétrica de Belo Monte demandou que mais de sete mil famílias deixassem áreas às margens do Rio Xingu, na zona urbana do município de Altamira (PA), áreas sujeitas a alagamento para início da operação da hidrelétrica.⁷ Para isso transferiram moradores e moradoras das palafitas em que viviam e os dirigiram a conjuntos habitacionais edificados pelo consórcio construtor da usina em diferentes partes da cidade e a uma relativa distância do rio. A construção de uma das três maiores usinas hidrelétricas do mundo nos faz pensar na dimensão dos efeitos que ações do tipo podem ter no território (Vainer, 2007) e nas comunidades atingidas (Pereira, 2019; Zhouri, 2018; Magalhães e Cunha, 2017).

No caso de Altamira, a ação produziu efeitos claros na própria (re)organização da cidade: ampliação da área urbanizada; pressão nos serviços básicos de abastecimento de água, luz, internet que provocavam “apagões” recorrentes; multiplicação dos serviços privados, como as lojas de marcas e grifes destinadas a atender profissionais de média e alta renda chegados à cidade para a gestão das obras; multiplicação dos prostíbulos, serviço em alta na cidade, quando da folga e da saída dos alojamentos, pois passou a receber centenas de trabalhadores braçais empregados na construção da usina; aumento da população local, pressionando serviços públicos (já insuficientes), deteriorando as condições de saúde e segurança públicas. Eis alguns exemplos da alteração vertiginosa que alterou a cidade e a vida de quem nela mora.

Nesse sentido, o evento do reassentamento implica modos de vida desfeitos, como observei pela escuta e na vivência com a população atingida, entre os anos de 2013 e 2014. O rio Xingu se apresenta como referência material (para pesca e recreação) e simbólica (ancoramento de histórias e memórias) que determina tanto pela sazonalidade de suas cheias quanto pela imponência de sua paisagem e pela oferta do alimento (pesca) a estruturação de modos de vida profundamente ligados a ele. Esse é o aspecto negligenciado pelo saber perito que celebra a qualidade técnica dos conjuntos habitacionais de destino em detrimento do lugar de origem dos deslocados. Entretanto, o lugar de origem não consiste apenas na casa disposta no igarapé. Representa também a proximidade da casa com tudo o que é significativo no cotidiano dos(as) moradores(as): o trabalho, o comércio, os serviços, as redes de vizinhança. Por fim, o mais importante, a própria identidade de ribeirinho, cujas referências para descrever a si mesmo necessitam das referências físicas e simbólicas do rio. Tudo isso desfeito quando levados a morar num “bairro novo”, distante das referências primeiras,

7 Os números não incluem moradores de área rural e indígenas, largamente afetados pela obra. Optamos por usar aqui somente os dados das populações com as quais trabalhei diretamente.

e tornado muito mais distante pela inexistência de transporte público na cidade, até então pouco sentida.

Quando do reassentamento, moradores e moradoras levavam consigo restos de madeira dos barracos derrubados, reutilizando-os das mais diversas formas nos conjuntos habitacionais padronizados: construção de “puxadinhos”, cercas, “muros” para separar dos vizinhos, entre outros. A posse das madeiras das casas derrubadas, esbulho do que restou delas, objeto de reivindicação dos(as) moradores(as) junto às empresas responsáveis pelo desfazimento, mostra a um só tempo a dimensão do despojamento sofrido e a valorização atribuída ao material na edificação das novas casas.

Sintomático se mostra o fato de que diante da inevitabilidade do reassentamento parte das resistências dos moradores se expressasse na desconfiança em relação à segurança das novas casas, em modelo pré-fabricado, diante da força de chuvas e deslizamentos, enquanto as palafitas teriam sido construídas para resistir à força das águas do rio em seus períodos de cheia. Logo, a resistência se faz pela reafirmação de seus saberes tradicionais necessários à construção de casas tidas como resistentes à força do rio, em contraste com os saberes peritos dos engenheiros com suas casas pré-fabricadas.

Desse modo, frequentemente os(as) moradores(as) levavam consigo parte do material das casas antigas, incorporando-o ao desenho das novas. A resignificação das novas casas, a alteração de seus traços peritos por esses novos arranjos, convertiam-se numa espécie de resistência muda à nova condição habitacional que não escolheram. Nos seus moldes, a intervenção nas casas pré-fabricadas dava a estas identidade própria, numa espécie de luta dos moradores e moradoras “pela reconstituição das referências perdidas” (Vargas, 2017: 120), possibilitando apropriarem-se simbolicamente do novo espaço.

Voltando aos casos estudados em São Paulo, podemos dizer que a resistência também aconteceu de diferentes formas, ora mais e ora menos explícitas. Observamos a resistência, por exemplo, na reivindicação discursiva de alguns moradores e moradoras reivindicando para si de um lugar de protagonismo nos desdobramentos e lutas posteriores ao evento da remoção, visando obter a reparação do fato. De outro modo, a resistência aconteceu na mobilização política na qual se engajaram moradores e moradoras, descobrindo, ao longo do processo, um destino comum e produzindo uma experiência coletiva.

Se o evento da remoção lança moradores e moradoras ao assujeitamento e deslegitima sua fala, o resgate dessa fala se faz, não raro, por uma narrativa de protagonismo nos eventos posteriores, como que a realizar o resgate de sua dignidade violada. Assim podemos ler, por exemplo, a fala de Jair:

“(…) que a gente chegava junto, chamava a Globo, chamava a Record, e nós ‘saía’ mesmo, e botava a boca no trombone, e *não tinha medo mesmo não, não tinha medo*, e minha mulher chorava, ficava com medo de mim, eu falava – Vai fazer o quê? *tem que partir pra cima mesmo, nós não ‘pode’ ter medo*. Chamava a imprensa e nós ‘ia’, quando falava que vamos parar nós ‘parava’ mesmo, convocava tudo, tinha dia de chegar na Resolo [Departamento de Regularização do Solo, da Secretaria Municipal de Habitação] e parar, eles ‘tinha’ que nos atender, parava mesmo, não tinha esse negócio” (Jair, Jardim São Carlos).

A pretendida demonstração de força explícita na fala de Jair pouco revela do trauma pelo qual passou e ofusca a fragilização vivida como efeito do evento da remoção. O morador resgata, pela narrativa, a figura de um *sujeito agente* empenhado na cobrança e reivindicação da reparação do ato injusto. É a fala de sua esposa, descrevendo o comportamento do marido nas semanas que sucedem a remoção, que revela o jogo de identidades com que Jair relata seu lugar e seu papel após ter sua casa derrubada:

“(…) meu esposo ia trabalhar, ele chegava lá, ele chorava, ele não conseguia, e ele trabalhava com máquina, então tem que ter muita atenção, ele não conseguia trabalhar, aí o pessoal na época mandou ele vim pra casa, ficar um tempo em casa pra ver se ele melhorava pra conseguir trabalhar porque ele não conseguia, ele acordava de noite assim, ele tinha pesadelo, ele acordava gritando, e ele começava a chorar, chorar sem parar...” (Vanda, Jardim São Carlos).

A narrativa de Jair acerca de seu papel nos desdobramentos da remoção se dá por meio do que Assmann chama de “memória heroica” (Assmann, 2011: 276). A autora, estudando os efeitos do trauma vivido nos campos de concentração e a capacidade dos que o viveram de o narrarem, contrapõe a memória heroica à memória não heroica — sendo que a última exclui até mesmo a possibilidade da superação interpretativa do terror vivido (Assmann, 2011: 276). Ao enfatizar a coragem de seus atos nos desdobramentos pós-remoção, a capacidade de enfrentamento, Jair tenta recompor a dignidade desfeita pela experiência traumatizante e recobra seu lugar de agente dotado de autonomia.

Parte importante da vida profissional de Jair em São Paulo foi como condutor de tratores e máquinas da construção civil. Em serviços terceirizados, trabalhou para grandes construtoras dentro e fora da Grande São Paulo, na maioria delas em obras públicas. Ironicamente, numa das atividades em que atuou consistiu na remoção de favelas para a construção de conjuntos habitacionais construídos pelo governo do estado, na região do ABC Paulista. Jair fala dos conflitos

travados pelos moradores, da resistência de muitos em sair dos barracos (ele conduzia os tratores que derrubariam as casas desses moradores). Mais tarde, ao relatar os eventos, tendo então vivido, ele próprio, a experiência da remoção, sua narrativa sobre a atividade pregressa toma o tom da resistência, como se, já antes de viver condição semelhante, se solidarizasse com os removidos e tivesse o poder de intervir em seus destinos:

P: E você trabalhou nessa coisa de derrubar as favelas pra fazer Cohab, é isso mesmo?

R: É (...). Mas eu não derrubava não, os caras chegava, dizia 'Ó, nós vamos fazer tal coisa'. Nós ia e quando chegava lá era pra derrubar casa, nós ia não! 'Se quiser mandar embora pode mandar mas isso aí eu não vou fazer!'

P: Você conseguiu evitar isso?

R: Evitei muitos, muita derrubada, ali no Riacho Grande, no Santa Cruz, no Pai Herói, tudo eu evitei, eu dizia: 'Não, quem quiser derrubar pode derrubar mas eu não vou.'

P: Eles achavam outras pessoas?

R: Achavam e iam fazer, aí às vezes o comandante queria reclamar comigo, eu dizia: 'Não, se você quiser prender pode prender, mas derrubar eu não vou, quantas família tem aí e eu vou deixar na rua...Eu me recusava de fazer, aí 'vinha' outras pessoas e fazia (...).

P: Mas quando você fazia assim eles te colocavam em outro lugar pra fazer o quê?

R: Aí eles pegavam, eu pegava e ia embora, aí eu não ia mais 'pr'aquela' obra, eu ia pra outro trecho, 'pr'aquela' obra eu não ia, porque eu me recusava, eu ia pra outra, mas pra aquele setor eu não ia (...)" (Jair, Jardim São Carlos).

Difícilmente a atitude insubmissa relatada por Jair alterou, de fato, o destino dos moradores que seriam removidos. Isso porque, na sua ausência, outro profissional o substituiu para realizar o trabalho, evento que ele minimiza em seu relato. Mas aquilo que ele conta, ou a forma como o narra, expressa um esforço de resistência a uma situação percebida como injusta e injustificável. Ou, para usarmos os termos de Alessandro Portelli (1993), revela "o inconformismo com a realidade", traduzido no conceito de "ucronia". Segundo o autor, "as hipóteses ucrônicas permitem ao narrador 'transcender' a realidade dada e recusar a se identificar e se satisfazer com a ordem existente" (Portelli, 1993: 50). Para isso o narrador contrapõe hipóteses e desfechos alternativos ao ocorrido, os quais teriam sido capazes de alterar o desdobramento dos fatos.

O conceito de *sonhos ucrônicos* nos permite pensar a história como algo aberto, tirando-a do lugar de narrativa acabada e definitiva, pois considera, recupera e relata “a oportunidade perdida que teria feito eclodir uma história alternativa” (Portelli, 1993: 49). Exercício de “despertar no passado as centelhas da esperança”, diria Benjamin, resgatando nele suas promessas não cumpridas (Benjamin, 1987c: 224). No caso de Jair, sua narrativa revela a insubmissão à história tal qual se deu e mostra que ela *poderia ter sido outra*. O lugar profissional de condutor de tratores, que poderia destruir as casas de pessoas como ele próprio e não o fez (“evitei muitos, muita derrubada”), investe-o de um repertório alternativo, capaz de dar um sentido à sua biografia.

Para além dos desfechos concretos e observáveis, o que vale reter neste ponto é que o sonho (na forma de sonhos ucrônicos) integra o repertório de presente do entrevistado, orientando-o para uma luta. Assim, a um só tempo sua narrativa reabre o passado (que poderia ter sido de outro jeito) e o presente (que, orientado por esse sonho, o recompõe do trauma e abre a possibilidade para a luta).

As lutas dos moradores do Jardim São Carlos e do Jardim Gaivotas se deram de formas diferentes, atravessadas a um só tempo por injustiças nunca reparadas e por vitórias parciais. Mas o que se pode dizer dessas lutas é que se converteram num esforço implacável de reapropriação e reconhecimento da validade de suas trajetórias de moradia, seja em termos de um retorno ao bairro de onde foram removidos (Jardim São Carlos), seja em termos da reparação pública do desalojamento, oferecendo condições para um novo abrigo (Jardim Gaivotas).

Houve inúmeras divergências na luta travada pelos(as) moradores(as) do Jardim São Carlos para seu retorno ao bairro. Em suas narrativas, cada morador(a) admitia um protagonista, a depender de suas alianças internas e externas, com advogados, membros do legislativo municipal, lideranças locais, dentre outros. Ao final, a ordem judicial de remoção foi revista, situação jamais completamente esclarecida, mas que possibilitou aos moradores(as) o retorno ao bairro e a reconstrução (por conta própria) de suas casas. No momento em que finalizei o trabalho de campo (quase cinco anos após a remoção), os(as) moradores(as) aguardavam a regularização fundiária prometida pelo poder público municipal.

Por sua vez, os(as) moradores(as) do Jardim Gaivotas não conseguiram retornar ao bairro. Travaram luta pela consecução de aluguel social, conquistado meses depois do ocorrido, após período de abrigo provisório, protestos diante do prédio da administração regional e o suporte jurídico conseguido via Defensoria Pública (Teixeira e Silva, 2016).

Quanto aos(as) moradores(as) de Altamira, a dimensão da obra que produziu o deslocamento, uma das três maiores hidrelétricas do mundo, resulta numa

incontornável assimetria de poder: de um lado, a gestão pública e entes privados envolvidos na construção da usina; de outro, os moradores e moradoras. Assimetria cujos efeitos se traduziram no inevitável reassentamento. O quanto e como isso também produz o afogamento das memórias tecidas em torno do rio Xingu (Brum, 2018) é assunto que merece pesquisas futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os eventos narrados neste texto permitem abordar as experiências que se constituem na aquisição da moradia por populações de baixa renda como experiências ricas de sentidos e significados, ocultados ou invisibilizados, no conceito abrangente de “moradia irregular”. Diante de um cenário de provisão pública insuficiente e limitações financeiras ao acesso ao mercado formal, historicamente a ocupação irregular vem se constituindo numa das principais formas de acesso à moradia por parte dessas populações.

Ocupações que se desenvolvem no jogo de tolerância e/ou intolerância por parte do Estado, permitidas ou reprimidas, conforme se coloquem no caminho da valorização imobiliária, obras de grande porte, discursos ambientais e/ou de risco, sempre cambiantes. Áreas que de uma hora para a outra podem ser ameaçadas ou sofrer ações efetivas de remoção forçada, uma vez que a falta de regularidade as torna permanentemente vulneráveis.

Aqui visamos mostrar que o percurso de acesso à moradia, feito de maneira irregular, traça apostas, promessas, anseios, negociações, investimentos materiais e subjetivos, constituindo experiências significativas (no tempo e no espaço) que compõem o repertório dessas populações e suas histórias de vida. Ainda que não ignorem as condições de informalidade (e precariedade) em que vivem, a aquisição do lote ou da casa se apresenta na narrativa de moradores e moradoras como ponto de chegada de uma trajetória cuja incerteza de moradia representa uma das condições mais prementes de sua vulnerabilidade. Aquisição vivida como conquista, portanto.

Possibilidade de enraizamento e constituição de uma experiência no território: construção (material e simbólica) de um lugar no mundo, estabelecimento de vínculos, vivências individuais e coletivas. Mas o ponto de chegada é desfeito quando dos processos de remoção, lançando moradores e moradoras a uma condição de vulnerabilidade muito maior, num evento a se refletir nos arranjos práticos de modos de vida (destruição da casa e procura por um novo lugar para viver, ônus do aluguel) bem como na vida psíquica (trauma e perda de referências).

Nesse sentido, a remoção quebra a experiência (por vezes ainda em formação) no território ocupado. Experiência que moradores e moradoras se esforçam para reconstruir, de múltiplas formas, e das quais observamos exemplos nos enfrentamentos e reivindicações ou na assunção de um lugar de protagonismo nestes eventos. Trata-se da recusa ao *assujeitamento* promovido pela remoção e a recomposição de um lugar de sujeito ativo, que quer ter reconhecida sua fala e suas formas de aquisição da casa própria. E é nos embates travados que se passa de uma experiência individual de acesso à casa para a da experiência coletiva da luta por nela permanecer ou retornar.

As resistências, mais ou menos abertas, aos processos de remoção ou reassentamento, mostram o caráter polifônico da história urbana, as múltiplas vozes e experiências que a constituem, resgatando sua validade. Tais resistências também reabrem destinos alternativos que, de outro jeito, poderiam ser apagados, resgatando promessas interrompidas de inclusão na cidade, fazendo bater novamente à porta um passado que não se deixa derrotar (Benjamin, 1995).

Ao mesmo tempo, a escuta e a transmissão dessas narrativas mostram-se capazes não somente de evidenciar violações de direitos, e sim de mostrar as tentativas cotidianas de reescrever a história de um outro jeito: recusando a classificação externa (e conservadora) de ocupante ilegal (“invasor”) para resgatar os sentidos de luta e experiências individuais e coletivas presentes na ocupação do espaço fora dos marcos da legislação vigente.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, Editora da Unicamp, 2011.
- AZEVEDO, Lena e FAULHABER, Lucas. *SMH 2016: remoções no Rio de Janeiro Olímpico*. Rio de Janeiro, Mórula, 2015.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas, vol. II. Rua de mão única: infância em Berlim*. São Paulo, Brasiliense, 1995.
- . Experiência e pobreza. In: *Obras Escolhidas, vol. I. Magia e Técnica, Arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo, Brasiliense, 1987a, pp. 114-119.
- . O narrador. In: *Obras Escolhidas, vol. I. Magia e Técnica, Arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo, Brasiliense, 1987b, pp. 197-221.
- . Sobre o conceito de história. In: *Obras Escolhidas, vol. I. Magia e Técnica, Arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo, Brasiliense, 1987c, pp. 222-232.

- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da História em Walter Benjamin*. São Paulo, Edusp, 2000.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- BRUM, Eliane. Belo Monte: memória afogada e as palavras cicatrizes. In: *TEDx Porto Alegre*, publicado em 24 de abril de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jF6wi49nSfM>>. Acesso em: 03 dez. 2020.
- FIX, Mariana. *Parceiros da exclusão: duas histórias da construção de uma “nova cidade” em São Paulo: Faria Lima e Água Espraiada*. São Paulo, Boitempo, 2001.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003, pp. 203-222.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Perspectiva, 1994.
- _____. *Lembrar escrever esquecer*. 2. ed. São Paulo, Editora 34, 2009.
- IPEA e FBSP. *Atlas da Violência 2017*. Rio de Janeiro, junho de 2017. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/2/atlas-2017>>. Acesso em: 03 dez. 2020.
- MAGALHÃES, Sônia Barbosa e CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs.). *A expulsão de ribeirinhos de Belo Monte: relatório da SBPC*. São Paulo, SBPC, 2017.
- PEREIRA, Tays Elane Barata. Os desenraizados dos grandes empreendimentos: análise do projeto de reparação da UHE de Belo Monte. Dissertação de mestrado, Escola de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas, 2019.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. São Paulo, v. 2, n. 3, Janeiro/Junho 1989, pp. 03-15.
- PORTELLI, Alessandro. Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. *Projeto História*. São Paulo, v. 10, Julho/Dezembro 1993, pp. 41-58.
- ROLNIK, Raquel. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo, Boitempo, 2015.
- SÃO PAULO (cidade). Dados demográficos dos distritos pertencentes às prefeituras regionais. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_demograficos/index.php?p=12758>. 2017>. Acesso em: 03 dez. 2020.
- SEPE, Patrícia Marra e GOMES, Sandra. Indicadores ambientais e gestão urbana: desafios para a construção da sustentabilidade na cidade de São Paulo. São Paulo: Secretaria Municipal do Verde e do Meio Ambiente: Centro de Estudos da metrópole, 2008.
- SILVA, Eliane Alves da e RODRIGUES, Herbert. Legitimidade institucional e (des) ordem fundiária urbana. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Recife, v. 19, n. 1, pp. 31-47, Janeiro/Abril 2017. Disponível em: <<http://rbeur.anpur.org.br/rbeur/issue/view/123/showToc>>. Acesso em: 03 dez. 2020.

- SILVA, Eliane Alves da. Ocupação irregular e disputas pelo espaço na periferia de São Paulo. In: CABANES, Robert et al. (Orgs.). Saídas de emergência: ganhar/perder a vida na periferia de São Paulo. *Boitempo*, São Paulo, 2011, pp. 359-376.
- SILVA, Eliane Alves da e TELLES, Vera da Silva. Territórios em disputa: a produção do espaço em ato. In: TELLES, Vera da Silva e CABANES, Robert. (Orgs.) Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios. *Associação Editorial Humanistas*, São Paulo, 2006, pp. 327-374.
- SOUZA, Douglas Pereira de e SILVA, Wanhinna Regina Soares da. (Orgs.). Desenvolvimento urbano e saúde pública: impactos da construção da UHE de Belo Monte. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Universidade Federal do Paraná, v. 46, Agosto 2018, pp. 154-173.
- TEIXEIRA, Alessandra e SILVA, Eliane Alves da. Conflitos fundiários urbanos e sistema de justiça: judicialização da política ou politização da justiça? *Mediações - Revista de Ciências Sociais*. Londrina, v. 21, n. 1, 2016, pp. 124-144.
- TELLES, Vera da Silva. Trajetórias urbanas: fios de uma descrição da cidade. In: TELLES, Vera da Silva e CABANES, Robert. (Orgs.) *Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo, Associação Editorial Humanistas, 2006, pp. 69-116.
- TORRES, Haroldo. A fronteira paulistana. In: MARQUES, Eduardo e TORRES, Haroldo. São Paulo: segregação, pobreza e desigualdades sociais. *Senac*, São Paulo, 2005, pp. 101-119.
- VAINER, Carlos B. Planejamento territorial e projeto nacional: os desafios da fragmentação. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Recife, v. 9, n. 1, Maio 2007, pp. 09-23.
- VARGAS, Dora. Moradia e pertencimento: a defesa do Lugar de viver e morar por grupos sociais em processo de vulnerabilização. In: CARDOSO, Adauto Lucio et. al. (Orgs.). Vinte e dois anos de política habitacional no Brasil: da euforia à crise. 1. ed. *Letra Capital*. Observatório das Metrópoles, Rio de Janeiro, 2017, pp. 103-130.
- ZHOURI, Andrea. Megaprojects, epistemological violence and environmental conflicts in Brazil. *Perfiles Económicos*. Universidad de Valparaíso, n. 5, Julho 2018, pp. 07-33.

Recebido em: 17/01/2019

Aprovado em: 15/10/2020

Como citar este artigo:

- SILVA, Eliane Alves da. Ocupação irregular e narrativas: as remoções como apagamento da experiência. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1403-1428.



A POLÍTICA (INSTITUCIONAL) É PARA POUCOS: CAMPO POLÍTICO E PROFISSIONAIS DA REPRESENTAÇÃO¹

Alison Ribeiro Centeno²

Resumo: Concatenando algumas das principais abordagens teóricas do campo político e da profissionalização política, conceitos primordiais no debate do *modus operandi* da democracia – assentado em instituições políticas formadas por lideranças escolhidas pelo voto, aprofunda-se a discussão da dicotomia entre representantes e representados, com o princípio de universalização do processo decisório, que tende a se traduzir na formação de agremiações tanto quanto elitizadas, mostrando a política como um meio social composto e regido por uma hierarquia política pouco maleável.

Palavras-chave: campo político; elites políticas; profissionalização política.

Politics (institutional) are for a few: political field and professional politicians³

abstract: *Analyzing some main theoretical approaches of the political field and political professionalization, vital concepts to debate the modus operandi of*

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

2 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) PUCRS – Porto Alegre – Brasil –alison.centeno@edu.pucrs.br

3 Profundo agradecimento aos pareceristas, cujas colocações foram de extrema importância para o aprimoramento do artigo.

democracy – based on political institutions formed by elected leaders, the discussion of the dichotomy between representatives and represented is deepened with the principle of universal decision-making, which leads to the formation of political organizations also marked by “elitization”, showing politics as a social environment composed and governed by a not malleable political hierarchy.

Keywords: *political field; political elites; political professionalization.*

INTRODUÇÃO

Ao longo das próximas seções, a política será tratada com o enfoque de Bourdieu (2002) – como campo de disputas e interesses, operacionado principalmente pelos profissionais políticos (Weber, 2015), que constituem, sob a perspectiva de Mills (1965, 1981), parte fundamental da elite do poder. Essa se mostra uma realidade pouco maleável pela própria natureza elitista e oligárquica das instituições – como bem descrito por Michels (1970).

Isso posto, abre-se espaço para a defesa de Dahl (1997), Schumpeter (1961) e Sartori (1994) da elitização política para o bom funcionamento da democracia, numa coexistência entre uma minoria governante-representativa com uma massa de liderados, dada a inexequibilidade de uma democracia de todos. Assim, pavimenta-se para a análise da relação entre líderes e liderados de Manin (1995) – que será colocada em contraste com o enfoque institucional-representativo de Dahl (1997) e Sartori (1994), e Panebianco (2005) que aperfeiçoa a análise de Michels (1970) acerca da constituição de lideranças políticas.

De tal forma, a representatividade vem com o acúmulo de poder, na qual os mais céticos quanto à inclusão da população no processo político decisório, reafirmam a necessidade de uma política voltada para os interessados em operar esse meio social. Mesmo em instituições que brotam do princípio de democratização e universalização do procedimento decisório, a concentração de poder é um inexorável caminho. Esse debate sobre democracia, representação e elites políticas não apenas é perene na sociologia política, sobretudo, é extremamente válido ser recuperado constantemente no que se observa a perpetuação da profissionalização política mesmo em períodos de crise de representatividade social e transformações políticas.

Objetiva-se, assim, mostrar a democracia como embasada na liberdade dos indivíduos, no direito ao voto e na formulação de opinião, centrada em partidos políticos que reforçam a concentração de poder dos líderes. Para isso,

recupera-se parte importante da literatura clássica acerca da representação política, aqui tratada como o elo intermediário entre os indivíduos comuns e as instituições políticas, indiferente do modo como esses cidadãos atuam, sempre à margem da política institucional. De meros eleitores ocasionais a formadores e participantes ativos de organizações, esses geram, nutrem e reforçam demandas políticas, robustecendo bandeiras que impactam o processo decisório (guiado por políticos profissionais que competem pelo voto popular).

OS OPERADORES DO CAMPO E O FENÔMENO DA PROFISSIONALIZAÇÃO POLÍTICA

Inicialmente, serão entrelaçadas as ópticas de Weber (2015) e Bourdieu (2002), delimitando a política como campo com formação histórica de disputas, dominado pelos profissionais políticos – conceito que, congregado com a descrição de Mills (1965, 1981) da elite do poder, leva os profissionais políticos a serem compreendidos como os que intermedeiam o poder de diversos segmentos sociais. Sincronicamente, essas teorias estabelecem os fundamentos para análise de um campo institucional controlado por detentores de capital político, que firmado nas disparidades sociopolíticas, embasa as dificuldades de atuação e o engessamento⁴ do campo político.

Em *A Política como Vocação*, Weber (2015) expõe uma síntese de sua teoria política fundamentada em sua visão sociológica do Estado e a formação histórica da representação política. A literatura weberiana acerca do fenômeno da profissionalização política atravessa décadas seguindo como sustentação teórica para estudos dessa que é uma das principais características das democracias ocidentais. O pensador alemão define como política o esforço e a participação do poder ou da influência no Estado. O homem que integra esse processo o faz por diversas razões, desde um ato egoísta, até a defesa de ideais ou de princípios da ordem econômica, mantendo relações sociais desiguais de poder. A política consiste numa relação de dominação (mais precisamente, entre aqueles que comandam o Estado e a maioria da população), fundamentada não apenas na influência exercida pelos detentores do poder, mas na vontade em contrapartida dos populares de obedecer (*idem*).

Essas são as questões basilares do campo político de Bourdieu (2002): “campo” é um espaço relativamente restrito formado por posições, nas quais os indivíduos e instituições concorrem para mantê-las ou alcançá-las, compartilhando interesses comuns (ainda que em constante conflito). Os “campos” são

4 Por engessamento, propõe-se compreender como de difícil acesso, porém, penetrável.

parcialmente autônomos (já que seguem diferentes lógicas, sendo moderadamente independentes) e mantêm suas próprias regras. Havendo intersecção entre os mesmos – gerando espaços sociais abrangentes, são concomitantemente influenciáveis e promotores de influência.

Logo, relações que se dão nos campos econômico, social e cultural, se reproduzem no campo político, e vice-versa. O poder é exercido por quem detém maior capital – em suas múltiplas formas (cultural, econômico, social, intelectual), formando a hierarquia dentro do campo político. Esse, caracteriza-se pela dominação consentida, composto de acordos, forças e conflitos internos perduráveis, em que como em todo “campo” há um aglomerado de ambições que são a razão de sua própria essência.

Ainda que o meio político em Mills (1981) seja influenciado pela interferência dos domínios econômico e militar, ao isolar a variável política é possível observar a sintonia entre o sociólogo norte-americano e Bourdieu (2002). No que o primeiro aprofunda a interposição da classe dominante de outros campos no político, aponta que a “elite do poder não é de governantes solitários” (Mills, 1981: 12), demonstrando a complexidade do campo político, que reproduz as fragmentações das batalhas dos campos econômico e social. Não diferente é o poder da classe política e sua interposição em outros campos, pois “reunindo em si muitos poderes [...] penetra [...] em todas as reentrâncias da estrutura social” (*idem*: 15).

Mills (1981) aborda o caso empírico estadunidense de um tripé do poder – interligado, em que os poderios políticos, econômicos e militares atuam interconectados, dadas as “inter-relações entre riqueza, poder e prestígio” (*idem*: 26), tomando “decisões [...] que outras áreas da sociedade parecem marginais em relação a estas, e [...] subordinadas a elas” (Mills, 1965: 29). Cada campo é composto por uma “elite do poder [...] de homens cuja posição lhes permite [...] tomar decisões de grandes consequências”, ao comandarem “as principais hierarquias da sociedade moderna”, atuam promovendo influência e, portanto, a ausência de suas decisões “constitui [...] um ato de maiores consequências do que as decisões que tomam” (Mills, 1981: 12).

Também em Weber (2015), os cidadãos são de tal forma dominados por autoridades e essa subjugação existe pelos tipos puros ideais⁵; seriam esses: dominação tradicional (fundamentada em um caráter sagrado, havendo compromissos com essa subordinação que vão além de questões do mero respeito

5 Que Weber (2015) ressalta serem abstrações, não as encontrando em plenitude na realidade, mas que servem como forma de análise, comparando tais aproximações com os fatos reais.

às regras); racional-legal (crença na legalidade da ordem, em um sistema hierárquico com autoridades e subordinados, sem a pessoalidade das relações, não havendo privilégios ou exclusões); e carismática (que se baseia no sentimento do poder de oratória, por uma soberania, devoção que envolve afeto pelo dominador, em um poder que distingue o líder de seus liderados).

As três formas embasam a importância do respeito à ordem e à autoridade, ressalta-se na dominação racional-legal um sistema hierárquico entre governantes e governados, que melhor se exemplifica nos que controlam o Estado. Enquanto que na dominação carismática, sobressai para o autor a figura do demagogo, descrita como um poder pessoal ostentado por características de líderes nos quais os liderados “depositam fé”, que “[...] só triunfou no Ocidente” (*idem*: 70). É justamente esses dois tipos que pavimentam para a compreensão da profissionalização política, que por vezes se encontram “combinados” a níveis de realidade.

Em Mills (1965) são também três as formas de dominação e exercício do poder sobre a maioria, em que “entre os meios predominantes do poder está o de controlar e manipular o consentimento dos homens”; assim tal como a dominação legítima weberiana, “a autoridade” é exercida por meio do “poder justificado pelas convicções dos que obedecem voluntariamente” (*idem*: 25), enquanto o ato de manipular a vontade alheia decorre do “poder exercido às cegas sobre os impotentes” que ocorre isocronicamente a “coação” (*idem*: 26). Essa elite que opera esse poder tem capacidade de transformar “as condições estruturais em que vive a maioria dos homens” (*idem*: 27).

Aprofundando o princípio da dominação weberiana, o “poder simbólico” (Bourdieu, 2002) é a capacidade de estabelecer certezas e convicções, respeitáveis por aqueles que estão sujeitos aos que assim as delimitam e estipulam (descartando a característica puramente coercitiva ou de imposição por meios físicos). Tais capacidades, obviamente, advêm do “capital” adquirido e estruturado por tais indivíduos dominantes; o conceito de capital para o autor é amplo e vai para além da acumulação de bens, referindo-se assim a tudo aquilo que fundamenta, “simbolicamente”, o poder exercido no “campo”, é a legitimação por meio da “verdade assim conhecida” e estabelecida.

Com o desenvolvimento do capitalismo e do Estado burocrático, Weber (2015) observa o surgimento da profissionalização política: homens que exercem essa função “por vocação”, na constante luta pelo poder. Não cabe aqui aprofundar o discernimento descrito pelo pensador alemão daqueles que da política vivem como meio de atividade e fonte de renda, com aqueles que nela

adentram por terem autonomia econômico-financeira⁶; em ambos os casos, o ponto principal que se busca elucidar neste trabalho é a existência de um pequeno número de figuras políticas que nesse meio fazem ampla carreira e se tornam parte da elite do poder.

Mediante a disputa entre os profissionais políticos há a legitimação, nessa situação, a rivalidade e a mediação de forças visam o centro do poder, a dominação, delimitando as regras do próprio campo político. Para Bourdieu (2002), o “poder simbólico” é praticado numa relação de conformidade e “cumplicidade” entre os “que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (*idem*: 08). Assim sendo, as posições de dominantes e dominados precedem até mesmo os agentes que compõe o próprio campo, numa “construção” histórico-social deste.

Logo, o que distingue os engajados no cotidiano do campo político dos meramente representados e governados são justamente os “mecanismos sociais” (*idem*: 163). O campo político é simultaneamente a reprodução e interpelação da hierarquia socioeconômica com este, no qual as disparidades sociais se traduzem em semelhantes desigualdades dentro da estrutura política. O campo político segue, como nos demais campos, a lógica econômica, sendo a política composta por diversos produtos e os cidadãos aqueles que os demandam.

Essas características são exercitadas ao vender o ideal de que o político se apresenta “apenas para servir” (Mills, 1981: 27), no padrão de Bourdieu (2002) – reafirmando o simbolismo de seu poder ao não colocar sua intenção de forma evidente. Há uma relação dissimétrica entre líder e liderados, ainda que esses tentem impor a convicção de que representam segmentos sociais. A “elite do poder se compõe de homens de origens e educação semelhantes” (Mills, 1981: 29), distinta da maioria da população⁷ são «de um tipo social parecido, [...] que leva uma fusão fácil entre eles» (Mills, 1965: 31), reforçando que esse não é um círculo impenetrável, porém, difícil de ser atingido, pois requer uma forma de “capital” (Bourdieu, 2002) que ponha em equivalência os novos atores dentro desse campo com os atuantes e operantes consolidados deste.

Equitativamente ao que estabeleceu Bourdieu (2002) – utilizando a instituição como modo de “conservar” (Mills, 1981: 19) o exercício de sua autoridade –, o político é “intermediário de muitos poderes em choque” (Mills, 1965: 33) e anseia “posição nas grandes instituições” (Mills, 1981: 18), ou seja, segue o princípio de Weber (2015) de que, ao atuar no meio político e manifestar seus

6 Para melhores definições, ver Weber (2015).

7 Na próxima subseção, a literatura de Michels (1970) servirá para abordar como a ascensão de representantes das minorias sociais pouco muda esse quadro.

interesses neste, “o político profissional é, naturalmente, um político partidário” (Mills, 1965: 35) e batalha pelos postos institucionais que o permitem exercer sua superioridade e seu domínio.

Consequentemente, a acessibilidade do campo político se torna complexa, graças ao domínio dos profissionais políticos e da “complexidade das relações sociais” (*idem*: 179) que constituem o campo. É assim que Bourdieu (2002) complementa o pensamento de Weber (2015) quanto a vocação política, que se torna dentro do campo político, uma luta de manutenção da posição do profissional político na elite do poder, sendo capaz de participar do grupo que dita – “simbolicamente”, os trâmites e as regras que gerenciam o campo.

O conceito de campo de Bourdieu (2002) permite expor e explorar a diversidade de fontes que legitimam a ascensão de uma liderança política, o exercício desta, dentro ou fora do meio institucional. A representação política para o autor vai muito além da institucionalidade do cargo, mesmo que dentro desse campo, essa seja a maneira de maior impactar e influenciar seus trâmites. O campo político pode ser pensando como aquele que engloba as relações entre representantes e representados, estando ou não os primeiros investidos em mandatos político-institucionais, podendo também serem líderes de movimentos políticos, que representam bandeiras muitas vezes renegadas pelo centro do campo, que como melhor descrito pelo autor, luta para dificultar ou até mesmo impedir a mudança do status e das regras internas.

Bourdieu (2002) volta a aprofundar as escritas de Weber (2015) ao apontar os privilégios daqueles que detêm capital social, econômico e cultural para entrar no campo político, dada sua disponibilidade de tempo, assim como na capacidade discursiva e eloquência de advogados, por exemplo, ou na capacidade de síntese e formação de discurso, como dos jornalistas. O capital social, grosso modo, é a rede de relações sociais que ao indivíduo pertence (que a esse serve como meio de manutenção de sua posição no “campo”), da qual se beneficia.

Quanto mais extensa essa rede, potencialmente maior é o número de “campos”, os quais o indivíduo pode integrar – cultural, econômico, e o de maior interesse no presente estudo, político – esse último, “campo de lutas simbólicas”, composto por “profissionais da representação” (Bourdieu, 2002: 151). Um indivíduo no topo da hierarquia dos outros campos que tangenciam o campo político, pode ser projetado à política institucional ao utilizar o capital do seu próprio campo, convertendo-o em representação política.

De tal modo se exemplifica o papel dos *outsiders* entre os profissionais políticos, que entram no campo político justamente pelo seu “capital pessoal” quando as instituições e seus representantes “em situação de crise, no vazio e no

silêncio deixados pelas instituições e os aparelhos” (*idem*: 191), não mais têm capacidade de imposição de seu discurso ou mesmo de assegurar a legitimidade de sua liderança. Não por acaso o capital político necessita de “reprodução contínua por mecanismos e estratégias” (*idem*: 194), principalmente por parte daqueles que não tiveram sua liderança política formada dentro do campo econômico ou do campo social.

Essa capacidade sobre o todo ou a parte institucional, principalmente nas democracias representativas, está correlacionada ao capital acumulado pela liderança política, que para Bourdieu (2002), funciona como uma espécie de crédito que legitima a liderança, novamente, nas mesmas diretrizes de Weber (2015), em que o poder da liderança advém da crença de quem a esse líder está sujeito. Assim, Weber (2015), Mills (1965, 1981) e Bourdieu (2002) comungam quanto a concentração de poder e o controle dos profissionais políticos. Bourdieu (2002) aprofunda o pensamento weberiano introduzindo o conceito de capital, explicando assim a fonte do poder que poucos detêm e exercem. É clara a concordância dessas três teorias quanto a assimetria que fundamenta as relações políticas oriundas da própria dissimetria das relações sociais.

A COMPETIÇÃO E A OLIGARQUIZAÇÃO

Como observado na seção anterior, a política institucional funciona dentro de um “campo” fundamentado em capitais que assentam a representação de uma maioria por uma minoria. São capitais que, transladados ao meio político, representam relações fundamentadas em uma dominação simbólica, em que uma elite opera para manter e conservar o *modus operandi* que, como será visto na presente seção, pouco se transforma mesmo com a incorporação das minorias no processo político decisório.

Nas próximas páginas será trabalhado o minimalismo schumpeteriano combinado com o processo de oligarquização dos partidos de origem proletária. Enquanto Schumpeter (1961) trabalha a centralização no entorno de poucos como um processo normal da disputa política, Michels (1970) discute o quanto a disputa leva a um distanciamento da democracia do proletariado, que fica subjugado atuando apenas por meio do processo de escolha de líderes pertencentes à elite política.

A literatura de Panebianco (2005) é utilizada para abrandar a leitura de Michels (1970), em que assim como Schumpeter (1961), o italiano demonstra uma normalidade do processo de elitização, como algo consequente da tentativa de disputa política assentada em estrategismo político e fortalecimento

de lideranças. Sua teoria está fundamentada nas relações de troca entre líderes e seguidores, padrinhos e apadrinhados políticos. Em comum, Panebianco (2005) e Michels (1970) abordam de diferentes maneiras o processo de institucionalização dos partidos e a formação de suas lideranças políticas.

Ao tratar da temática socialista, Schumpeter (1961) se mostra mais preocupado em apreciar a dicotomia dos partidos socialistas da Europa Ocidental em relação aos países que experimentaram a influência soviética, enquanto que Michels (1970) foca na estrutura partidária. As diferentes preocupações de ambos não impedem de encadear suas respectivas teorias para apontar a percepção comum desses autores do viés elitista da competição política.

Michels (1970) faz uma crítica ao ideal democrático dos partidos socialistas – próxima a avaliação posteriormente elaborada por Schumpeter (1961), de uma falsa “democracia plena” com participação universal decorrente da revolução do proletariado. O sociólogo alemão rememora que mesmo os entusiasmados do ideal revolucionário apontavam que o “governo de todos” jamais era defendido como algo imediato, mas subsequente a uma reestruturação coordenada e centralizada.

Schumpeter (1961), por sua vez, inicia a quarta parte de sua mais importante obra (*Capitalismo, socialismo e democracia*) criticando a ditadura do proletariado, que se mostrou na prática ao longo do século XX, algo muito diferente da teórica plena e verdadeira democracia associada ao socialismo – “indissolivelmente ligados”, criando uma elite que deu sequência às disparidades sociopolíticas e econômicas. O autor retoma o histórico da constituição dos partidos socialistas para aprofundar sua defesa da contradição da visão de democracia pregada pelos mesmos. A organização partidária ou mesmo as convenções que estabeleciam as diretrizes internacionais do socialismo, segundo o pensador austríaco, estavam concentradas nas mãos de poucos, coincidindo e repetindo o próprio problema apontado pelos socialistas como motivo da falha e do empecilho para a verdadeira democracia, travestido na centralização dos meios de produção.

De tal modo, ressalta que o distanciamento dos partidos socialistas da Inglaterra, da Suécia e da Alemanha, verteu para o êxito da tida socialdemocracia que atua dentro dos princípios democráticos e institucionais (principalmente no caso do Partido Socialdemocrata alemão). Para esse, tais instituições partidárias foram “testemunhas da resoluta lealdade dos socialistas às normas democráticas” (*idem*: 292). No extremo oposto, Michels (1970) critica a exclusão do processo decisório e das diretrizes da instituição aqueles os quais semelhantes partidos dizem representar.

Em comum, ambos autores apontam os vieses autoritários dos governos ditos socialistas – “sede de esplendor e de poder” (Michels, 1970: 232), que não alteraram a configuração de uma submissão da maioria a uma minoria, num processo constante de alternância de elites no centro do poder⁸. As organizações políticas são inerentes ao processo democrático, todavia, “quem diz organização, diz tendência para oligarquia” – Lei de Ferro da Oligarquia. Mesmo instituições partidárias que defendam ideais coletivos de cunho revolucionário, ao se estruturarem em organizações que operam nas vias da democracia, seguem rumo à “tendência aristocrática” (*idem*: 15).

O processo de oligarquização descrito por Michels (1970) pode ser sintetizado como uma associação direta entre instituição e oligarquia, já que ao crescer em número de indivíduos, essa tende a ser coordenada por um pequeno número de dirigentes. Logo, há uma dominação de poucos sobre o todo, indo na contramão do princípio democrático de incorporação irrestrita (tão bem criticado por Schumpeter⁹, que o reduziu a princípio filosófico e bandeira política). Nessa direção inevitável das organizações sociais e mais especificamente das instituições partidárias, há uma mudança contínua no perfil social dos líderes em relação aos liderados, que com o tempo também deixam de representar os interesses que a princípio ergueram a instituição.

Panebianco (2005) faz um aprofundamento crítico à Lei de Ferro da Oligarquia de Michels (1970), propondo-se analisar o arcabouço que dá ordem dentro dos partidos políticos. O autor explora a distribuição do poder nessas instituições, não apenas sob a clivagem da concentração de recursos políticos nas mãos dos líderes, mas invertendo a lógica da análise, expondo a sustentação que os empodera. O poder do líder político só se manifesta por uma relação consentida entre esse e seus liderados, que esperam benefícios (recíprocos, mas em menor grau, caracterizando as relações de lealdade entre os mesmos) e lhe exercem pressões. De tal modo, o líder visa manter suas bases junto a seus seguidores e solidificar assim seu posto de liderança.

Nos padrões weberianos, em Panebianco (2005), a autoridade exercida pelo líder é consentida pelos seus seguidores, atuando nesse vínculo de transferências visando consolidar sua força. Descreve essa conexão como uma “troca desigual” (*idem*: 45), que por assim ser, coloca o poder exercido pelo líder como limitado e não absoluto. O que difere ambos os lados é o desequilíbrio que caracteriza essa relação, dada a capacidade de manobra e a “liberdade de ação”

8 Michels (1970) cita Vilfred Pareto ao afirmar essa conclusão.

9 E como será apresentado na próxima subseção, também por Sartori (1994).

(*idem*: 46) dos líderes: quanto maior essa for, maior a resistência e a estabilidade de suas posições políticas.

Porém, há diferenças no nível de engajamento político que também explicam a formação de lideranças e a dissimetria de poder político entre essas e seus liderados. Para Schumpeter (1961), muitos indivíduos carecem de vontade de participar efetivamente do procedimento de tomada de decisão, tanto quanto de qualidades e formação que os capacitem para tal função. Este segue, elencando como essencial a capacidade de seleção crítica de informações e a idoneidade frente a coações de grupos que venham a exercer pressões específicas sobre os cidadãos, questões fundamentais para a apreciação de temas que visem o “bem comum”. Semelhantemente a Bourdieu (2002), Schumpeter (1961) compara o eleitor comum ao consumidor habitual: enquanto o intelectual francês afirma que o cidadão comum demanda produtos políticos, o pensador austríaco sustenta que os indivíduos são influenciáveis e rotineiramente persuadidos, o que se de fato ocorre em uma decisão antes do consumo, pode também desaguar na decisão antes do voto, tendo como principal característica as decisões embasadas em interesses de curto prazo.

Também em sintonia com Bourdieu (2002), destaca que o “êxito pessoal na política” (Schumpeter, 1961: 346) tende a ser resultado da construção de uma carreira dentro desse campo, não tratando a política como questão de segunda ordem, seguindo o princípio weberiano de a escolher como profissão, algo que o autor expõe como fato encontrado nas democracias contemporâneas, já que o próprio “método democrático cria políticos profissionais” (*idem*: 350).

Desta feita “o êxito do método democrático” está na seleção não apenas entre o todo da população, mas dentre os que “estão dispostos a encetar uma carreira política” (*idem*: 352), o que dentre outras questões, faz com que Schumpeter (1961) se aproxime de Weber (2015) e aprofunde o tipo ideal do político profissional, trazendo ao debate questões não só ligadas à formação profissional e o histórico social, mas também ao que o primeiro considera como precedentes para a atuação política, que produzem uma melhor conduta da democracia.

Assim o fazendo, o teórico austríaco abre portas para a análise do papel das lideranças políticas, que, segundo ele, ficam com um papel de menor importância na compreensão clássica de democracia. Sob a condição de liberdades mínimas como a de expressão e de imprensa, e a ampla concorrência pelos postos de liderança, ainda que o próprio autor a considere como desigual, comparando as semelhanças do arranjo institucional político ao campo econômico, enuncia as desigualdades que há também nessa concorrência pelo voto para assumir a representação política.

Também tratando a figura do indivíduo comum como apática às questões políticas, Michels (1970) alega que mesmo sendo o indivíduo comum “dotado de direitos políticos” (*idem*: 27), “a massa deixa-se facilmente suggestionar pela eloquência de vigorosos oradores populares” (*idem*: 09), dominadores do processo político institucional, conhecedores dos assuntos de Estado e dos trâmites da burocracia. Reforça assim sua ideia inicial de que o centro do poder político fica reduzido à constante alternância de elites, no qual uma classe preponderante sobrevém a anterior, como previamente descrito, numa contínua sucessão de oligarquias, que se sobrepõem politicamente entre a maioria da população.

Schumpeter (1961) traz uma significativa contribuição ao debate da temática democrática ao inverter a lógica da noção de democracia como o *modus operandi* do sistema político, permitindo que o povo como um todo pautar os assuntos políticos ao escolher seus representantes e “formar o governo” (*idem*: 331). Propõe a análise mediante o processo de escolha dos quais traçam os rumos políticos com outorga da população: “o método democrático é um sistema institucional, para a tomada de decisões políticas, no qual o indivíduo adquire o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor” (*idem*: 328). Se então aprovados os meios de escolha e a distinção imposta por aqueles que têm acesso a esse processo, a incapacidade de um verdadeiro governo do povo (com estreita e incondicional participação), teria como alternativa um governo consagrado pelo povo, sendo os indivíduos representados.

Michels (1970), por outra via, critica essa representatividade, demonstrando que sendo as estruturas partidárias instituições embasadas em programas (teoricamente voltados para determinadas classes), suas composições nem sempre condizem com seus princípios partidários, podendo a estrutura que compõe o partido diferir de sua representação ideológica. Com base em semelhante perspectiva, o autor elucida que essa heterogeneidade partidária, quando nos partidos de esquerda, coloca representantes “não puramente proletários” subordinados a um conjunto de ideais “de uma classe” (*idem*: 240) que de fato não representam, defendendo suas demandas, enquanto ligados ao “*status econômico*” e a burguesia.

Seguindo a prática organizacional de estabelecimento de uma direção, essa agremiação alça figuras antes integrantes das massas (que anseiam representação) a postos da burocracia da instituição, e estabelece duas divisões, centradas “numa minoria dirigente e numa maioria dirigida” (*idem*: 15). Logo, no que a instituição complexifica sua organização, cresce em burocratização e hierarquização, indo na contramão dos princípios inicialmente defendidos, mais especificamente, da plena incorporação da população no processo decisório político.

Há, assim, um encaminhamento da instituição antes concebida entre as massas (visando a defesa de suas bandeiras políticas) para uma profissionalização nos moldes weberianos, “vemos acentuar-se a tendência de substituir os chefes ocasionais pelos chefes profissionais” (*idem*: 18), acabando por solidificar uma “hegemonia dos representantes sobre os representados” (*idem*: 20). Tal realidade se verifica dentro da própria estrutura partidária, pouco democrática internamente, sendo a democracia “incompatível com a presteza estratégica” (*idem*: 22), em que para competir com seus adversários no mesmo jogo, requer-se preparação, planejamento e elaborações de indivíduos que se profissionalizam na atividade.

Panebianco (2005) alerta que o próprio surgimento do partido leva em ocasiões a “um processo complexo, que consiste na aglutinação de uma pluralidade de grupos políticos, às vezes extremamente heterogêneos” (*idem*: 94). Esse último ponto se aproxima da literatura de Michels (1970), que assinalou para a incorporação de figuras “estranhas” às bandeiras dos partidos de origem proletária, na tentativa de ganhar força dentro do parlamento. No processo de institucionalização, os partidos formam em seus quadros recrutando “as futuras elites” que devem ser “socializadas aos compromissos da função” (Panebianco, 2005: 101) num amplo processo de composição de uma sustentação com base em lealdades, remontando a ideia do próprio autor do benefício mútuo entre as partes, dessa vez, entre padrinhos e apadrinhados políticos, integrantes agora da burocracia partidária.

Um ponto importante na literatura de Panebianco (2005) é seu apontamento para a evolução da instituição partidária, que como “estrutura em movimento [...] se modifica no tempo e que reage às mudanças externas” (*idem*: 91), com uma abordagem muito mais branda que a de Michels (1970) a respeito das transformações pelas quais passam essas agremiações políticas. Panebianco (2005) divide a trajetória histórica dos partidos por meio dos conceitos de “modelo originário” e “institucionalização”, em que no primeiro se avalia suas caracterizações rudimentares – “sua gênese” (*idem*: 92), propriedades embrionárias da instituição que influenciam sua atuação mesmo depois da institucionalização da organização, enquanto no segundo se analisa o processo de inserção dos mesmos no campo político institucional, o histórico do partido e seu desenvolvimento ao longo do tempo.

O intelectual italiano faz ainda a diferenciação do processo do modelo originário por meio de “penetração territorial” e “difusão territorial” (*idem*: 94), que combinados com o processo de institucionalização, caracterizam o partido após esse último processo. Segundo Panebianco (2005), quando há coesão entre

a elite partidária, essa estrutura tem uma capacidade organizativa que estende o partido, dando-lhe cara e corpo, introduzindo o partido e o fortalecendo, dominando esse processo de ramificação da estrutura institucional e de extensão (automaticamente) do seu próprio poder: a penetração territorial, combinada com a institucionalização, leva a um partido forte.

Contrariamente, um partido que passou por um processo de difusão territorial, assentado em elites locais e em constante disputa, sendo que o processo decorre de constantes e incontáveis negociações com outros que dividem o poder, tendo vários líderes com capacidade de imposição de agenda e contestação dentro do próprio partido, associado ao processo de institucionalização, tende a ser um partido fraco, multifacetado e controlado por vários grupos, como se houvessem outros partidos dentro do próprio partido.

Essas diferenças elucidam, entre outros pontos da análise de Panebianco (2005), a importância da capacidade de imposição de metas, objetivos e a busca pelo fortalecimento do partido (alguns dos pontos originários da preocupação de Michels, sendo esses fatores que contribuem para a oligarquização da instituição). Tais características geram a identidade da instituição partidária, o comprometimento ou não de valores e bandeiras originárias, bem como do controle da criação e/ou incorporação de novas elites dentro do partido.

Relatando fatos históricos dos partidos socialistas alemão e francês, Michels (1970) relembra os esforços dos partidos de esquerda para financiamento e remuneração de seus parlamentares¹⁰, rompendo com a incapacidade de atuação de seus membros junto ao parlamento (ainda que não cessando as fortes desigualdades de renda que antecedem e dificultam a atuação política). Todavia, criaram uma nova segmentação que acabou por atingir os próprios partidos. Aqueles que anteriormente não podiam – nos padrões weberianos – viver para a política, passam a viver “da” e “para” a política.

Com a exigência desses partidos de uma contribuição por parte dos parlamentares, esses ganham, segundo Michels (1970), protagonismo na burocracia da instituição; mais um fenômeno que reafirmou o “caráter essencialmente parlamentar dos partidos socialistas modernos”, estabelecendo “superioridade” dos parlamentares “reconhecida e consagrada pelo próprio partido” (*idem*: 83) distanciando ainda mais representantes e representados, dificultando a esses últimos a possibilidade de “praticar a alta política” (*idem*: 89). Quando organizações representantes e/ou compostas por minorias políticas assumem o controle do Estado, para o autor, as evidências históricas comprovam que esse

10 “[...] antes que o Estado concedesse a remuneração parlamentar” (*idem*: 73).

movimento é incapaz de promover quaisquer transformações profícuas no sistema político, no qual há um afastamento desses representantes da população que anteriormente representavam sendo atraídos “para a órbita da ‘classe política’ dominante” (*idem*: 244).

Aprofundando seu pensamento quanto a transformação dos partidos de esquerda e seus representantes após a entrada no “jogo” político institucional, Michels (1970) descreve os fatores psicológicos que alteram progressivamente a configuração e a metamorfose desses partidos. Inicialmente, o parlamentar eleito por um partido de esquerda está ainda ligado aos “princípios que representa [...] sem pretender nenhuma vantagem” (*idem*: 115). Contudo, a “necessidade que tem os homens de serem guiados e dirigidos”, incute nessa nova liderança política “o sentimento de superioridade” (*idem*: 116).

Essas transformações avançam criando “novas camadas pequeno-burguesas”, um “emburguesamento do partido socialista” (*idem*: 159). O proletário (que anteriormente vendia sua mão de obra) passa a compor o conjunto da instituição partidária com um trabalho extremamente diferente do que antes operava. Se ascende ao parlamento, passa a circular junto da elite que anteriormente combatia; se funcionário da estrutura burocrática do partido, passa a integrar um corpo que abriga diversos intelectuais, muitos que não são de origem semelhante à sua. Assim, o autor avalia a mutação paulatina daqueles que antes integravam a “oposição” e migram “à participação no poder” (*idem*: 119), isso para além de questões pessoais como a dependência econômica que uma figura que antes desprovida de riquezas, passa a ter ao assumir um posto junto à burocracia do Estado, levando a “uma profunda e indelével modificação” graças ao “exercício do poder” (*idem*: 117).

O pensador alemão sintetiza semelhantes fenômenos como oriundos da própria estrutura conservadora das instituições políticas, que ao atraírem a esquerda política para uma oposição consentida dentro do Legislativo e do Executivo, “suavizam” a contestação por parte dos mesmos, que passam a disputar poder e espaço dentro dessas instituições: “a influência exercida sobre a máquina do Estado por um partido de enérgica oposição será sempre lenta, sujeita a frequentes interrupções e limitada pela sua própria natureza oligárquica” (*idem*: 224). Logo os princípios revolucionários e de luta pelo proletariado, são substituídos por questões pessoais, de manutenção no poder e de tentativa de obter o controle do Estado.

Michels (1970) reafirma que os “fenômenos sociológicos” demonstram uma incapacidade da sociedade de não ter uma classe “dominante”, que apesar de eventual “renovação parcial”, perdura no decorrer da história com a

autoimposição de uma “organização de uma minoria” (*idem*: 242) controlando o Estado e formando governos. Mesmo quando as camadas que formam maioria popular (mas representam minorias sociopolíticas) ascendem ao poder, tal vitória é apenas ilusória¹¹, organizando sim “uma nova minoria” que passa a ser a “classe dirigente” (*idem*: 243).

Diferentemente de Michels (1970), Schumpeter (1961) não está interessado na burocratização e na hierarquização dos partidos de origem proletária e ditos socialistas, mas sim, em tecer uma crítica à “falta” de democracia nos mesmos que em sintonia com a incapacidade da maioria, deve levar a uma democracia guiada por poucos. Por diferentes vias, ambos apontam para elitização do processo político: o sociólogo alemão a descreve como consequência do *modus operandi* político; o economista austríaco, como melhor maneira de assegurar o “bom funcionamento” da democracia.

O “elemento competitivo” (*idem*: 341) garante em maior ou menor grau a renovação dos líderes políticos (ou no caso dos governos – dos gabinetes) derivada da contestação das lideranças alçadas ao poder pelo voto¹², que com outras concorreram. Aos partidos políticos, o autor atribui a intermediação entre os preeminentes e capacitados entre os demais cidadãos, na constante “luta competitiva pelo poder político” devido ao que interpreta como incapacidade da “massa eleitoral” (*idem*: 344) de assim o fazer.

Michels (1970)¹³ apresenta a ideia da burocratização e da elitização dos partidos de esquerda como consequência da competição e não como a política meramente voltada aos que por ela se interessam, como visto em Schumpeter (1961). Com o partido “politicamente maduro” (Michels, 1970: 227), o principal alvo desses partidos deixa de ser os opressores da classe social (a qual os mesmos representavam), voltando seus ataques políticos aos que conjuntamente a essas agremiações compõem a política institucional, almejando o poder.

DISPUTA INSTITUCIONAL PELA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Utilizando as definições de poliarquia de Dahl (1997) e de dimensão vertical da política de Sartori (1994), a penúltima parte do artigo terá como enfoque o pensamento de democracia e política para além das instituições partidárias, voltando a tratar de temas como participação política e o impacto da maioria que fica de fora do processo institucional decisório, tratado na seção anterior.

11 Faz tal afirmação citando semelhante inferência de Gaetano Mosca.

12 Questão que será melhor abordada através da poliarquia de Dahl (1997).

13 Sartori (1994) descreve a tríade Mosca, Pareto e Michels (1970) como “escola realista” (Sartori, 1994: 72).

Retomando o caminho inicial utilizado ao revisar a literatura de Weber (2015) e Bourdieu (2002), tendo passado por autores que focam no protagonismo dos líderes políticos, casando as escritas de Dahl (1997) e Sartori (1994) com a análise das estruturas da representatividade política de Manin (1995), será possível melhor abordar a política como um todo. Mostra-se a política controlada e governada por líderes que sustentam seu poder nos segmentos sociais, concomitantemente lutando para os representar e digladiando entre si pelo controle das instituições.

Segundo a concepção de Dahl (1997), a liberdade que desfrutam os cidadãos ao terem direito ao voto livre em eleições transparentes, paralelamente ao crescimento do número de indivíduos que passam a usufruir dessa prerrogativa, permitem “uma maior contestação pública” e concomitantemente “mais inclusivo [...] o regime” (*idem*: 28) se torna. Respeitado semelhante pressuposto, afirma em consonância com Schumpeter (1961)¹⁴ a inexistência da democracia plena, existindo sim “poliarquias” (Dahl, 1997: 31). Essas, atendendo aos preceitos da liberdade do indivíduo e a contestação pública, são “regimes relativamente (mas incompletamente) democratizados” (*idem*), ao migrarem de “regimes hegemônicos e oligarquias”, justamente pela incorporação progressiva do “número de indivíduos, grupos e interesses cujas preferências” passam a ser “levadas em consideração nas decisões políticas” (*idem*: 36).

Nas poliarquias “bem estabelecidas”, os indivíduos dispõem de liberdades como “oposição ao governo, formar organizações políticas, manifestar-se [...] sem temer represálias governamentais, ler e ouvir opiniões alternativas, votar secretamente” (*idem*: 41), dentre outras condições centradas na pacificidade das disputas políticas. Manin (1995) adota uma linha muito próxima a essa, para a qual a liberdade de expressão e manifestação elucida que um dos princípios da democracia representativa é a capacidade de apoiar a situação ou fazer oposição fora dos meios político-institucionais. Assim, a atuação política em prol ou contrária à maioria¹⁵ representativa, divergindo ou não desses, ocorre também entre aqueles que formulam e expressam suas opiniões, demandam direitos e defendem suas bandeiras sem concorrer a mandatos eletivos.

14 Carole Pateman (1992) fez uma contundente crítica a Sartori (1994) e Dahl (1997), mostrando suas proximidades com o minimalismo schumpeteriano, centrado em direitos básicos para uma democracia que opera distante da incorporação da maioria no processo decisório, por motivos que vão da falta de interesse a competências para atuação política cotidiana, o que a autora rebate demonstrando haver uma falta de cultura política que de fato socialize e eduque politicamente.

15 Não confundir com a dicotomia maioria x minoria de Sartori (1994), que será explanada a seguir. Aqui se trata de maioria representativa.

Valendo-se das palavras de Sartori (1994): “existem motivos para o conceito de democracia ser difuso e multifacetado. [...] porque a democracia em geral é [...] produto final político (até esta data) da civilização ocidental¹⁶” (*idem*: 17). O cientista político italiano resume o dilema da “abrangência do conceito” (*idem*: 19) de democracia ao mesmo tempo que também se alinha a Schumpeter (1961) e a descreve como sistema político, comungando também com o pensador austríaco na crítica do uso da questão democrática como bandeira política, na qual “a teoria da democracia passou de um descritivismo excessivo para uma defesa excessiva do valor” (Sartori, 1994: 20).

Para o autor, a “democracia enquanto tal é uma *macroteoria*”¹⁷ baseada em “generalizações abrangentes” (*idem*: 21), que insistentemente é associada a uma realidade política a qual não se adequa. Complementa afirmando que a “democracia política enquanto método, ou enquanto procedimento, deve preceder qualquer grande realização que possamos exigir de uma democracia” (*idem*: 29). Ou seja, antes de exigências de maior participação popular ou de “democratização” socioeconômica, é basilar o processo de escolha de líderes por meio do escrutínio popular que elege seus representantes.

Fazendo uso da concepção de poliarquia de Dahl (1997), Sartori (1994) afirma que, ainda que a democracia não seja empiricamente o que sua descrição representa como um ideal, se a realidade política faz com que o sistema político e a atuação cotidiana nele esteja reduzida a um conjunto de líderes, “uma verdadeira democracia não é, e não pode ser, o mesmo que uma democracia ideal” (*idem*: 24). A democracia enquanto poliarquia faz com que essa – parafraseando Schumpeter (1961) – não seja um fim em si mesma, distante do seu modo teórico descritivo.

Como também tratado na literatura de Michels (1970), Dahl (1997) rememora que não necessariamente as lideranças políticas traduzem perfeitamente os segmentos sociais que representam mediante o voto direto. Ainda que a extensão do sufrágio tenha permitido uma maior equidade de direitos aos cidadãos, essa não é premissa, tampouco se verifica como verdadeira uma representação “no sentido puramente estatístico” (*idem*: 43) das camadas sociais.

Manin (1995) marca a eclosão dos partidos de massa como fator transformador da política eleitoral, que associada a extensão do sufrágio que passa a ser universal, transformaram o vínculo representativo, obtendo a classe trabalhadora a

16 Ainda que o foco do presente estudo não seja o debate acerca das teorias da democracia é importante descrever a visão desses pensadores, já que suas conceituações de democracia desaguam justamente no processo de elitização do processo político.

17 Grifo do autor.

oportunidade de votar em pessoas que compartilhassem de sua realidade socioeconômica. Reforça que o conceito de representação não requer que os eleitos sejam próximos e similares aos que os elegem, sendo esse último fator um provento da classe trabalhadora com a ascensão dos partidos de origem proletária.

O crescente distanciamento entre eleitores e partidos, e mais enfaticamente, o afastamento entre políticos que pleiteiam mandatos e os cidadãos, levam a valorização na estratégia eleitoral de “fatores técnicos que os cidadãos não dominam, [...] aptidões e [...] experiência” (*idem*: 05), que promovem a distância entre governantes e governados¹⁸.

Sartori (1994) nomeia essa distância como “dimensão vertical da política” (*idem*: 181) seu conceito de hierarquia e dominação da maioria por uma minoria. Ao aprofundar sua análise, cita importantes termos presentes no “vocabulário político” que remetem à concentração da política “nas mãos de poucos”: “poder, domínio, comando, coerção, governo, Estado” (*idem*: 182). Tais sentenças além de presentes nas teorias dos principais clássicos da Ciência Política, são palavras-chave para compreensão da dinâmica político-institucional, tendo como denominador comum uma elite que atua e domina o jogo político.

Assim, Sartori (1994) volta a se alinhar a Schumpeter (1961), numa concepção de democracia como um “sistema de governo” estruturado verticalmente. Aloca os cidadãos eleitores como coadjuvantes do processo político, representando “os alicerces do edifício”, que “embora essenciais, são algo que sustentam uma construção que lhe é sobreposta” (Sartori, 1994: 182), que alçam minorias¹⁹ (nesse contexto, as lideranças que exercem o poder político).

No “argumento vertical”, o “grupo de controle” (*idem*: 196) detém poder – semelhante ao poder dos operadores do campo político de Bourdieu (2002), oriundo de diversas “fontes” (Sartori, 1994: 196), advindo de forças “econômicas ou outras”, exercendo “uma função ou cargo político” (*idem*). Assim como Mills (1965, 1981), Sartori (1994) projeta as múltiplas fontes de poder que influenciam no cotidiano político, outros campos que em intersecção com o “campo político”, influem em suas diretrizes e formam sua elite operante.

A democracia vertical de Sartori (1994) é baseada “no ato de eleger e nas eleições – em eleições livres, periódicas e competitivas” (*idem*: 189) – o que

18 Manin (1995) inicia sua análise identificando que a mudança da relação entre eleitorado e representantes, levou a uma concepção da possível existência de uma crise de representatividade.

19 É importante denotar que “minorias”, na teoria do autor, refere-se ao pequeno número que integra o conjunto dominante, o aglomerado que na democracia vertical de Sartori (1994) forma o grupamento representativo, indistinto de maioria ou minoria como alianças políticas ou situação e oposição. Os agrupamentos de maioria social.

em muito rememora a concepção de poliarquia de Dahl (1997), na qual os eleitores escolhem a classe deliberativa. Esse é um dos pontos mais importantes para compreensão da teoria da democracia de Sartori (1994), que aloca a representatividade não como a escolha dos que traduzem a vontade popular, mas “de decidir sobre quem decide” (*idem*: 192), novamente, semelhantemente a Schumpeter (1961) e a Dahl (1997), em especial esse último, que aponta como desnecessário uma representação próxima do perfil estatístico do eleitorado.

Dahl (1997) retoma a temática das preferências e dos interesses passíveis de representação na política”, defendendo que as quantidades de bandeiras, demandas, “oportunidades de expressar [...] e representar preferências políticas” (*idem*: 46) tendem a ser maior em uma poliarquia. Logo, diferentemente de Schumpeter (1961), que retira qualquer protagonismo do sistema partidário no cotidiano político, Dahl (1997), ainda que o descreva (e reforce) como não sendo “um espelho natural, espontâneo ou inevitável das clivagens sociais” (*idem*: 207), trata o conjunto de agremiações partidárias por meio da clivagem inerente à poliarquia, com suas fragmentações sociais transladadas ao mundo político.

Assim sendo, a “necessidade de mobilizar um eleitorado maior”, leva a uma inflexão interna no partido em busca de estruturas mais “modernas” e competitivas, aumentando o escopo de “potenciais eleitores” (*idem*: 45) atraindo novos membros que se tornam líderes²⁰ (novamente indo ao encontro com a literatura de Michels²¹). Pois, segundo Dahl (1997), com a agregação dessas camadas antes estranhas ao cotidiano político, com o passar do tempo, esses passam por um processo de socialização das “normas e práticas da política competitiva já desenvolvida entre as elites” (*idem*: 54).

Com a maior competição derivada da inclusão no sistema político, “os políticos buscam o apoio dos grupos que agora podem participar mais facilmente da vida política” (*idem*: 43). Passam inicialmente a integrar os quadros do sistema representativo “segmentos e camadas até então não representados” (*idem*: 44), ou mesmo a terem suas demandas representadas por segmentos da classe média, profissionais liberais, dentre outros, que adotam suas bandeiras.

Dedicando um capítulo em *Poliarquia: Participação e Oposição* exclusivo às desigualdades, sustenta que as “poliarquias inclusivas” se desenvolveram, “em sua maioria, em países industriais avançados”, justamente os quais tinham características de profundas desigualdades sociais, que se traduziam então em

20 Semelhantes aos que já integram o sistema que anteriormente tais camadas não tinham acesso ou direito a escolha.

21 Não apenas o tom adotado ao descrever esse fenômeno distingue Dahl (1997) e Michels (1970): esse último apresenta sua preocupação com a consequente falta de representação das minorias sociais.

disparidades políticas, dificultando assim a contestação e a “competição política” (*idem*: 91), pontos tão caros a sua teoria. Assim, cita diversas desproporções sociais que levam ao desequilíbrio dos recursos políticos, desde os privilégios dos mais abastados, até níveis de “popularidade e diversos outros valores” (*idem*: 92).

Manin (1995) aprofunda essa análise descrevendo que as bases do governo representativo e a própria representação política pouco se alteraram no decorrer da história, todavia, a relação entre governantes e sociedade foi sendo modificada com o passar do tempo. Inicialmente, segundo o pensador francês, a relação entre eleitores e representantes era direta, com alto grau de confiança entre os mesmos. O processo decorria do voto em função “de uma rede de relações locais, de sua notoriedade social ou da deferência que suscitavam” (*idem*: 13). Com o protagonismo das organizações partidárias, a formação e ascensão dos partidos de origem proletária, há o surgimento de uma nova elite política, focada nos líderes político-partidários, diferentemente da concepção inicial dos partidos revolucionários que apontavam para uma democracia que se encaminhava para levar os cidadãos trabalhadores ao centro do governo.

Se na “democracia de partido” a base da confiança do eleitor migra do representante para o partido, principalmente entre “os eleitores dos partidos de massa” (*idem*: 16), o esfacelamento da força partidária e o protagonismo do voto no indivíduo voltam a transformar essa realidade. Há, segundo Manin (1995), uma inflexão nos moldes do voto, em que eleitores não demonstram semelhante fidelidade a partidos como outrora, e a figura pessoal do candidato se torna o fator central na disputa, o que é um ponto chave e outra via para compreender os múltiplos fatores do processo de elitização política.

Logo, observa-se a normalidade do processo de formação de elites políticas, já que a democracia contemporânea é assentada em profissionais políticos que moldam seus capitais e os transferem para o meio político. Mesmo os estranhos ao meio institucional da política, quando ambientados e socializados na alta-rodada, distanciam-se de suas bases históricas, pois interessa aos partidos, por questões estratégicas, formar profissionais com capital político.

CONCLUSÕES

Desde Weber (2015), passando por Michels (1970), Dahl (1997) e Sartori (1994), em maior ou menor grau, esses descreveram o processo político, centrando ou não no conceito de democracia, como processo restrito, reservado a poucos, não apenas aos que mantêm interesse em participar do processo político institucional, mas principalmente, aos poucos que têm formação social que

os qualifiquem para semelhante processo. Quanto maior o número de indivíduos que do processo seletivo de lideranças participa, maior a capacidade de mutação do perfil social que atua nas instituições representativas.

Contrariamente a Bourdieu (2002), que é mais enfático em demonstrar o quanto o campo político é engessado e com barreiras de autoproteção do *status* político, Dahl (1997) e Sartori (1994) buscam demonstrar que apesar dos entraves à entrada no campo, a disputa é também pressionada por questões caras à maioria social (que compõe o eleitorado) – ponto melhor abordado por Manin (1995) – que se propõe a tratar justamente da relação representante-eleitorado, e Schumpeter (1961), construindo uma visão de democracia como, minimamente, a capacidade de formação de lideranças e condução política aberta e receptiva às pressões sociais dos cidadãos.

Em síntese, a política verticalizada pode ser pensada como uma política piramidal. No transcorrer do artigo que se encerra, mostrou-se o distanciamento do conceito de democracia de participação total, mostrando, deveras, uma democracia real de escolha por meio de eleições. O campo político, operado pelos políticos de carreira, leva até mesmo as agremiações revolucionárias a um paulatino afastamento de suas ideias transformadoras, já que ao partido interessa ganhar corpo e poder. Logo, a democracia é assentada em direitos básicos da maioria, na qual o voto faz ascender às instituições os poucos que à política se dedicam e nesse meio disputam os postos de representação.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.
- DAHL, Robert. *Poliarquia: Participação e Oposição*. São Paulo, EdUSP, 1997.
- MANIN, Bernard. As metamorfoses do governo representativo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 29, Out. 1995, pp. 05-34.
- MICHELS, Robert. *Os partidos políticos*. São Paulo, Senzala, 1970.
- MILLS, Charles Wright. *A elite do poder*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.
- _____. *Poder e política*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1965.
- PANEBIANCO, Angelo. *Modelos de partido: organização e poder nos partidos políticos*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
- SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada: O debate contemporâneo*. São Paulo, Editora Ática, 1994.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo, Editora Cultrix, 2015.

Recebido em: 27/04/2020

Aprovado em: 01/08/2020

Como citar este artigo:

CENTENO, Alison Ribeiro. A política (institucional) é para poucos: campo político e profissionais da representação. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1429-1451.





O Suicídio na Sociologia Brasileira¹

José Benevides Queiroz²

Resumo: O Suicídio, de Émile Durkheim, foi estratégico para a sociologia, pois o fenômeno era visto como individual e, por isso, objeto da psicologia. A obra fez-se clássica. Com ulteriores retificações, ela teve continuidade com Maurice Halbwachs, em 1930, e recentemente com Roger Establet e Christian Baudelot. No Brasil, mesmo Durkheim presente desde o início do século XX, o suicídio, enquanto objeto, foi relegado por nossa sociologia. O presente artigo visa fazer um balanço dos estudos brasileiros sobre o suicídio e lançar algumas hipóteses sobre o desinteresse de nossa sociologia pelo tema.

Palavras-chaves: Suicídio, Durkheim, Sociologia Francesa, Sociologia Brasileira

Suicide in Brazilian Sociology

Abstract: *Suicide, by Emile Durkheim, was a strategic work to Sociology, once the phenomenon was seen merely through an individual perspective, therefore, a proper object to Psychology. The book became a classic. With ulterior rectifications, it had continuity with Maurice Halbwachs, in the 1930s, and recently with Roger Establet and Christian Baudelot. In Brazil, although Durkheim was a present reference since the beginning of the twentieth century, suicide, as an object, has been relegated by our Sociology. The present article intends to review the Brazilian studies on suicide and to draw some hypotheses on why Sociology takes so little interest on the theme.*

1 O artigo é produto de uma pesquisa em andamento, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).

2 Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – São Luís – Brasil – jose.benevides@ufma.br

Keywords: *Suicide, Durkheim, French Sociology, Brazilian Sociology*

1. INTRODUÇÃO

Enquanto problema social da modernidade, a preocupação com o suicídio não é recente, ela está presente desde os primórdios dessa sociedade. Segundo Chesnais (1976), por exemplo, a partir de 1826, o governo francês passa a fazer periodicamente o levantamento e a sistematização de dados sobre a ocorrência de mortes violentas no país, destacando-se os números de autoextermínio³. Por sua vez, Durkheim, em seu clássico *O Suicídio*, recorreu a estudos que datavam do início daquele século, como o de Guerry (*Statistique Morale de France*, de 1835) e o de Tissot (*De La Manie du Suicide et de L'esprit de Révolte, de Leurs Causes et de Leurs Remèdes*, 1841) (Durkheim, 2002: 17). Como o autor bem mostra, excetuando a Rússia, ainda com boa parte de seu território sob domínio feudal, o suicídio era uma dura realidade da modernidade europeia, apresentando quase todos os países taxas significativas e constantes (*Ibidem*: 13-14).

Este fenômeno, no entanto, não ficou recluso no passado. À medida em que a modernidade aprofundou as transformações sociais, pouco a pouco se expandindo e alcançando novas regiões e povos, o suicídio passou a ser um problema em quase todos os países. No presente, pelo último relatório da Organização Mundial da Saúde (OMS), de 2014, a taxa mundial de suicídio atingiu o índice de 11,4 suicídios por 100 mil habitantes. Segundo o mesmo informe, mais de 800 mil pessoas se suicidam todos os anos e deverá alcançar, em 2020, 1,6 milhão de mortes (WHO, 2014).

No Brasil, esse fenômeno também se faz presente. Apesar de ainda apresentarmos baixas taxas de suicídio, quando nos comparamos com outros países, já ocupamos o oitavo lugar no número de óbitos derivados de tal ato. Segundo a OMS, em 2012, 12 mil brasileiros tiraram suas próprias vidas (*Ibidem*); este número implicou em um aumento de 10,5% quando comparado ao ano de 2000. Outros dados também são impactantes: no mesmo período a ocorrência de suicídios cresceu 77,7% na Região Norte do país e apresentou uma tendência de aumento de casos entre a população mais jovem (*Ibidem*).

Este crescimento entre nós não passa despercebido pela sociedade brasileira, muitos são os indícios contrários. Em 2018, três das quatro principais revistas semanais, por exemplo, dedicaram reportagens sobre o fenômeno do suicídio e o seu

3 Na publicação que Marx faz dos relatos de Jacques Peuchet, intelectual e político que ocupou inúmeros postos na burocracia do Estado francês, este último elabora uma tabela onde consta que, de 1817 a 1824, ocorreram 2808 suicídios em Paris (Marx, 2008: 51).

impacto na vida cotidiana das pessoas⁴. O Centro de Valorização da Vida (CVV), criado em 1962, “por um grupo de pessoas preocupadas com o alto índice de suicídios na cidade de São Paulo” (CCV, 2002: 11), pouco a pouco se expandiu e hoje se encontra em quase todos os estados da federação, 19 para sermos mais precisos, e, por meio de uma parceria com o Ministério da Saúde, pode ser acessado gratuitamente pelo número de telefone 188 em qualquer lugar do território nacional. Ainda por iniciativa do CVV, foi criado em 2015 a campanha anual Setembro Amarelo,⁵ que busca chamar a atenção da sociedade para a prevenção do suicídio, logo encampada pelo Ministério da Saúde. Este, desde então, passou a divulgar relatórios e boletins anuais sobre as mortes auto infligidas no país⁶. Em síntese: a sociedade não só toma consciência do problema do suicídio, como também se mobiliza para enfrentá-lo.

Este quadro apresenta-se como um campo de pesquisa importante às Ciências Sociais brasileiras, em particular à sociologia. Contudo, não foi isso que nosso levantamento constatou: afora estudos na área da História, que basicamente se dedicam à discussão do suicídio dos escravizados no Brasil oitocentista, e os antropológicos centralizados principalmente em torno da população indígena, há uma escassez de trabalhos sociológicos sobre o fenômeno⁷. Nos últimos anos, período que cobre o novo relatório da OMS, dos três livros publicados sobre o tema que identificamos, que se localizam na ou próximos às Ciências Sociais, nenhum é da área da Sociologia: um é do Jornalismo (Dapivie, 2007), outro da Geografia (Bando e Barrozo, 2010) e, por último, da História (Ferreira, 2015). Em contrapartida, principalmente nos seus periódicos especializados, abundam trabalhos sobre o suicídio na área da saúde, inclusive de psicólogos e psicanalistas que aí se inserem; destaque-se aí a publicação de uma dissertação de mestrado em Saúde Pública (Marquetti, 2011).

4 Os títulos expressam a preocupação com o fenômeno: “A dor sem nome: os sobreviventes do suicídio convivem com um sofrimento peculiar, carregado de solidão e culpa”, *Época*, de 16/04/2018; “Uma opressão maior que a vida: casos de suicídios em escolas de São Paulo dispararam um alerta na sociedade...”, *Isto É*, de 02/05/2018; “O suicídio e o mundo à sua volta: os enigmas em torno da segunda maior causa de morte entre adolescentes no Brasil” *Carta Capital*, de 09/05/2018.

5 Segundo a página do CVV na internet, a campanha em setembro tem esta denominação porque “amarelo é a cor da vida, da luz, do sol. É mês de se unir a esta campanha de valorização. Tal como ocorre no Maio Rosa ou no Novembro Azul...” *Amarelo, a cor da vida!* Disponível em: <<https://www.cvv.org.br/blog/amarelo-cor-da-vida/>>. Acesso em: 03 dez. 2020.

6 Em 20 de setembro de 2018, por exemplo, o Ministério da Saúde apresentou “novos dados sobre tentativas e óbitos por suicídio no país”, atualizando o boletim, que foi “uma das metas da Agenda Estratégica de Prevenção do Suicídio, lançada pela pasta em 2017”. *Novos dados reforçam a importância da prevenção do suicídio*. Disponível em: <<http://portalms.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/44404-novos-dados-reforcam-a-importancia-da-prevencao-do-suicidio>>. Acesso em: 02 dez. 2020.

7 Quando este texto já estava pronto, tivemos a grata surpresa do recente artigo *O suicídio no Brasil contemporâneo*, fruto de uma pesquisa coletiva, publicado no segundo número de 2018 de *Sociedade e Estado*.

Como explicar este desinteresse da sociologia brasileira sobre o referido fenômeno? Antes de respondermos à questão, veremos como o suicídio se converteu em um objeto da sociologia, em particular na França, e como foi tratado entre nós.

2. O SUICÍDIO COMO OBJETO DE DA SOCIOLOGIA

Como mostrado anteriormente, na modernidade, à medida que emergiu com vigor no cotidiano das pessoas, o suicídio passou a preocupar e a exigir explicações de diversos setores da vida social. Nesse novo contexto social, metamórfico e instável, os primeiros passos buscando respostas à incidência de um ato tão impactante, distados da visão místico-religiosa e abraçando a perspectiva racional-científica, foram dados pelos médicos dedicados aos estudos e tratamento dos transtornos mentais – à época chamados de alienistas – e por demógrafos e estatísticos.

No limiar do Século XIX, abundam estudos que vinculam o ato de tirar a vida com o que identificavam como doenças mentais. Estas decorriam, segundo os médicos alienistas, da hereditariedade, dos distúrbios cerebrais, do alcoolismo etc. Um dos primeiros estudos foi elaborado por Jean-Étienne Esquirol: em 1821, ele escreve o verbete *suicide* para o *Dictionnaire des Sciences Médicales* e, em 1838, publica *Des Maladies Mentales, Considérées Sous les Rapports Médical, Hygiénique et Médico-légal*, no qual associa o suicídio à alucinação (Borlandi, 2000). Na avaliação de Esquirol, o suicídio “mostra todas as características de transtornos mentais dos quais na verdade é apenas um sintoma” (Esquirol *apud* Giddens, 2001: 231-232).

Ainda na segunda década oitocentista, Jean-Pierre Falret, um dos expoentes da medicina mental do período, publicou, em 1822, *De L'hipochondrie et du Suicide*, em que buscou explicar as causas dessas duas doenças, bem como os tratamentos adequados de ambas. Pertence também à primeira metade do referido século o trabalho do médico Jean-Baptiste Cazauvieilh, publicado em 1840, intitulado *Du Suicide, de L'alienation Mentale et des Crimes Contre les Personnes, Comparés Dans Leurs Rapports Réciproques*; aí ele distinguiu três classes de suicídio: um decorrente do “delírio da inteligência”, outro do “delírio de afetos” e o terceiro denominado de “delírio de ações ou loucura de raciocínio” (Cazauvieilh, 1840: III). Vários outros estudos alienistas sobre o suicídio prosseguiram nos anos seguintes. Na França mesmo publicaram-se inúmeros trabalhos na mesma linha: como o *Du Suicide et da Folie Suicide*, de 1856 e reeditado em 1865, de Alexandre Briere de Boismont, que “... procedeu a um exame sistemático dos relatórios dos 4.595 casos de suicídios parisienses perpetrados entre 1834 e 1843... [bem como]... examinou as 1328 cartas (ou vestígios escritos de natureza variada) deixadas por esses suicidas para

explicarem seus atos” (Besnard, 2000: 48); ou o *Étude Sur le Suicide et les Maladies Mentales Dans le Département de Seine-et-Marne: Avec Points de Comparaison Pris en France et à L'étrange*, que médico legista Émile Le Roy publicou em 1870, e a tese de medicina *De la Contagion du Suicide. A Propos de L'épidemie Actuelle*, que o psicopatologista Paul Moreau de Tours defendeu em 1875. Porém, não só na França. Na Itália, por exemplo, o médico Enrico Morselli escreveu vários textos e livros sobre o tema, publicando em 1879 *Il Suicidio. Saggio di Statistica Morale Comparata*. Outro que pode ser mencionado é o estudo do médico inglês S. A. K. Straham, que, em 1894, publicou o livro *Suicide and Insanity*, no qual defende que o suicídio está relacionado à hereditariedade.

No Século XIX, o fenômeno do suicídio foi também objeto de atenção de estatísticos e demógrafos. Destaca-se entre eles os pioneiros trabalhos do estatístico belga Adolphe Quételet, que publica, em 1835, *Sur L'homme et le Développement de Ses Facultés ou Essai de Physique Sociale*; baseado da sistematização dos dados publicados por órgãos governamentais, o belga colocou em evidência a regularidade da vida social: como outros fenômenos, os suicídios pareciam resultar de decisões decorrentes somente da liberdade individual, mas suas taxas anuais apresentavam consideravelmente estáveis e regulares (Fellag, 2007: 17-18). Além de Guerry, citado em momento anterior, vários estudos estatísticos franceses sobre o suicídio trilham o caminho de Quételet: dentre outros, destacam-se Alfred Legoyt, Gustave François Étoc-Demazy e Égiste Lisle, sendo os dois últimos oriundos da área médica. Contudo, os inúmeros trabalhos do estatístico Jacques Bertillon se destacam na década de 70 e 80 por eles apresentarem diversos estudos relacionando estado civil e o suicídio (Borlandi, 2000). Os estatísticos alemães Adolph Wagner e Alexander Von Oettingen, por seu turno, desenvolveram estudos sobre as relações e influências das religiões sobre a recorrência do suicídio. Enrico Morselli, por sua vez, produziu inúmeros estudos estatísticos mostrando que tanto o estado civil como o credo religioso interferiam nas taxas de suicídio (Halbwachs, 2002: 149-219).

Contudo, apesar da contribuição original dos médicos alienistas e estatísticos, seus estudos sobre o suicídio ou desconsideravam o fator social ou este era tomado de forma indireta, inconclusa; por um lado, havia a redução do ato da pessoa tirar a vida a fatores biológicos, por outro, tendia-se a não explicar por que determinados aspectos ou características sociais influenciavam para mais ou para menos as taxas de suicídio. A constituição das Ciências Sociais ajudou a superar esses limites.

Dentre os pensadores clássicos, o texto de Karl Marx, *Peuchet: Vom Selbstmord*, publicado no Brasil com o título *Sobre o Suicídio* (Marx, 2008), interessa por motivos diferentes a que sua obra geralmente é associada. O relato de

Peuchet que Marx apresenta é importante, pelo menos, por dois aspectos. Primeiro, ele consegue transmitir a dimensão sinistra, pois de grandes proporções, que o suicídio representava para a sociedade francesa, em particular parisiense, em fins do século XVIII e início do seguinte. Segundo, o de relacionar o suicídio com questões transcendentais à dimensão individual: é-nos revelado que, face à moral vigente, às convenções e normas estabelecidas, às crenças religiosas, às crises financeiras etc., o ato de se matar, para muitas pessoas, de diversas classes, era a única solução possível. Ou seja, já em 1846, Marx mostrava que o suicídio também podia ser relacionado e explicado por fatores de ordem social.

Por essa mesma perspectiva, cinco décadas depois, Durkheim desenvolveu seu estudo que redundou na publicação de *O Suicídio*, em 1897. Diferente de Marx, o francês não tomou emprestado de terceiros, mas construiu (com a inestimável ajuda do seu sobrinho Mauss) seu objeto de estudo. Para à época, a meticulosa operação metodológica que envolveu a construção do objeto era de uma originalidade sem par. Primeiramente, como bem mostra Cyril (2015: 35-36), Durkheim enfrentou a crença disseminada de que o suicídio era um ato puramente individual, de natureza privada, exclusivamente psicológica, e que, por isso, imprevisível e inexplicável. No entanto, ao contrário de uma esperada variação aleatória – de um ano para o outro – da taxa de suicídio nacional, Durkheim demonstrou que ela apresentava uma grande regularidade. Apoiado nessa constatação, e fundamentado sobre dados, ele pôde desvincular a causalidade daquele fenômeno da esfera individual (Durkheim, 2002: 08-09).

Ainda na introdução, Durkheim reforçou a possibilidade de estudar o suicídio do ponto de vista social adotando o seguinte recurso: comparando países semelhantes, em plena modernidade, demonstrou que suas taxas de mortalidade eram próximas. Diversamente, também mostrou que o mesmo não acontecia em relação às taxas de suicídio. Neste caso, os fatores sociais, como a cultura, a religião, os costumes locais etc., explicavam as diferenças entre os países (*Ibidem*: 13-14).

Daí em diante, estribado em sua concepção metodológica, o autor desenvolveu a sua obra. Primeiramente, para legitimar o conhecimento sociológico que propunha, ele buscou desconstruir todas as explicações até então estabelecidas acerca do suicídio. Com esta finalidade, mostrou a improcedência dos estudos que imputavam as causas de tal fato aos aspectos puramente psicológicos, à raça, à hereditariedade e, até mesmo, aos fatores cósmicos. Por fim, encerrando o primeiro livro, ele desenvolveu um longo capítulo dirigido principalmente contra seu concorrente direto na busca de legitimação do conhecimento sociológico, no caso Gabriel Tarde, que explicava o suicídio com base no ato individual da imitação; uma de suas refutações era de que a causa das taxas de

suicídio não decorria da imitação em si, pois que esta era gestada e produzida pela própria dinâmica da vida social (*Ibidem*: 117).

Para analisar a diversidade das incidências do suicídio – como: quem mais se mata são os homens em relação às mulheres, os solteiros e divorciados em relação aos casados, os protestantes frente aos católicos – tipificadas por meio da leitura dos relatórios produzidos por órgãos governamentais, Durkheim formulou conceitos específicos que buscavam dar explicações de cada tendência. Assim, por exemplo, o conceito de *suicídio egoísta* expressaria um estado de desagregação da sociedade – quer religiosa, doméstica ou política –, o que resultava em um excesso de individualismo (*Ibidem*: 222-223); já o de *suicídio anômico*, expressando um estado de desregulamentação social, esclarecia a causa dos industriais⁸ matarem-se mais que os operários.

Desde sua publicação até hoje, passando em revista ao longo desse tempo os diversos estudos sobre o suicídio, o livro de Durkheim permanece como referencial.

Um dos primeiros a revisitar *O Suicídio*, a fim de verificar sua pertinência, foi um dos diletos discípulos de Durkheim e colaborador do *L'Année Sociologique*, Maurice Halbwachs. Mais de três décadas depois, em 1930, este último publica *As Causas do Suicídio*. À luz de novos e sofisticados recursos estatísticos e o consequente aceso a dados mais precisos, pôs à prova o trabalho do mestre. A princípio, como ressalta Marcel Mauss em um breve prefácio, o objetivo:

Era proceder simplesmente a uma atualização do trabalho de Durkheim; indicando, num capítulo suplementar ou numa Introdução, em alguns pontos, dados novos publicados após um terço de século, confirmando ou não suas conclusões. Halbwachs sentiu-se pouco a pouco forçado a empreender novas pesquisas, de colocar novos problemas, de apresentar os fatos sob um outro aspecto (Mauss, 2002: 01).

Isso faz Mauss ressaltar a necessidade de um novo livro. Isto porque, seguindo a perspectiva durkheimiana de que a observação histórica é fundamental para a sociologia, era “necessário levar em conta fatos novos e consideráveis que ocorreram depois de 1896” (*Ibidem*). A atualização dos dados até a década de 1920 permitiu Halbwachs checar e questionar algumas conclusões de *O Suicídio*, formular novas e propor outras abordagens.

8 Segundo Durkheim, estes se suicidavam com maior frequência porque, em virtude do estado de desagregamento social ou anomia, suas paixões eram “menos disciplinadas no momento mesmo em que elas teriam precisão de uma disciplina mais forte” (Durkheim, 2002: 281).

Dentre outros, podemos aqui destacar quatro aspectos. Primeiro, Halbwachs não retoma os conceitos estabelecidos por Durkheim que distinguem os tipos de suicídio. Segundo, diverso do que Durkheim preconizara, ele mostra que as taxas de suicídios dos países europeus apresentavam a tendência, não de permanecerem diferentes, mas de se assemelharem (Halbwachs, 2002: 67-85). Terceiro, ele discorda da relação entre religião e suicídio estabelecida por Durkheim: como as crenças das pessoas são difíceis de serem isoladas de outros fatores sociais, as taxas de suicídio entre elas não são constantes, tendem à diminuição e é necessário levar em consideração o meio social – se rural ou urbano –; assim, diferente do que se encontrava em *O Suicídio*, Halbwachs mostra que nem sempre os protestantes matavam-se mais que os católicos, pois no campo, estes últimos apresentavam o dobro da taxa de suicídio dos primeiros (*Ibidem*: 181-220). Por fim, ao contrário de Durkheim, que defendia que tanto a ruína quanto o *boom* econômico faziam crescer o suicídio, Halbwachs, baseado em um minucioso levantamento de dados sobre a Alemanha, que passou por uma profunda modificação econômica – com acelerada industrialização – a partir de 1870, chega à conclusão de que são as consequências das crises econômicas que favorecem a alta do número de suicídios. Na conclusão do capítulo *A influência das crises econômicas*, ele afirma que a estagnação provoca:

Um sentimento obscuro de opressão que pesa sobre todas as almas, porque há menos atividade geral, em que os homens participam menos de uma vida econômica que os excede e, por sua atenção não está mais voltada para o exterior, preocupam-se mais não apenas com sua aflição ou sua mediocridade material, mas com todos os motivos individuais que podem ter para desejar a morte (*Ibidem*: 284).

Além desses aspectos, em *As Causas do Suicídio* o autor avança no sentido de que o estudo sociológico sobre o suicídio não poderia prescindir da dimensão psicológica, pois que, em última instância, o ato de pôr fim a própria vida tem um componente individual.

O pós-1945 é o momento em que ocorre um arrefecimento na sociologia francesa e, conseqüentemente, nos estudos sobre suicídio. Muito contribuiu para isso a morte prematura de Durkheim, fazendo seus estudos e a própria sociologia perderem espaço no mundo acadêmico-científico (Cuin e Gresler, 1994: 165-174).

Isto muda em fins da década de 1950 e durante a seguinte, quando se verifica uma eferescente e vigorosa retomada da sociologia. É neste contexto que surgem os trabalhos de Bourdieu, Boudon, Crozier, Passeron e Touraine, dentre outros. Curiosamente, uma das obras de referência neste momento será *O*

Suicídio. Como Establet destaca, Boudon e Lazarsfeld, no livro *A Análise Empírica da Causalidade*, “apresentam ao público francês os métodos atuais da sociologia americana. Nesse livro, que se tornaria obra de referência no ensino superior, *O Suicídio* ocupa um lugar de destaque” (Establet, 2009: 120).

Esta retomada repercutirá no retorno gradativo dos estudos sociológicos franceses sobre o suicídio. O texto de Duchac (1964), sobre o suicídio no Japão, bem expressa este novo momento. O próprio Establet, juntamente com Baudelot, quando dos cursos introdutórios de sociologia, viu-se pressionado pelos alunos que desejavam saber o que *O Suicídio* poderia esclarecer sobre a realidade francesa da época (*Ibidem*: 121).

O resultado de tal pressão, levando os autores a atualizarem os dados apresentados por Durkheim, a verificarem a hodiernidade de suas hipóteses e conclusões, resultou no livro *Durkheim e o Suicídio*, cuja primeira edição data de 1984; posteriormente, a obra foi reeditada cinco vezes, com correções e atualizações⁹. Para realizar tal projeto, os autores rediscutem a natureza do suicídio enquanto *fato social* por meio das três principais tabelas de *O Suicídio*, o que lhes permitem explicar como Durkheim utilizou o recurso da estatística, formulou conceitos e estabeleceu coeficientes e taxas de suicídio, bem como relacionou o fenômeno com diversas variáveis (horário, dias na semana, local de residência, estado civil etc.) (Baudelot e Establet, 1999: 15-45).

Com este referencial delineado, Establet e Baudelot discutem criticamente o uso da estatística, ressaltando seus alcances e limites (*Ibidem*: 46-75). Eles desenvolvem também toda uma reflexão confrontando a realidade do suicídio explicada pela sociologia com a forma que ele aparece na imprensa, na literatura e na história (*Ibidem*: 76-88). Por fim, depois de terem abordado sociologicamente o suicídio por esses três ângulos, Establet e Baudelot discutem o fenômeno na França contemporânea, destacando o que se mantém e que foi superado de *O Suicídio*: por um lado, ao contrário do que concluiu Durkheim, hoje em dia as pessoas tiram mais suas vidas no campo do que nos centros urbanos e as aquelas das camadas mais pobres se matam mais do que as pessoas mais abastadas; por outro, confirmando as análises de Durkheim, os homens continuam se matando mais que as mulheres e, em relação aos celibatários, o casamento protege as pessoas do suicídio¹⁰ (*Ibidem*: 89-108).

9 Na primeira edição os dados apresentados sobre o suicídio na França iam de 1826 até 1983. Na quinta e última edição, os autores estenderam os números até 1994 (Baudelot e Establet, 1999: 18).

10 A pesquisa de Philippe Besnard reafirmou também que, de fato, procede a teoria durkheimiana sobre o poder de a regulação conjugal atenuar as mortes por suicídio (Besnard, 1997).

Assim, esse estudo permitiu Establet e Baudelot demonstrarem que a ousadia de Durkheim em estudar sociologicamente o suicídio não fora descoberta. Antes pelo contrário, pois, segundo eles, “uma conclusão se impõe: a obra resiste” (*Ibidem*: 109). Não só. Como várias explicações de Durkheim ainda se mantêm, esses autores vaticinam que ele é “um dos raros sociólogos a ter feito uma descoberta” (*Ibidem*). *Durkheim e o Suicídio* foi o ponto de partida para novos estudos desses autores, resultando em inúmeros artigos em revistas.

Mais recentemente, em 2006, eles publicaram o livro *Suicídio, o Inverso de Nosso Mundo*. Neste, além de aprofundarem a pesquisa e a análise sociológica do suicídio, eles fazem um estudo pormenorizado relacionando o fenômeno com as transformações – principalmente a econômica – de diversos países: vão desde os trinta anos gloriosos do Estado do Bem-Estar Social, passando pela debacle soviética e Leste Europeu até à ascensão econômica da China. Na abrangência desse trabalho, eles aproveitam para testar novamente algumas variáveis, como sexo, idade, classe social, riqueza etc., em relação ao suicídio. Em 2018, o livro foi reeditado, atualizando os dados e acrescentando um prefácio inédito, intitulado *Suicídio em baixa*, em que formulam hipóteses para explicar a consistente queda das taxas de suicídios nos últimos anos em boa parte da Europa, destacando-se aí o uso massivo de antidepressivos e as políticas preventivas desenvolvidas pelos sistemas de saúde pública (Baudelot e Establet, 2018: 07-23).

Contudo, não são somente esses autores que trabalham atualmente com o tema do suicídio na França. Ele é objeto de estudo de diversos outros sociólogos dentre os quais podemos citar: Nicolas Bourgoïn, Louis Chauvel, Anne-Sophie Cousteaux, Jean-Louis Pan Ké Shon etc.

3. O ESTUDO DO SUICÍDIO NO BRASIL.

No Brasil, nos primórdios de nossa sociologia acadêmica, pareceu que o suicídio poderia vir a ser um objeto de estudo sempre presente em sua pauta de preocupações. Contudo, passados mais de oitenta anos de nosso primeiro curso de sociologia – na Universidade de São Paulo –, raros são os estudos sobre o fenômeno.

3.1. O suicídio do negro.

O suicídio da população afrodescendente brasileira tem sido estudado com frequência pela História, particularmente o dos escravos do século XIX. Contudo, o precursor parece ser Roger Bastide, que publicou, em 1952, *Le suicide du*

*nègre brésilien*¹¹. Apesar de aparecer nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, o artigo pode ser creditado à sociologia brasileira por dois motivos: primeiro, porque ele foi publicado quando o seu autor era professor da Cátedra de Sociologia na Universidade de São Paulo (USP) e, segundo, ocorreu no momento em que trabalhava com Florestan Fernandes no Projeto da UNESCO¹², que pesquisou sobre as relações raciais no Brasil¹³.

Bastide inicia propondo superar um problema recorrente na sociologia francesa ao tratar do suicídio: em geral, o fenômeno era estudado com base em uma perspectiva dualista, em que se priorizava ou o indivíduo ou a sociedade; assim, opunham psicólogos ou psiquiatras, como Achille-Delma, aos sociólogos, como Durkheim e até mesmo Halbwachs, que já tinha proposto superar tal dicotomia. Defendendo a reciprocidade entre os dois, ele ressalta que este seu ponto de vista era muito semelhante daquele da socióloga Ruth Cavan, da Universidade de Chicago, no seu livro *Suicide*, de 1928, quando ela fez “da tendência suicida uma tendência individual, mas de natureza social, ou quando mostra a convivência do contexto com as atitudes dos particulares” (Bastide, 1952: 79). Levando em consideração este referencial ele diz que estudará “o suicídio do negro brasileiro, em particular o de São Paulo, onde dispomos de estatísticas mais ricas e relativamente mais seguras” (*Ibidem*: 79-80). Neste caso, impunha-se a seguinte questão: em que medida, no correr de um século, a passagem do negro do regime tribal para o servil e deste para o regime salarial, e já neste último ter – sob a república – migrado para um grande centro urbano e industrial, se manifestou nas estatísticas do suicídio?

Bastide traça vários cenários para responder à questão. Coerentemente, todas as explicações tentam fundamentar-se na reciprocidade entre o individual e o coletivo.

Na escravidão, por exemplo, era possível identificar esta dupla dimensão. Segundo Bastide, apesar do africano conhecer o *suicídio altruísta* e o *egoísta*, o ato em si era raro na África. Porém, no Brasil, as estatísticas do tempo da escravidão e os arquivos de polícia “mostram que o suicídio do negro era algo corrente

11 A tradução desse texto foi publicada na Revista Pós Ciências Sociais (REPOCS), v. 15, n. 29, 2018.

12 Sobre este projeto ver Maio (1999).

13 Embora Bastide não trate do suicídio ao escrever os capítulos *Manifestações do preconceito de cor e Efeitos do preconceito de cor*, que se encontram no livro *Branços e Negros em São Paulo*, o qual tem outros capítulos escritos por Florestan Fernandes e que resultava da pesquisa do Projeto UNESCO, muitas das análises sobre a condição do negro na cidade de São Paulo estão presentes e servem de fundamentação para o artigo publicado nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*.

e em número sempre infinitamente superior ao suicídio do branco” (*Ibidem*: 81). Ao contrário da explicação psicopatológica de Dalmas, que baseava seus argumentos na migração espontânea, Bastide defende que “a migração forçada do escravo não pode justificar a tese individualista”, pois, “nestas condições, é evidente que a diferença entre aqueles que permaneceram na África e aqueles vieram para o Brasil não podia obedecer a uma diferença de constituição” (*Ibidem*). Por outro lado, quando confrontado com ao negro dos Estados Unidos, cuja crueldade da escravidão excedia o imaginável, paradoxalmente por aqui o número de suicídios era muito maior. Neste caso:

O suicídio está ligado ao ressentimento, e quando o ressentimento não pode tomar a forma de luta contra o branco, em razão de seu paternalismo afetivo, ele se volta contra si mesmo. Também o jogo das tendências individuais traduz uma situação social: de um lado, o psíquico está todo penetrado pelo coletivo, mas, de outro, o social não age a não ser por meio da psicologia do ressentimento. As representações coletivas que marcam este primeiro tipo de suicídio são duplas: de um lado, africanas, de outro, brasileiras (*Ibidem*: 82).

As coisas mostravam-se ainda mais complexas quando se constata que, com a existência da alforria, “os suicídios dos negros escravos sempre ultrapassaram largamente aqueles dos negros livres” (*Ibidem*: 83). Aqui, a explicação psicológica padecia novamente, uma vez que a alforria era concedida aleatoriamente e não fundado no perfil psíquico de cada indivíduo.

Contudo, o momento seguinte, pós-escravidão, ocasionou o recrudescimento do suicídio dos negros. Este aparente paradoxo é esclarecido por Bastide: por um lado, ao acorrerem para as cidades, os ex-escravizados não tinham qualificação e a indústria nascente não os absorvia; por outro, além de concorrerem na busca de emprego, os imigrantes europeus solaparam as ocupações artesanais exercidas pelos primeiros negros livres; realidade acompanhada pelo aumento da mendicância, da inatividade e da elevação da taxa de suicídio do negro em relação ao branco. Neste contexto, segundo o autor, o caso do mulato¹⁴ bem expressava a interpenetração entre o psíquico e o social. Isto porque:

Tanto o mulato supera no suicídio, como também, na mesma época, no percentual das doenças mentais dentre as pessoas de cor. Assim, parece que a ruptura de um sistema social, que sem dúvida fazia sofrer o negro, mas

14 A palavra *mulato* tem uma conotação pejorativa, racista mesmo, à medida em que retrata a pessoa descendente da miscigenação do negro com o branco como um ser estéril, como no caso da mula. Contudo, mantivemos a palavra porque assim se encontra no texto em francês escrito por Roger Bastide.

que lhe assegurava por outro lado certa segurança, age somente por meio de pulsões individuais, uma vez que é este “homem marginal” – isto é, o homem que, em razão de ser mais claro, esperava subir o mais alto possível, mas que era rejeitado pelo próprio grupo dos negros do qual desejava escapar – que representa a maior proporção de mortos voluntários (*Ibidem*: 84).

Neste caso, o autor avalia que consegue, ao mesmo tempo, analisar o suicídio por meio das perspectivas individual e social.

A consolidação urbana e industrial da cidade de São Paulo vai gradativamente mudando o perfil das pessoas que se suicidavam. Para demonstrar isso, Bastide elabora a seguinte tabela:

Taxa de suicídio em relação a 10.000 habitantes de cada categoria de cor

	BRANCO	MULATOS	NEGROS
1880	0,63	0,90	2,41
1885	0,27	0,93	1,56
1895	0,46	1,38	1,35
1935	1,30	0,60	0,30
1940	1,00	0,66	0,33

Excluindo as tentativas, segundo o autor porque era muito mais fácil identificar as das “pessoas de cor” e mais difícil registrar as das pessoas brancas, a tabela mostra uma progressiva inversão: vai decrescendo o número de suicídios entre os negros e os mulatos e aumentando os da população branca; os mulatos permanecendo à frente dos negros. Isto se explicaria porque o antigo meio social – patriarcal, católico e rural, que condenava o suicídio – que protegia o branco nativo de tirar a própria vida desapareceu; ou seja, o antigo freio que o social exercia sobre o psíquico erodiu. Já com o negro ocorria o seguinte: de um lado, o declínio da antiga mentalidade africana, baseada no animismo ancestral, que impelia ao suicídio e, doutro, o estabelecimento de um novo equilíbrio social fez o percentual de negros que praticavam tal ato corresponder ao seu percentual na população; ou seja, o psíquico passou a prevalecer sobre o fator social.

Chegado neste ponto, Bastide passa a fazer uma série de observações. Primeiro, discute os fatores externos do suicídio, como o modo de executá-lo: enquanto o negro tirava sua vida afogando-se, envenenando-se ou enforcando-se, o branco o fazia majoritariamente por meio de armas de fogo. Nos dois casos se conjugavam fatores culturais, sociais e econômicos. Segundo, trata dos fatores internos: os motivos do ato suicida, estes registrados em cartas ou por relatos

das famílias etc. Bastide aproveita também para demonstrar que algumas variáveis utilizadas por Durkheim não tinham amparo no Brasil, particularmente em São Paulo¹⁵:

Aqui, por exemplo, é o homem casado que se matar mais que o celibatário (de 1938 à 1941: 746 celibatários, 869 casados, 115 viúvos e 4 divorciados; a diferença é ainda mais acentuada se eliminamos destas cifras as tentativas: 210 celibatários, 289 casados); o brasileiro católico ou o imigrante italiano católico mata-se mais que os imigrantes alemães luteranos (12,8, 13 e 2,6 por 10.000 habitantes respectivamente) (*Ibidem*: 87-88).

Para o autor, esta imprecisão nos argumentos de Durkheim ocorria porque ele, assim como Delmas, encontrava-se preso à perspectiva teórica dualista.

Assim, munido da tese da reciprocidade entre o subjetivo e o objetivo, o individual e o coletivo, ele chega à seguinte conclusão:

Deste modo, superamos o dualismo primitivo. Queríamos ver em que medida a sociedade intervém na frequência das mortes voluntárias. Nos pareceu que o estudo de um grupo racial era particularmente indicado para esta finalidade, pois constituía uma espécie de sismógrafo que registra todos os abalos, mais ou menos violentos, e todas as desordem da estrutura social... A passagem de um certo *status* social a outro, do *status* tribal ao escravista, do *status* escravista ao do negro livre, corresponde aos aumentos ou às diminuições do suicídio, que são muito mais evidentes para que possamos aceitar a tese do Dr. Delmas. Porém, uma vez a importância desse fator reconhecido, tínhamos, para compreender os fatos, que pouco a pouco reintroduzir o psíquico no social e analisar um certo número de “atitudes” mentais. Assim, o suicídio pode muito bem ser compreendido tanto de dentro como de fora, pela análise das estatísticas que denunciam as influências sociais e pela psicologia que analisa os casos individuais, mas sempre tratando-se do mesmo fenômeno estudado, porque o suicídio é, ao mesmo tempo, um comportamento individual e social (*Ibidem*: 90).

Com isso, Bastide presumia contribuir para uma nova abordagem sociológica do suicídio. As velhas dicotomias não deveriam mais dominar as pesquisas e as explicações de um fenômeno tão moderno.

15 Aqui, especificamente, não há clareza se Bastide está fazendo referência ao estado ou à cidade de São Paulo. No entanto, como a tabela anteriormente apresentada expressa dados da cidade, presumimos que é desta última que ele trata.

Aqui, antes de concluir este item, uma importante observação se impõe. É interessante verificar que, apesar de muito conhecer e citar Durkheim, Bastide não aborda, tampouco discute, um quarto tipo de suicídio que se encontra indicado ao final do capítulo sobre *Suicídio anômico*, do Livro II, de *O Suicídio*. Trata-se do *suicídio fatalista*: assim como o altruísta se opõe ao egoísta, este se oporia ao anômico; ou seja, neste caso o suicídio decorreria de um excesso de regulamentação social, de um ordenamento exacerbado. Ele incidiria mais sobre jovens casais e mulheres casadas sem filho. Por ser raro nas sociedades modernas, Durkheim defende que seria prescindível seu estudo. No entanto, não deixa de salientar que este tipo de suicídio poderia se revestir de interesse histórico. Segundo ele:

Não é a este tipo que se vinculam os suicídios dos escravos, que afirmam ser frequente em certas condições, e todos os suicídios que podem ser atribuídos às intemperanças do despotismo material ou moral? Para tornar claro este caráter inelutável e inflexível da regra sobre a qual nada se pode, e por oposição a esta expressão de anomia que empregamos, poderíamos designá-lo de *suicídio fatalista* (Durkheim, 2002: 311).

Esta parece ser uma boa sugestão para discutir o suicídio dos escravos que, no entanto, não foi explorado por Bastide. Talvez ele não tenha seguido este caminho por desconhecer tal argumento de Durkheim¹⁶, algo pouco provável, ou por considerá-lo fundamentado naquele dualismo que tanto combatia, conclusão mais verossímil de supor.

3.2. A atual posição da sociologia brasileira frente ao suicídio.

Todavia, posteriormente, esta contribuição de Bastide sobre o estudo do suicídio não foi prosseguida por nossa sociologia. Ao que tudo indica, pelas pesquisas que empreendemos, todo aquele aprendizado foi relegado a segundo plano.

Este quadro é inusitado à medida em que passamos em revista a realidade atual desse fenômeno entre nós. Além dos dados antecipados anteriormente, na Introdução, outros podem complementar e nos fornecer a real dimensão do problema social do suicídio no Brasil.

O artigo *Análise epidemiológica do suicídio no Brasil entre 1980 e 2006* (Lavoisi et al.: 2009), que contempla um período de quase trinta anos e é anterior ao

16 Na verdade, segundo Philippe Steiner, relegou-se este tipo de suicídio até fins da década de 1950. Quem retirou o conceito da “penumbra em que Durkheim havia deixado” foi Bruce Dohrenwend, em seu artigo *Egoism, altruism, anomie and fatalism: a conceptual analysis of Durkheim's types*, publicado em 1959 na *American Sociological Review* (Steiner, 2005: 56 e 113).

relatório de 2014 da OMS, é um bom instrumento nesse sentido, pois trabalha com muitas variáveis, como gênero, idade, estado civil, nível educacional etc.; aqui, priorizaremos somente alguns dados deste trabalho. Em números absolutos, segundo levantamento dos autores, entre 1980 e 2006 ocorreram 158.952 suicídios no Brasil (*Ibidem*: 88); ou seja, uma média de 6.113, 53 suicídios por ano. Estes números fizeram com que no período considerado a taxa de suicídio passasse de “4,4 para 5,7 mortes por 100 mil habitantes (29,5%)” (*Ibidem*: 88). Os mesmos autores apresentam, em relação aos casos de suicídio, “as seguintes características sociodemográficas e clinicoepidemiológicas...: homens (77,3%), idade entre 20 e 29 (34,2%), sem companheiro/companheira (44,8%) e ter tido pouca educação formal (38,2%)” (*Ibidem*: 88).

No entanto, nesse mesmo trabalho, algo que chama a atenção são os dados relativos às regiões e capitais do país. Se na Região Sudeste os números mantiveram-se quase que intactos de 1980 a 2006, passando de 4,7 para 4,9 suicídios por 100 mil habitantes, na Região Norte os dados ratificam uma tendência que seria confirmada pelo relatório da OMS de 2014: a região passou de 2,7, em 1980, para 4,3 suicídios por 100 mil habitantes, em 2006 (*Ibidem*: 89). Outro dado expressivo é a taxa de suicídio que a cidade de Fortaleza apresentou, em 2006, semelhante às capitais da Região Sul, que detêm as mais elevadas do Brasil: enquanto Salvador, São Luís e Recife apresentaram taxas abaixo de 4 suicídios, a capital cearense apresentou 7,3 suicídios por cada 100 mil habitantes; no mesmo ano, nas cidades de Florianópolis e Porto Alegre os números foram respectivamente de 7,0 e 7,5 suicídios por 100 mil habitantes (*Ibidem*).

Levando em consideração dados mais recentes, do relatório da OMS de 2014, Ferreira Junior faz uma atualização da situação do suicídio nas regiões brasileiras. Assim como no Norte, entre 2002 e 2012 a Região Nordeste teve um crescimento de 51,7% em sua taxa de suicídio (Ferreira Junior, 2015: 23); bem diferente do que ocorreu nas Regiões Centro-Oeste e Sul, que registraram menores aumentos dos casos de suicídios, 16,3% e 15,2% respectivamente. Já a Região Sudeste “observou um crescimento de 35,7% de sua taxa de suicídio, tendo o Rio de Janeiro quase zerado sua taxa de crescimento e Minas Gerais que teve uma elevação de 58,3% nos óbitos por suicídio” (*Ibidem*).

Esta realidade deveria ser um rico campo de estudo para a sociologia brasileira. Todavia, no Brasil, conquanto a obra de Durkheim tenha começado a ser traduzida, estudada e debatida desde o início do século XX (Queiroz, 2014), aspecto que poderia ter-nos influenciado, o suicídio foi relegado por nossa sociologia a um plano secundário; o próprio estudo de Bastide foi deixado de lado. Em contrapartida, em razão de seu impacto no país nos últimos vinte anos, este

fenômeno tem sido reiteradamente pesquisado por psicólogos, psicanalistas, profissionais de enfermagem, médicos, assistentes sociais, historiadores, geógrafos e jornalistas.

O pouco interesse dos estudos sociológicos brasileiros em relação ao suicídio não é muito difícil constatar. Dois exemplos conseguem ser bem representativos dessa situação. No portal *Scielo*, que abriga os principais periódicos científicos brasileiros, inclusive os sociológicos, quando digitamos a palavra “suicídio” temos como resultado 295 artigos científicos. Destes, somente seis podem ser considerados estudos próximos ou relacionados às Ciências Sociais; quatro deles adotam uma perspectiva sociológica¹⁷, mas foram publicados em periódicos da saúde e têm três de seus autores que são especialistas nessa área¹⁸. O sexto artigo, *O suicídio como forma de ação política e social no ceticismo de Montaigne e Hume*, de Cesar Kiraly, que não se trata especificamente de um estudo sobre morte voluntária, foi publicado na Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS). Aliás, esse é o segundo exemplo, se tomarmos em conjunto cinco de nossas revistas cadêmicas – Sociedade e Estado, Cadernos CRH, Sociologias, Tempo Social e RBCS – disponibilizadas em seus respectivos sites, que cobrem mais de 30 anos, encontramos ao todo 331 números¹⁹, em que somente um único e recente artigo²⁰ tem como objeto o fenômeno do suicídio no Brasil.

Em contrapartida, a grande maioria dos textos, que trata do suicídio e se encontra no *Scielo*, é da área médica: são de revistas de psicologia, psiquiatria, psicopatologia, medicina, enfermagem, saúde pública, epidemiologia etc. Paradoxalmente, não é muito difícil encontrarmos o livro de Durkheim, *O Suicídio*, indicado em suas bibliografias. Não só. Muitas conclusões do sociólogo francês são confirmadas pelas diversas pesquisas que originam os textos publicados, como por exemplo: o suicídio ocorrer mais entre os homens que nas mulheres,

17 São os seguintes: *O Suicídio – reavaliando um clássico da leitura sociológica do século XIX* (Nunes, 1998), *A autoviolência, objeto da sociologia e problema de saúde pública* (Minayo, 1998), que em parte comenta o artigo anterior citado, *Três fórmulas para compreender “O suicídio” de Durkheim* (Teixeira, 2002), *Suicídio e sociedade: um estudo comparativo de Durkheim e Marx* (Rodrigues, 2009) e, citado anteriormente, *O suicídio no Brasil contemporâneo* (Silva et al., 2018).

18 Apesar de Maria Cecília de Souza Minayo ter graduação em Ciências Sociais e mestrado em Antropologia, seu doutorado é em Saúde Pública, bem como quase todas suas pesquisas. Já Marta Maria Assumpção Rodrigues tem graduação em Sociologia, Doutorado em Ciências Política e pesquisa na área de Gestão de Políticas Públicas.

19 Por meio dos sites, pode-se verificar o seguinte: a RBCS, publicada pela primeira vez em 1986, possui 98 números; os Cadernos CRH, cujo primeiro data de 1987, apresenta 82 números; a Tempo Social, que teve início em 1989, publicou 57 números; a Sociologias, iniciada em 1999, publicou 48 números e a revista Sociedade e Estado, que é somente disponibilizada a partir de suas edições de 2002 e apresenta 46 números.

20 Citado anteriormente, trata-se do artigo *O suicídio no Brasil contemporâneo*, publicado em um dos últimos números de Sociedade e Estado.

mais nos celibatários e divorciados que nos casados etc. Contudo, do ponto de vista sociológico, as análises são rápidas e pouco aprofundadas: muito difícil encontrarmos uma explicação mais acurada da razão das pessoas solteiras tirarem mais facilmente suas próprias vidas.

No caso específico dos historiadores, como antecipamos anteriormente, em geral seus estudos sobre o suicídio giram em torno do escravo²¹; muitos *papers* e livros, que encontramos em um primeiro levantamento bibliográfico, expressam isso. Outro detalhe importante a ser destacado é que esses trabalhos se aтем principalmente ao século XIX, em particular nas quatro últimas décadas da escravidão no Brasil.

Apesar de já registrado em outros estudos, como *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933, *Costumes Africanos no Brasil*, de Manuel Querino, de 1938, e *O Candomblé da Bahia*, de 1958, de Roger Bastide, dentre outros, o suicídio entre os escravos foi objeto de atenção e estudado pelo historiador José Alípio Goulart em seu livro *Da Fuga ao Suicídio (Aspectos de Rebeldia do Escravo no Brasil)*, de 1972. Segundo ele,

O suicídio foi o mais trágico recurso de que se valeu o negro escravo, para fugir aos rigores do regime que o oprimia – excesso de trabalho, maus tratos, humilhações, e, em muitos casos, para eliminar juntamente com a própria vida, o **banzo**, isto é, aquela irreprimível saudade da pátria distante, para sempre fisicamente perdida, à qual só tornaria a voltar graças ao processo de ressurreição, como acreditava (Grifo do autor) (Goulart, 1972: 123).

Além de buscar eliminar o sofrimento e como forma de retornar à terra natal²², de acordo ainda com Goulart, os escravos recorriam ao suicídio como uma forma de vingança, de rebeldia mesmo. Para chegar a esta conclusão, o autor faz um amplo apanhado de casos por quase todas as províncias do Brasil Colônia e Império, nas quais se registram outras causas e os métodos mais utilizados que

21 Aqui, é importante ressaltar que, apesar de todos os trabalhos constarem em suas respectivas bibliografias *O Suicídio*, os estudos históricos sobre o suicídio dos escravos por nós pesquisados não fazem menção ao conceito de *suicídio fatalista*.

22 Roger Bastide faz menção a essa interpretação quando explica a configuração dos espaços onde se realizam os cultos das religiões de origem africana: “Do mesmo modo, as almas dos mortos, embora “fixadas” também em um santuário contíguo ao *candomblé*, deixam o Brasil depois do enterro para se juntarem à grande legião dos espíritos ancestrais. O suicídio de negros escravos não tinha, muitas vezes, senão esta causa. É a hipótese formulada por Tschudi para explicar um fato que não deixava de espantá-lo, o número muito maior de suicídio nas fazendas dos “senhores bons” do que nas dos senhores cruéis. O que para Tschudi não passava de hipótese, é confirmado por d’Assier, que nos traz, neste ponto, o testemunho oral dos próprios escravos: “para voltar o mais depressa possível à nossa terra” (Bastide, 2000: 90).

os trabalhadores cativos utilizavam para tirar suas vidas; estes diversos casos citados, no entanto, são muito factuais e pouco sistematizados.

Algo diferente, verificamos nos estudos mais recentes. Um bom exemplo é o extenso texto do historiador Jackson Ferreira, *“Por hoje se acaba a vida”: suicídio escravo na Bahia (1850 – 1888)*, no qual, por meio de uma controvérsia entre dois médicos – um imputando o ato à “irreligiosidade crescente da população” e o outro aos “fatores patológicos, mais especificamente pela alienação mental” (Ferreira, 2004: 97) – tenta explicar as causas de tal fenômeno. Baseado em muitas fontes e dados, o autor, alicerçada na identificação de uma série de métodos (enforcamento, envenenamento, afogamento, precipitação, arma branca e arma de fogo) e causas (alienação, captura, castigo, crime, venda, amoroso, saúde e particular), tem como objetivo principal “discutir o suicídio como mecanismo de resistência e negociação utilizado por muitos escravos para obter sua liberdade ou alguma autonomia” (*Ibidem*: 198).

Na mesma linha dos trabalhos na área de história, podemos citar o trabalho de Bruno Pinheiro Rodriguês (2009), que estudou o suicídio dos escravos ocorridos em Cuiabá na segunda metade do século XIX. Para tentar determinar as causas do fenômeno, o autor passa em revista vários estudos, de diversas áreas, que enfatizaram desde o desgosto provocado pelo cativo, passando pelos maus tratos e um modo de negociação, até os que o abordaram como um ato de resistência.

Por fim, embora adote uma abordagem histórica, cabe mencionar o trabalho desenvolvido por pesquisadores da área médica. Trata-se de um estudo sobre o suicídio de escravos em São Paulo, ocorridos nas duas últimas décadas do regime escravista, a partir do jornal *Gazeta de Campinas*. Como no estudo da Bahia anteriormente mencionado, os autores apresentam tabelas, nas quais estabelecem paralelos dos suicídios entre escravos e pessoas livres, entre homens e mulheres, entre Campinas e outras regiões de São Paulo, bem como elencam os métodos mais recorrentes utilizados para alcançarem o intento. Estes procedimentos permitem os autores recusarem o clichê simplista que identifica o suicídio como causado pelo desgosto do escravo. Segundo eles, as causas são muitas: castigos excessivos, medo de castigos, recusa à mudança de onde viviam e de serem vendidos, por cometimento de homicídio, desilusão amorosa etc. (Oliveira et al., 2008: 383-384). O que os leva a concluir:

A história social da escravidão sublinha o caráter humano de escravos e senhores, sua ação como sujeitos históricos, sem evidentemente desconsiderar a desigualdade de posições sociais e a violência inerente à escravidão.

Nesse sentido, o suicídio cativo pode ser visto também, mas jamais unicamente, como forma de protesto ou fuga da situação de cativo, sempre considerando a complexidade da experiência da escravidão e a capacidade humana de descobrir formas de viver em condições adversas (*Ibidem*: 386).

A escassez de estudos sociológicos brasileiros sobre o suicídio, talvez explique a razão de uma coleção como a *Primeiros Passos*, da editora Brasiliense, referência de nossas Ciências Sociais nas décadas de 1970 e 1980, tenha procurado um médico, pós-graduando em saúde pública, e não um sociólogo ou antropólogo, para escrever o pequeno livro introdutório *O Que é Suicídio?* (Cassorla, 1985). Do ponto de vista sociológico, embora aconselhe a leitura de *O Suicídio*, o livro é uma lástima. Não há qualquer rigor. É um simples ensaio baseado em muita intuição, informações esparsas e concepções aleatórias retiradas da psicologia e da psicanálise.

Não por acaso, muito pelo que foi exposto anteriormente, os últimos livros publicados que encontramos e que abordam o suicídio por meio de uma perspectiva social não são resultados de pesquisas ou estudos propriamente sociológicos. O primeiro que podemos citar intitula-se *Morreu na Conramão – O Suicídio Como Notícia*, de 2007, que é uma dissertação de mestrado em Comunicação, cujo autor é Arthur Dapieve. Este tomou como fundamento de seu trabalho *O Suicídio*, particularmente os conceitos de suicídio egoísta, altruísta e anômico, que ali são formulados. Com suporte nesses conceitos, ele faz um estudo de como o suicídio é tratado nas redações dos jornais; em geral, segundo o autor, os jornalistas filtram com eufemismos as notícias desse tipo de morte. O segundo livro, que data de 2010, intitula-se *O Suicídio na Cidade de São Paulo – Uma Análise Sob a Perspectiva da Geografia da Saúde*, cujos autores são Daniel Hideki Bando e Ligia Vizeu Barrozzo. Fundadas nas variáveis cultura, migração, religião, renda, instrução, estado civil, algumas formuladas por Durkheim, eles buscam verificar a incidência do fenômeno pelos 96 distritos que compõem aquele espaço urbano. O terceiro livro, publicado em 2011, tem por título *O Suicídio Como Espetáculo na Metrópole* e por autora Fernanda Cristina Marquetti. Fruto de uma tese de doutorado em Saúde Pública, o suicídio, para além de um ato mórbido da pessoa, de seu caráter individual, tem um componente estético-social: tal como um ato teatral, por meio do modo e onde põe fim a sua vida, o suicida age não somente para si, mas tenta transmitir sua ação para a sociedade. Por último, o livro *Loucos e Pecadores: Suicídio na Bahia no Século XIX*, de 2015, de Jackson Ferreira. Originalmente, trata-se de uma dissertação de mestrado em História, que busca mostrar como, por meio da tradição judaico-cristã e das

tradições religiosas africanas, a sociedade do Recôncavo Baiano reagia naquele período ao evento do suicídio.

Levando em conta essa realidade, podemos afirmar que o suicídio é um objeto marginal à sociologia brasileira. Esta o toma como algo menor, que não cabe pesquisar e explicá-lo. Melhor: que nada tem a contribuir para além das outras ciências, principalmente as da área médica, que, por estudarem de maneira sistemática este fenômeno tão presente atualmente em nossa sociedade, pautam os métodos que tratam do referido objeto e, como consequência, estabelecem suas interpretações como parâmetros explicativos legítimos. Ou seja, frente ao suicídio, nossa sociologia parece ter pouco a dizer.

4. Considerações finais

Como explicar essa falta de interesse por fenômeno tão impactante e presente cada vez mais na vida da sociedade brasileira? Propomos aqui responder este questionamento, e de certa forma jogar alguma luz sobre essa situação, formulando algumas hipóteses que, apesar de distintas, não se excluem e podem ser consideradas interconexas.

O tratamento dispensado ao suicídio parece confirmar a conclusão de um outro trabalho por nós publicado (Queiroz, 2014: 417-421): professores como Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, mais tardiamente George Gurvitch, que compuseram a Missão Francesa e foram fundamentais na criação do curso de sociologia da USP, não nutriam muita simpatia pela sociologia durkheimiana. Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, por exemplo, afirma de forma veemente que chegou ao Brasil “em estado de insurreição aberta contra Durkheim” (Lévi-Strauss e Eribon, 2009: 57). Anos mais tarde, em 1988, mesmo já tendo reconhecido a contribuição de Durkheim para a Antropologia, ele reafirma sua posição anti-durkheimiana quando veio para o Brasil²³. Em Bastide também verificamos que, ao longo de sua obra, há uma sistemática recusa da sociologia de Durkheim e de sua escola. No caso da religião como objeto a ser explicado, por exemplo, essa posição foi recorrente: no livro *Éléments de Sociologie Religieuse*, de 1935, não só rejeita definir a religião como um fato social, como também, por consequência, identificar o religioso com a dimensão coletiva (Bastide, 1947: 04-10); vinte três anos depois, em *Le Candomblé de Bahia*, dentre

23 Na entrevista que concedeu a Eribon, Lévi-Strauss declara: “Fui para o Brasil porque queria ser etnólogo. E eu tinha sido conquistado pela etnologia em rebelião contra Durkheim, que não era um homem de campo, ao passo que eu descobria a etnologia de campo através dos ingleses e americanos. Eu estava, portanto, numa posição falsa. Chamaram-me para perpetuar a influência francesa, por um lado, e a tradição Comte-Durkheim, por outro. E eu chegava conquistado, naquele momento, por uma etnologia de inspiração anglo-saxônica. Isto me criou sérias dificuldades” (Lévi-Strauss e Eribon, 1990: 31).

outras posições, Bastide afirma que “não é a morfologia social que comanda a religião ou que a explique, como desejava Durkheim, mas, ao contrário, é o místico que comanda o social” (Bastide, 2000: 59) e rejeita as formas primitivas de classificação, teoria formulada por Durkheim e Mauss (*Ibidem*: 181). No próprio texto sobre o suicídio do negro brasileiro que apresentamos mais acima, além das críticas que ali aparecem, duas outras posições de Bastide evidenciam sua recusa à escola durkheimiana: por um lado, estranhamente ele não cita o livro *As Causas do Suicídio*, de 1930, no qual, assim como ele, Halbwachs defende que o estudo sociológico sobre o suicídio não poderia prescindir da dimensão psicológica, pois que, em última instância, o ato de por fim a própria vida tem um componente individual; por outro, ele não vê problema algum em fazer uso de Gabriel Tarde para explicar o suicídio por meio da questionável e frágil *teoria da imitação*.

Não muito distante das posições de Lévis-Strauss e Bastide, encontra-se Georges Gruvitch: a publicação de seu livro *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, em 1950, apresenta-se também como ponto de ruptura da sociologia francesa em relação ao legado de Durkheim. Dentre outras críticas, Gruvitch rejeita os conceitos de consciência coletiva e de fato moral: enquanto os vários argumentos que fundamentam a consciência coletiva transformam-na em uma metafísica, em uma metamoral e em uma teologia (Gruvitch, 1969: 57-58), a determinação do fato moral *não tem base alguma e não consegue* diferenciar seu objeto daqueles das sociologias jurídica e religiosa (*Ibidem*: 199); ao mesmo tempo, essas críticas colocavam em xeque o objeto de estudo da sociologia definido por Durkheim, o fato social, e sua concepção de sociedade. Ao que parece, com tais características e concepções, esses professores franceses não ajudaram muito na difusão da pauta de pesquisas de Durkheim e de sua equipe do *L'Année Sociologique*, incluso aí o suicídio como objeto de estudo, o que deve ter influenciado nossas primeiras gerações de sociólogos e, como consequência, as mais recentes também.

Uma segunda hipótese, próxima da anterior, indica que o tema do suicídio não exerceu qualquer atração sobre nossos sociólogos, apesar de Renato Ortiz (1989) mostrar o quanto *O Suicídio* foi importante para afirmação da sociologia como ciência. Dois parecem ser o motivo desta falta de interesse. Por um lado, até bem pouco tempo atrás, por volta da década de 1970, o número e as taxas de suicídios entre nós não eram muito expressivos. Por outro, sob a influência de Talcott Parsons²⁴, vinculou-se *O Suicídio* ao positivismo, pertencente à primeira

24 Segundo Parsons, a partir de 1898, quando publica *Representações individuais e representações coletivas*, inicia-se o afastamento de Durkheim em relação ao positivismo; este afastamento se conclui quando da publicação de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (Parsons, 2010: 485).

fase intelectual de Durkheim. Esta ligação, e porque não dizer identificação, no contexto da forte presença do marxismo em nossa sociologia, principalmente no período das décadas de 1960 até 1980, parece ter fermentado a repulsa por aquela obra, ao seu objeto e, por extensão, ao legado de seu autor.

Outra hipótese, que de certo modo inclui as anteriores, seria de que as primeiras gerações de sociólogos brasileiros, gestadas no interior de nosso mundo acadêmico, voltaram suas preocupações e estabeleceram como pautas de pesquisa temas relacionados à formação, desenvolvimento e consolidação da modernidade do país. Esta hipótese é reforçada quando passamos em revista as obras de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni etc., e verificamos que os objetos estudados por Durkheim e sua equipe estão ausentes ali.

Esta hipótese parece ser confirmada quando, além do suicídio, verificamos que os seguintes objetos, tão caros à Durkheim, foram deixados por muito tempo de lado por nossa sociologia: a educação e a religião²⁵.

No que se refere à educação, conquanto a obra de Durkheim *Educação e Sociologia* tenha sido traduzida e publicada por Lourenço Filho em 1939 (Dias, 1990), e Fernando Azevedo tenha publicado seu *Sociologia Educacional*, em 1940, este objeto restou por muito tempo fora da área de interesse da sociologia brasileira. Mesmo a criação do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), em 1955, não foi capaz de induzir pesquisas sociológicas sobre o tema. Antes, pelo contrário. Autores como Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni, que desenvolveram pesquisas no CBPE, “insistiam em manter sua autonomia crítica e o caráter científico de sua produção” (Costa e Dias da Silva, 2003: 105). Na verdade, “o debate com teorias sociológicas, perspectivas acadêmicas ou processos gerais (de modernização, industrialização, urbanização) se dava em detrimento de pesquisas voltadas para o planejamento e reforma o sistema educacional brasileiro” (*Ibidem*). Para José de Sousa Martins, é somente nos primórdios da década de 1960 que vai se iniciar a pesquisa sociológica nesta área (Martins, 2010: 214-215). Contudo, o estudo sociológico sobre a educação ganha impulso de fato, mas não sem dificuldades, na década de 1990, quando passa a ser linha de pesquisa nos programas de pós-graduação

25 Desde o início de sua vida acadêmica, em Bordeaux, até sua morte, em 1917, quando já lecionava na Sorbonne, Durkheim dedicou uma parte de suas atividades à educação, quer na formação de professores para a III República, quer analisando e formulando teorias sobre os processos pedagógicos (Steiner, 2005: 07). (Ortiz, 1989: 06-08); daí resultaram livros como *Educação e Sociologia*, *Educação Moral e A Evolução Pedagógica na França*. No que se refere à religião, não só ela se faz presente desde seus primeiros estudos como também, a partir de 1895, ela se torna o ponto de referência de suas análises sociológicas e proporciona, em 1912, a publicação das *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (Steiner, 2005: 22-26) (Queiroz, 2017).

de Ciências Sociais e Sociologia e tema de GTs na ANPOCS, ANPED, etc. (Costa e Dias da Silva, 2003: 107-120)²⁶.

Algo semelhante ocorreu em relação ao fenômeno religioso, apesar de sua importância – por diferentes motivos – para a sociedade brasileira. Assim como no caso do suicídio do negro, os estudos de Roger Bastide sobre a religião, mais particularmente as de matriz africana, nas décadas de 1940 e 1950, que resultaram nos livros *O Candomblé da Bahia* e *As Religiões Africanas no Brasil*, não teve continuidade. Segundo Pierucci, foi somente em 1961, com a publicação de *Kardecismo e Umbanda*, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que de fato teve início nossa sociologia da religião (Pierucci, 1999: 238-240); na verdade, ela só ganha impulso na década de 1970.

Esta realidade, ao que tudo indica, começa a ser revista; o recente texto – fruto de uma pesquisa coletiva – publicado na revista *Sociedade e Estado* aponta nesta direção. Nesta toada, somando cada vez mais esforços, os elementos aqui discutidos, avaliamos, permitem vislumbrar uma nova perspectiva para a sociologia no que se refere ao suicídio enquanto objeto de estudo, mitigando assim o predomínio das ciências médicas e das que tratam da psique; o que não significa deixar de reconhecer suas contribuições e interagir com elas. Ato contínuo, tendencialmente, abrir-se-á a possibilidade do estabelecimento de outros elementos explicativos para o fenômeno, não mais restringindo-os a um problema de saúde pública ou de natureza puramente individual.

Referências

- BASTIDE, Roger. Le suicide du nègre brésilien. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Paris, v. 12, 1952, pp. 79-90.
- _____. *Éléments de Sociologie Religieuse*. Paris, Librairie Armand Colin, 1947.
- _____. *Le Candomblé de Bahia*. Paris, Plon, 2000.
- BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. 4. ed. São Paulo, Global, 2008.
- DIAS, Fernando Correia. Durkheim e a sociologia da educação no Brasil. *Em Aberto*. Brasília, ano 09, n. 46, 1990, pp. 33-48.
- BANDO, Daniel Hideki e BARROZO, Lígia Vizeu. *O Suicídio na Cidade de São Paulo*. São Paulo, Humanitas, 2010.

26 Tal análise poderia ser objetada afirmando que Florestan Fernandes produziu inúmeros estudos sobre tema. Contudo, quando consultamos o volumoso livro *Educação e Sociedade no Brasil*, de 1966, ou *A Questão da USP*, de 1984, verificamos que são textos de balanços e análises conjunturais sobre a educação brasileira. Apesar de importantes, eles não são produtos de pesquisas sociológicas sistemáticas dos processos pedagógicos.

- BAUDELOT, Christian e ESTABLET, Roger. *Durkheim et le Suicide*. 5. éd. Paris, PUF, 1999.
- _____. *Suicide (L'envers de notre monde)*. Paris, SEUIL, 2006.
- _____. *Suicide (L'envers de notre monde)*. Paris, SEUIL, 2018.
- BESNARD, Joséphine. La référence aliéniste de Durkheim: Alexandre Briere de Boismont. In: BORLANDI, Massimo e CHERKAOUI, Mohamed. (Orgs.) *Le Suicide (un siècle après Durkheim)*. Paris, PUF, 2000, pp. 47-62.
- BESNARD, Philippe. Mariage et suicide: la théorie durkheimienne de la régulation conjugale à l'épreuve d'un siècle. *Revue Française de Sociologie*. Paris, v. XXXVIII, n. 4, 1997, pp. 735-758.
- BORLANDI, Massimo. Lire ce que Durkheim a lu. Enquête sur les sources statistiques et médicales du Suicide. In : BORLANDI, Massimo e CHERKAOUI, Mohamed. (Orgs.) *Le Suicide (un siècle après Durkheim)*. Paris, PUF, 2000, pp. 09-46.
- BOURGOIN, Nicolas. *Le suicide en Prison*. Paris, L'Harmattan, 1994.
- CASSORLA, Roosevelt Moisés Smeke. *O que é suicídio?* São Paulo, Brasiliense, 1985.
- CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA. *Solidariedade: elo da vida/posto CVV de Fortaleza*. Fortaleza, Gráfica LCR, 2002.
- CHAUVEL, Louis. L'uniformisation du taux de suicide masculin selon l'âge: effet de génération ou recomposition du cycle de vie ? *Revue Française de Sociologie*. Paris, v. XXXVIII, n. 4, 1997, pp. 681-734.
- CHESNAIS, Jean-Claude. *Les Morts Violentes em France Depuis 1826 (Comparations Internationales)*. Paris, PUF, 1976.
- COSTA, Márcio da e DIAS DA SILVA, Graziella Moraes. Amor e desprezo: o velho caso entre sociologia e educação no âmbito do GT-14. *Revista Brasileira de Educação*, n. 22, 2003, pp. 101-120.
- MAIO, Marcos Chor. O projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 14, n. 41, 1999, pp. 141-158.
- MARX, Karl. *Sobre o Suicídio*. São Paulo, Boitempo, 2008.
- CAZAUVIEILH, Jean-Baptiste. *Du Suicide, de L'alienation mentale et des Crimes Contre les Personnes, Comparés Dans Leurs Rapports Réciproques*. Paris, Baillière, 1840.
- COUSTEAUX, Anne-Sophie e PAN KÉ SHON, Jean-Louis. Le mal-être a-t-il un genre? Suicide risque suicidaire, dépression et dépendance alcoolique. *Revue Française de Sociologie*. Paris, v. 49, n. 1, 2008, pp. 53-92.
- CUIN, Charles-Henry e CRESLER, François. *História da Sociologia*. São Paulo, Ensaio, 1994.
- CYRIL, Lemieux. Problematizar. In: PAUGAM, Serge. (Org.) *A Pesquisa Sociológica*. Petrópolis, Vozes, 2015, pp. 33-51.
- DAPIVIE, Arthur. *Morreu na Contramão*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.
- DIAS, Fernando Correia. Durkheim e a sociologia da educação no Brasil. *Em Aberto*. Brasília, ano 9, n. 46, 1990, pp. 33-48.

- DUCHAC, René. Suicide au Japon, suicide à la japonaise. *Revue Française de Sociologie*. Paris, v. V, n. 4, 1964, pp. 402-415.
- DURKHEIM, Émile. *Le Suicide*. Paris, 11 éd. PUF/Quadrige, 2002.
- ESTABLET, Roger. A atualidade de O Suicídio. In: MASSELA, Alexandre Braga. e PINHEIRO FILHO, Fernando. (Orgs.) *Durkheim: 150 Anos*, Belo Horizonte, Argvmentvm, 2009, pp. 119-129.
- FELLAG, Hocine. Adolph Quetelet, inventeur de l'homme moyen. *Revue Campus*. Tizi-Ouzou, n. 6, 2007, pp. 16-20.
- FERNANDES, Florestan. *A Questão da USP*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- _____. *Educação e Sociedade no Brasil*. São Paulo, Dominus/Edusp, 1966.
- FERREIRA, Jackson. *Loucos e Pecadores: Suicídio na Bahia no Século XIX*. Salvador, Kalango, 2015.
- _____. “Por hoje se acaba a lida”: suicídio escravo na Bahia (1850 – 1888). *Revista Afro-Ásia*. Salvador, n. 31, 2004, pp. 197-234.
- FERREIRA JR, Avimar. O comportamento suicida no Brasil e no mundo. *Revista Brasileira de Psicologia*. Salvador, v. 2, n. 1, 2015, pp. 15-28.
- GIDDENS, Anthony. *Em Defesa da Sociologia. Ensaios, Interpretações e Tréplicas*. São Paulo, Editora UNESP, 2001.
- GOULART, José Alípio. *Da Fuga ao Suicídio (Aspectos de Rebeldia do Escravo no Brasil)*, Rio de Janeiro, Conquista, 1972.
- GUERRY, André-Michel. *Statistique Morale de la France*, Paris, L'Académie Royale des Sciences, 1935.
- GRUVITCH, Georges *La Vocation Actuelle de la Sociologie*. Tome II. Paris, PUF, 1969.
- HALBWACHS, Maurice. *Les Causes du Suicide*. Paris, PUF, 2002.
- LAVOSI, Giovanni Marcos e SANTOS, Simone Agadir. (Orgs.). Análise epidemiológica do suicídio no Brasil entre 1980 e 2006. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. São Paulo, n. 31 (suplemento II), 2009, pp. 86-94.
- LE ROY, Émile. *Étude Sur le Suicide et les Maladies Mentales Dans le Département de Seine-et-Marne: Avec Points de Comparaison Pris en France et à L'étrange*. Paris, Victor Masson et Fils, 1870.
- LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier. *De Longe e de Perto*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.
- LUKES, Steven. Émile Durkheim: Su Vida y Su Obra. 4. ed. Madrid, Siglo XXI, 1984.
- MAIO, Marcos Chor. O projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 41, São Paulo, 1999.
- MARQUETTI, Fernanda Cristina. *O Suicídio Como Espetáculo na Metrópole*. São Paulo, FAP-UNIFESP, 2011.

- MARTINS, José de Souza. Luiz Pereira e sua circunstância. *Tempo Social*. São Paulo, v. 22, n. 1, 2010, pp. 211-276.
- MARX, Karl. *Sobre o Suicídio*. São Paulo, Boitempo, 2008.
- MAUSS, Marcel. Avant-propos. In: HALBWACHS, Maurice. *Les Causes du Suicide*. Paris, PUF, 2002, pp. 01 -02.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. A autoviolência, objeto da sociologia e problema de saúde pública. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 1998, pp. 421-428.
- MOREAU DE TOURS, Paul. *De la Contagion du Suicide. A Propos de Lépidemie Actuelle*. Paris, A. Parent, Imprimeur de la Faculté de Medicine, 1975.
- NUNES, Everardo Duarte. O Suicídio – reavaliando um clássico da leitura sociológica do século XIX. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, n. 14, v. 1, 1998, pp. 07-34.
- OLIVEIRA, Saulo Veiga e ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. O suicídio de escravos em São Paulo nas últimas duas décadas da escravidão. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2008, pp. 371-388.
- ORTIZ, Renato. Durkheim: arquiteto e herói fundador. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 11, v. 4, 1989, pp. 05-24.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sergio. (Org.) *O Que Ler na Ciência Social Brasileira*. São Paulo, Sumaré/ ANPOCS, 1999, pp. 237-286.
- PARSONS, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. V. I, Petrópolis, Vozes, 2010.
- QUEIROZ, José Benevides. A sociologia de Durkheim no Brasil. In: REIS, Eliana Tavares dos e GRILL, Igor Gastal. (Orgs.) *Estudos Sobre Elites Políticas e Culturais*. São Luís, EDUFMA, 2014, pp. 393-425.
- . As formas elementares: ponto de redefinição da sociologia durkheimiana? *Sociologias*. Porto Alegre, v. 19, n. 44, 2017, pp. 72-91.
- RODRIGUES, Marta Maria Assumpção. Suicídio e sociedade: um estudo comparativo de Durkheim e Marx. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, v. 12, n. 4, 2009, pp. 698-713.
- RODRIGUÊS, Bruno Pinheiro. O suicídio de escravos em Cuiabá na segunda metade do século XIX. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza, 2009. Disponível em: <<http://www.snh2009.anpuh.org/>>. Acesso em: 04 dez. 2019.
- SILVA, Bráulio Figueiredo Alves da e PRATES, Antônio Augusto Pereira. (Orgs.). O suicídio no Brasil contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*. Brasília, v. 33, n. 2, 2018, pp. 565-579.
- STEINER, Philippe. *La Sociologie de Durkheim*. 4. éd. Paris, La Découvert, 2005.
- TEXEIRA, Ricardo Rodrigues. Três fórmulas para compreender “O Suicídio” de Durkheim. *Interface*. Botucatu, v. 6, n. 11, 2002, pp. 143-152.

TISSOT, Joseph. *De la Manie du Suicide et de L'esprit de Revolte, de Leurs Causes et de Leurs Remèdes*. Paris, Ladrance, Libraire-Éditeur, 1840.

DISPONÍVEL em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/131056/9789241564779_eng.pdf;jsessionid=FE426D3A70587CBD812B76BC24CFA496?sequence=1>. Acesso em: 15 dez. 2020.

Recebido em: 05/01/2019

Aprovado em: 01/08//2020

Como citar este artigo:

QUEIROZ, José Benevides. O Suicídio na Sociologia Brasileira. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1453-1480.

Resenhas





O pêndulo da democracia: uma análise institucional da crise democrática no Brasil

Jonatha Vasconcelos Santos¹

Resenha do livro:

AVRITZER, Leonardo. *O pêndulo da democracia*. São Paulo, Todavia, 2019.

As comemorações pelo início de 2020 ocorreram paralelamente à divulgação, na madrugada do dia 1º de janeiro, na Folha de São Paulo, de uma pesquisa realizada pela DataFolha, com 2.948 entrevistados, entre os dias 05 e 06 de dezembro, acerca do apoio à democracia². A pesquisa trouxe alguns dados que indicam a percepção da população sobre a democracia enquanto forma de governo: 62% considera que nenhuma forma de governo é melhor do que a democracia, 22% não identifica diferenças substanciais entre a democracia e a ditadura, e 12% prefere a ditadura em determinadas circunstâncias. Além disso, quanto maior a escolaridade e renda, o apoio à democracia enquanto melhor forma de governa é mais estável.

Os últimos anos, como reafirma o diagnóstico da pesquisa do DataFolha, têm sido marcados pelo crescimento da desaprovação da democracia enquanto regime político. Tais sinais podem ser encontrados no apoio a candidatos que colocam em dúvida mecanismos democráticos, como também na identificação de uma tendência à relativização da democracia.

1 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) – São Cristóvão – Brasil - vasconcelos.jonatha@gmail.com.

2 Ver matéria disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/apoio-a-democracia-cai-no-primeiro-ano-do-governo-bolsonaro-diz-datafolha.shtml>. Acesso em: 06 jan. 2021.

Este é um fenômeno que não está circunscrito a América Latina e países como o Chile, a Bolívia, a Venezuela e o Brasil, mas podemos encontrar a emergência dessa narrativa, com apoio de amplas bases sociais, na Europa e nos Estados Unidos como aponta a pesquisa realizada pela *Pew Research*³. Diante desse cenário de desconfiança, “O Pêndulo da Democracia” propõe uma análise institucional da relação entre os elementos antidemocráticos e democráticos que estimulam o movimento cambaleante da democracia no Brasil.

Leonardo Avritzer, autor do livro, é Doutor em Sociologia Política pela *New School of Social Research* em Nova Iorque, nos EUA, e professor de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais. E nos últimos trinta anos têm realizado pesquisas relacionadas a temas como participação política, políticas públicas, instituições participativas e democracia. Neste último ponto, e vinculado ao livro em questão, tem-se publicado artigos e livros sobre a crise da democracia no Brasil (Avritzer, 2016, 2018, 2019; Avritzer e Morana, 2017).

A tese do livro, desenvolvida em cinco capítulos de “O Pêndulo da Democracia”, é a de que o Brasil possui uma tendência pendular a processos de democratização e antidemocratização. Esta dinâmica está relacionada a alguns elementos que são mobilizados ao longo da história pelas elites e massas em momentos de entusiasmos democráticos ou autoritários: i) um sistema econômico caracterizado pelo privilégio político, ii) a não modernização, fiscalização e democratização do Judiciário e iii) o impedimento, provocado pelas estruturas policiais e militares, da generalização dos direitos civis. Diante dos aspectos ressaltados por Avritzer (2019), podemos afirmar que o autor produz uma interpretação institucionalista da crise política no Brasil.

No primeiro capítulo, “A *longue dureé* da democracia e da antidemocracia no Brasil”, o autor expõe o movimento pendular de democratização e antidemocratização. Para isso, o intervalo histórico analisado pelo autor é o de 1946 a 2018, no qual o Brasil experimentou dois processos de aprimoramento (1946 a 1964 e 1985 a 2013) e degradação (1964 a 1985 e 2013 a 2018) de valores e instituições democráticas.

Neste capítulo, Avritzer (2019) destaca as “vias antissoberanas” ou “vias de institucionalização da contrademocracia” que movimentam o pêndulo democrático. Nas instituições, a Lei do *Impeachment* e a justificativa legal para a cassação de mandatos. Na economia, o aprofundamento da cisão entre democracia e políticas públicas. Nas estruturas política e de segurança, a ausência de freios institucionais que impeçam a interferência das Forças Armadas na dinâmica

3 Ver matéria disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/02/satisfacao-com-democracia-aumenta-no-brasil-e-apoio-a-liberdade-de-imprensa-cai-diz-estudo.shtml>>. Acesso em: 06 jan. 2021.

eleitoral. E no judicial, Avritzer (2019) mostra como a partir da década de 1990 aumenta o nível de intervenção eleitoral produzido por decisões nos Tribunais Regionais Eleitorais (TERs) e o Tribunal Superior Eleitoral (TSE).

Em “As instituições do pêndulo democrático: 1946-2018”, segundo capítulo da obra, Avritzer (2019) analisa o *modus operandi* das instituições não democráticas no Brasil. A argumentação central nesse capítulo é a de que o Brasil convive com dispositivos não eleitorais ou contraeleitorais institucionalizados.

O *impeachment*, representado pela Lei n. 1079 e elaborada alguns meses antes da eleição de Getúlio Vargas em 1950, segundo o autor, constitui um estímulo a uma cultura de cassação de mandatos não avaliado na Constituição de 1988. O envolvimento de elementos que se referem ao desequilíbrio de poder entre situação e oposição ou ainda eventos de má administração administrativa, ambos na abertura de um processo de *impeachment*, representariam a perda de legitimidade da “instituição presidência”⁴.

A segunda organização contraeleitoral é a Justiça Eleitoral. Neste caso, o autor destaca a evolução histórica do caráter regulador para julgador destas instituições. As decisões, por exemplo, de afastamento de mandatos de políticos eletivos a partir da década de 1990 reafirma tal mudança ocorrida durante a Nova República. A questão central do caráter não eleitoral da Justiça Eleitoral é o fato de que, para Avritzer (2019), assistimos, paulatinamente, a degradação da legitimidade do voto e a inserção da dúvida enquanto um elemento constante das eleições.

Os militares, por sua vez, constituem a terceira instituição contraeleitoral. Diante do exemplo da nomeação do general Villas Bôas como principal assessor, em 2018, do novo presidente do STF, o Dias Toffoli, Avritzer (2019) traz um conjunto de reflexões acerca do aumento do protagonismo militar nos processos eleitorais.

No capítulo “A crise da solução dos dois Estados”, o autor conceitua as duas concepções de Estado que provocam a crise democrática: o patrimonialista e o social. Para Avritzer (2019), a crise democrática brasileira se explica pela impossibilidade conciliatória entre essas duas formas de Estado, o social e o patrimonialista, cujos primeiros sintomas de confronto radicalizado pode ser identificado nas respostas político-administrativas de Dilma Rousseff em relação aos impactos da crise econômica de 2008 no país.

O Estado patrimonialista, na clássica definição de Raymundo Faoro em “Os donos do poder”, e mobilizada no livro, constitui nas dimensões de “práticas históricas de espoliação do Estado e dos recursos públicos” (Avritzer, 2019: 77). Por sua vez, o Estado social, constituído no Brasil decorrente da Constituição Cidadã

4 Expressão utilizada com aspas na página 65.

de 1988 e as lutas pela redemocratização no mesmo período, é caracterizado por uma estrutura administrativa construída com base em noções de democratização dos recursos públicos por meio de políticas públicas e de modernização do Estado.

Na busca por identificar esses processos de persistência da dinâmica patrimonialista em um Estado em inúmeras tentativas de modernização, e que constitui o fenômeno de convivência entre formas de Estado distintas (patrimonialista/desenvolvimentista e patrimonialista/social). Nesse sentido, a relação entre as elites brasileiras e as empresas públicas (o Estado), como também os privilégios mantidos por determinados grupos como o setor jurídico, são dois exemplos mobilizados pelo autor para se referir à conciliação entre as dimensões modernizantes e patrimonialistas do Estado.

A convivência entre essas duas formas de Estado, segundo o autor, entra em uma crise institucional e democrática entre os anos de 2013 e 2018. Os cortes nas políticas sociais propostos pelo mercado financeiro que sinalizava para os problemas fiscais e a emergência de um campo político sem interesses conciliatórios com o Estado social constituem a primeira fase da crise. A segunda fase do “choque liberal”⁵ é a radicalização do discurso do ajuste econômico e tem início no governo Michel Temer (2016-2019). A terceira fase, esta é uma projeção do autor, começa com o governo Bolsonaro (2019-Atual) com a incorporação de uma pauta ultra liberalista apoiada em setores militares e corporações estatais.

Nesse sentido, a crise conciliatória entre os dois estados representa que a regressão democrática, definida enquanto a diminuição da opinião pública à democracia e a emergência de práticas antidemocráticas⁶, não atingiu somente a dinâmica das instituições político-eleitorais como também o consenso, até então conservado, acerca do papel do Estado.

No quarto capítulo, “Violência no Brasil: do homem cordial ao ódio cibernético”, o autor busca identificar algumas transformações “na natureza da violência” no último período de regressão democrática do país. Para isso, Avritzer (2019) mobiliza a noção de “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda e sinaliza para os limites da cordialidade na construção de uma sociedade menos violenta, inclusive e principalmente em nível institucional.

De modo geral, o autor aponta⁷ dois principais limites encontrados em Raízes do Brasil: o papel da estrutura liberal de direitos e a incapacidade do estado brasileiro em constituir sociabilidades igualitárias. Com base nessas duas constatações, Avritzer (2019) aponta para a religião e o Poder Judiciário como as duas

5 Ver o termo na página 107.

6 Essa definição pode ser encontrada na página 141.

7 Ver página 118.

instituições que teriam construído, ao longo da formação do Brasil, um Estado no qual a violência é um fenômeno sempre à disposição de diversos grupos sociais.

A mobilização dos setores neopentecostais no processo acentuado de “cristianização do voto”⁸ e a intensa interação entre os grupos políticos, a bancada religiosa é um exemplo, são, para o autor, variáveis que explica o aumento da violência em um ambiente no qual a religião perde o caráter conciliatório.

No caso do Poder Judiciário, o autor destaca que a ausência de tolerância das elites e a não constituição de uma “esfera inegociável de liberdades individuais” foram empecilhos para o combate à violência e, podemos afirmar por meio da leitura, a constituição de uma “sociabilidade igualitária”. Sendo assim, o Poder Judiciário utiliza e justifica suas decisões tendo como base princípios variados e particularistas para a aplicação de leis a exemplo do Código Civil e Código Penal. Os debates jurídicos em torno do *habeas corpus* e a prisão do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, dos embates recentes acerca do crime de responsabilidade atribuído ao presidente Jair Bolsonaro e do assassinato da vereadora carioca Marielle Franco.

Em “Regressão democrática e o futuro da democracia no Brasil”, Avritzer (2019) elenca como questão central analisar os motivos que levam à queda da aprovação da democracia.

Entre os fatores que incidem sobre este fenômeno, o autor destaca a centralidade das pautas relacionadas à corrupção e o aumento da violência, a ruptura conjuntural da classe média com valores democráticos e uma separação entre a opinião pública e o eleitorado brasileiro.

No caso das pautas da corrupção e o aumento da violência, Avritzer (2019) em uma análise mais compenetrada acerca dos efeitos das operações em combate a corrupção sinaliza para o fato de que a construção da narrativa midiática acerca do tema teve como consequências principais a diminuição da legitimidade do sistema político, como também aquilo que o autor chama de “disjunção” entre a opinião pública⁹ e o eleitorado brasileiro. Diferentemente dos períodos de democratização, as eleições de 2014 e 2018 ocorrem em um vácuo de consenso acerca da opinião pública. Este vácuo seria motivado pelo processo de desinformação de redes sociais virtuais como o *Facebook* e o *WhatsApp* e a dificuldade de tomadas de decisões no âmbito do Poder Judiciário acerca do combate à corrupção.

8 Termo próprio por meio de descrições utilizadas por Avritzer para se referir à interferência da religião no voto dos neopentecostais. Para isso, ver a página 128.

9 Para Avritzer (2019: 155), a opinião pública “é uma categoria central da modernidade que expressa o fato de um conjunto de pessoas que não ocupam posições de poder estabelecer julgamentos, em outros contextos, sobre aquilo que o governo faz”. É necessário ressaltar que o autor faz um conjunto de ponderações acerca da apropriação das noções norte-americanas e europeias de opinião pública para a análise do contexto brasileiro.

No fundo, a opinião pública, neste período de regressão democrática, fica submetida àquilo que Avritzer (2019) intitula de “distorção jurídico-midiática”¹⁰.

A obra “O pêndulo da democracia”, de Avritzer (2019), tal como podemos identificar no início da conclusão do texto, examina o processo de regressão democrática por meio de três pressupostos vinculados à noção de degradação institucional de Levitsky e Ziblatt (2018): a ausência de consenso em relação à democracia no Brasil, a presença conjuntural de elementos antidemocráticos mobilizados pelas elites e instituições como o Poder Judiciário e as Forças Armadas e, por fim, o não estabelecimento de um “padrão de direitos e de não violência” na sociedade brasileira.

Desse modo, o livro apresentado, para além de apresentar uma análise da degradação institucional, lança luz sobre outras agendas de pesquisa pertinentes em um ambiente de regressão democrática no Brasil e que extrapolam, como também apontam, os limites de uma abordagem institucionalista. Entre elas, podemos destacar as novas gramáticas que buscam redefinir, diante desse contexto, conceitos como “democracia”, “Estado” e “participação” em cenários não institucionalizados, e nos efeitos práticos que essas novas gramáticas podem revelar por meio de novas formas de participação política que emergem fora das estruturas do Estado.

Referências

- AVRITZER, Leonardo. *O pêndulo da democracia*. São Paulo, Todavia, 2019.
- _____. O pêndulo da democracia: uma análise da crise 2013-2018. *Novos estudos CEBRAP*. São Paulo, v. 37, n. 2, Maio/Agosto 2018, pp. 273-289.
- _____. *Impasses da democracia no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2016.
- _____; MARONA, Marjorie. A Tensão entre Soberania e Instituições de Controle na Democracia Brasileira. *Dados*. Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, Junho 2017, pp. 359-393.
- LEVITSKY, Steven e ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro, Zahar, 2018.

Recebido em: : 03/04/2020

Aprovado em: 26/05/2020

Como citar esta resenha:

SANTOS, Jonatha Vasconcelos. O pêndulo da democracia: uma análise institucional da crise democrática no Brasil. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1483-1488.

10 Ver página 164.



O papel dos Estados Unidos na crise brasileira contemporânea: Jessé Souza e o conceito de imperialismo informal¹

Marcos Abraão Ribeiro²

Resenha do livro:

SOUZA, Jessé. *A guerra contra o Brasil. Como os EUA se uniram a uma organização criminosa para destruir o sonho brasileiro*. Rio de Janeiro, Estação Brasil, 2020.

O conceito de imperialismo tem sua história vinculada à teoria marxista, precisamente a autores como Lênin e Burakin (Vieira, 2011: 42). Baseado no conceito de imperialismo, seria possível considerar o capitalismo como sistema mundial (Vieira, 2011: 45). No entanto, a utilização clássica do conceito terminava representando os processos econômicos e políticos e como eles se manifestavam a começar da metrópole. Ou seja, as relações entre os países industrializados e aqueles vendedores de matérias-primas por intermédio da reprodução ampliada do capital (Ianni, 1988: 140).

Fundado na economia política marxista, o conceito foi utilizado por autores latino-americanos para compreender as ações e impactos dos países centrais sobre os periféricos, sobretudo os Estados Unidos, nos anos de 1960 e 1970, por meio da teoria da dependência. São autores importantes da vertente marxista,

1 Gostaria de agradecer a Carlos Eduardo Santos Pinho pela leitura atenta e as importantes sugestões que, na medida do possível, tentei incorporar. Contudo, é importante lembrar que as ideias defendidas nesta resenha são de inteira responsabilidade do autor.

2 Instituto Federal Fluminense (IFF) campus Campos Centro – Brasil – olamarcos@yahoo.com.br

como André Gunder Frank (1967), Theotônio dos Santos (2000) e Ruy Mauro Marini (2005), por exemplo³. Com suporte nesses trabalhos, seria possível fazer uma análise mais aprofundada das ações do imperialismo, pois deixariam de ser examinadas apenas as relações entre nações, como presente na tradicional teoria do imperialismo (Vieira, 2011). Haveria, portanto, um desdobramento entre os conceitos de dependência e imperialismo, pois eles se integram teórica e empiricamente (Ianni, 1988: 139).

Assim, a teoria da dependência não representa a negação das análises clássicas sobre o imperialismo, mas chama a atenção para a necessidade de compreensão do colonialismo interno, nos países centrais, e da dependência estrutural, nos países periféricos (Ianni, 1988: 146). Por meio da teoria da dependência, portanto, seria possível analisar as ações imperialistas segundo o ponto de vista da nação dominada (Ianni, 1988: 156). É importante citar também o papel da Economia Política Internacional nas análises sobre o “sistema interestatal capitalista”, presente no trabalho de Fiori (2020).

Mesmo criticando, recorrentemente, o marxismo como interpretação “economicista” em seus trabalhos (Souza, 2015; 2017), e sem dialogar com nenhum autor desta corrente teórica, o sociólogo Jessé Souza coloca como desafio a ser enfrentado, no livro resenhado, caracterizar o imperialismo americano e suas formas de atuação no Brasil contemporâneo. O livro se destina a complementar o projeto do autor de construção de uma teoria crítica da modernização periférica (Souza, 2006).

O livro é dividido em uma introdução e três partes denominadas, respectivamente, de “*A construção da ideologia do imperialismo informal americano*”, “*A elite colonizada brasileira e sua estratégia: a transformação do racismo em moralismo*” e “*As metamorfoses do neoliberalismo*”. Levando em conta a exposição dos elementos principais presentes nestas três partes, coloco como questão central a ser respondida ao final da resenha: o ambicioso trabalho teórico de Jessé Souza possui condições efetivas de explicar o domínio e as ações dos Estados Unidos sem a necessidade de diálogo com a tradição marxista, a Economia Política do Desenvolvimento e a Economia Política Internacional?

Na introdução, Souza apresenta sua abordagem sobre o imperialismo americano, baseada na compreensão do papel das ideias e valores para a dominação econômica. Ou seja, o autor defende que um processo de dominação material

3 Também é necessário citar o trabalho de Cardoso e Faletto (1984) que, apesar de se contrapor às interpretações citadas, teve o papel de protagonismo na explicação sobre a relação entre desenvolvimento e dependência na América Latina e no Brasil, em particular.

só pode ser plenamente compreendido quando analisamos a trama das ideias que legitima e justifica a dominação (Souza, 2020). Souza apresenta uma perspectiva nova para a compreensão do imperialismo americano, considerado por ele como informal. Além de oferecer a sua perspectiva para caracterizar e explicar o papel do imperialismo no Brasil, Souza também conecta o livro às suas obras anteriores, como *A radiografia do golpe* (2016) *A elite do Atraso* (2017) e *A classe Média no Espelho* (2018). Existe a reiteração do peso decisivo da escravidão como sociogênese dos nossos dilemas internos mais importantes que, com o livro resenhado, se conectaria ao âmbito externo por intermédio das ações do imperialismo informal americano.

A questão do racismo é outro elemento decisivo do livro, pois no Brasil ele é substituído pelo falso moralismo e impulsionado pelas ideias da extrema direita americana que levará, com o bolsonarismo, à guerra entre os pobres (Souza, 2020: 15). Na introdução, portanto, Souza apresenta os elementos centrais do livro e defende a relevância do seu próprio trabalho para desvendar o domínio americano sobre o Brasil contemporâneo.

Na primeira parte, Souza propõe uma reconstrução material e simbólica do imperialismo informal americano por meio da retoma da discussão realizada em *A Tolice da Inteligência brasileira* (2015) sobre o componente racista da ciência. Para tanto, o sociólogo defende a existência de um racismo primordial que tem o papel de naturalizar a desigualdade: “O que estou chamando de racismo primordial significa a expressão de uma diferença ontológica entre os seres humanos, da qual a manifestação racial será uma das variantes possíveis” (Souza, 2020: 19). Souza defende, portanto, que o racismo primordial é a base da vida social e política. Desta forma, ele procura demonstrar o seu papel na naturalização da desigualdade entre os homens, bem como a dificuldade de ser compreendido e enfrentado.

Para sustentar a força do racismo primordial, Souza defende a continuidade entre religião e ciência. Com suporte na relação de continuação entre as instâncias de explicação do mundo, o sociólogo procura demonstrar a institucionalização das ideias e sua determinação do comportamento prático dos indivíduos (Souza, 2020: 24). O autor também apresenta uma proposição sobre a cadeia funcional das ideias e sua eficácia na vida concreta, que se divide da seguinte forma: a) o nível da produção de ideias abstratas; b) o nível dos operadores dessas ideias abstratas nas constelações de poder fático; e, finalmente c) os divulgadores e popularizadores das ideias dominantes (Souza, 2020: 28). Essa estrutura é fundamental para Souza sustentar sua tese sobre o sucesso científico junto ao grande público.

Para demonstrar de forma concreta o poder do racismo primordial e das ideias para o domínio americano, o sociólogo expõe a teoria da modernização de Talcott Parsons e a interpretação do Brasil formulada por Sérgio Buarque de Holanda, que teriam em comum o culturalismo como elemento estruturante. As duas interpretações demonstrariam a força do culturalismo no Norte e Sul globais, bem como o papel da ciência como reprodutora do racismo primordial que naturaliza a dominação (Souza, 2020: 34). As explicações culturalistas de Holanda e Parsons representam a pseudociência que possui como único encaminhamento a legitimação da dominação, ou seja, o domínio simbólico do imperialismo informal (Souza, 2020: 46). Assim, o suporte da pseudociência torna-se o principal fundamento do imperialismo (Souza, 2020).

Na segunda parte do livro, Souza se debruça sobre o papel da ciência como promotora da dominação simbólica exercida pelos EUA, por meio das ações da elite funcional americana, ou seja, a gênese e a reprodução do imperialismo informal americano. A função da dominação simbólica é internacionalizar as leis e o alcance do Estado de maneira a garantir a expansão do grande capital americano (Souza, 2020: 52). Souza procura sustentar como as ações da elite funcional americana tinham o povo, nos Estados Unidos e no exterior, como principal inimigo. Para tanto, são analisados os seguintes aspectos: 1) a expansão das regras e do aparato legal e econômico do Estado nacional americano para o resto do mundo; 2) a construção, pela elite funcional americana de uma ideologia específica, pensada como estratégia de guerra militar para legitimar esse processo: a produção do consentimento (Souza, 2020: 52-3).

Depois de argumentar sobre a relação intrínseca entre capitalismo e Estado, Souza aponta os elementos necessários para a existência e o domínio do imperialismo informal: “O imperialismo indireto ou informal exige, portanto, uma supremacia econômica e tecnológica que deve se reproduzir indefinidamente e uma ideologia convincente e, se possível, dado o prestígio da ciência, ‘cientificamente comprovada’” (Souza, 2020: 55). De acordo com Souza, o imperialismo informal americano foi criado no contexto do pós-Segunda Guerra, mas seus traços já estavam presentes desde o final do século XIX. Contudo, ele possui diferenças em relação ao imperialismo clássico, sobretudo no que se refere à mudança do domínio meramente comercial para a intervenção industrial e financeira (Souza, 2020: 59).

O tema da corrupção será utilizado como dimensão central para legitimação do imperialismo informal. Desta forma, o imperialismo torna-se algo benéfico, ou seja, a ação imperialista dos EUA é representada como civilizatória (Souza, 2020: 60). Souza argumenta que o imperialismo informal americano

baseia-se nas dimensões financeira e legal para homogeneizar as condições de suas ações nos países de influência, por meio do protagonismo do Departamento do Tesouro e do Departamento de Estado. Assim, os Estados Unidos teriam condições de proteger o capital americano e representar seus próprios interesses como se fossem gerais, sendo este o primeiro fundamento da informalidade do imperialismo norte-americano (Souza, 2020: 62).

Souza afirma que antes das ações imperialistas os Estados Unidos utilizaram medidas de fabricação do consenso contra o próprio povo. A fabricação do consenso, por sua vez, é feita por intermédio da ação conjunta da elite funcional do mercado, do Estado e da imprensa, que formam um campo de dominação simbólica que se reproduz apoiado em uma estrutura tripartite – produção da ciência hegemônica em universidades, *think tanks* e centros de pesquisa (Souza, 2020: 67).

Além de expor a dimensão estrutural da fabricação do consenso, o livro também aborda a dimensão da ação social, isto é, os personagens centrais do imperialismo informal. O primeiro deles é Walter Lippmann, que teve papel central como “intelectual prático”, pois estabeleceu a articulação entre elite funcional e empresa comercial (Souza, 2020: 68). Além das ideias de Lippmann, também são centrais as teses de Gustave Le Bon, com sua psicologia das massas, e de Gabriel Tarde. Com Le Bon seria possível caracterizar o pensamento das massas como ilógico, primitivo e carregado de ilusões (Souza, 2020: 71). Tarde possibilitaria demarcar a importância da imprensa e das agências de informação como canais adequados para a produção de pensamento hegemônico para ser imposto ao público (Souza, 2020: 71). As ideias de Lippmann, Le Bon e Tarde foram decisivas, pois demonstraram que a constituição de uma estreita relação com a imprensa e com os canais de comunicação era um pressuposto do sucesso na produção de consentimento (Souza, 2020: 71). Para demonstrar a eficácia da dominação simbólica e da consequente fabricação do consenso, Souza propõe uma cadeia produtiva de bens simbólicos, formada pela ciência, indústria cultural e de entretenimento e a esfera da propaganda e da imprensa comercial (Souza, 2020: 76).

Depois de apresentar como foi realizada a fabricação interna do consenso e seus elementos principais, Souza expõe as ações externas do imperialismo informal. Como exemplo do consenso fabricado, o sociólogo apresenta a ação feita pela *United Fruits* ao criar notícias acerca de uma falsa ameaça comunista sobre a Guatemala. Como resultado, a empresa conseguiu destruir um governo democrático e manter o monopólio sobre as bananas guatemaltecas. Ações como a da Guatemala e as jornadas de junho de 2013, no Brasil, representam

exemplos de “revoluções coloridas”, que seriam representativas da manipulação da vontade popular. O DNA do imperialismo informal é baseado na fabricação do consentimento, como resultado da união entre os interesses comerciais das empresas e a atuação do Estado americano (Souza, 2020: 81).

Souza (2020: 92) defende que o Pentágono está reduzindo o Exército a níveis pré-Segunda Guerra Mundial e reordenando os gastos, sobretudo com inteligência, com o objetivo de promover “revoluções coloridas” em favor dos interesses dos EUA: “As revoluções coloridas, na definição de Korybko, são as que visam à deposição de regimes não conformes aos Estados Unidos, realizadas sempre em nome dos valores democráticos e da retórica dos direitos humanos” (Souza, 2020: 94).

Souza argumenta que durante décadas foi fomentado, nas melhores universidades americanas e principais institutos de defesa daquele país, um conceito de guerra indireta ou híbrida, que teria como elemento central garantir o domínio dos EUA. A guerra híbrida se divide em duas fases: 1) desestabilização do regime que os interesses geopolíticos americanos desejam derrubar; 2) A segunda fase, que pode ou não se fazer necessária, ocorre por meio do conflito direto mediante a ação conjunta do serviço secreto e de inteligência e do aparato militar clássico (Souza, 2020: 86). A guerra híbrida é difícil de ser enfrentada porque é complicado definir quem é o inimigo a ser combatido.

O Brasil expressa o caso mais bem-sucedido da guerra híbrida, pois representou a destruição de ramos industriais que exportavam tecnologia e eram competitivos no mercado internacional, além de deixar milhões de desempregados (Souza, 2020: 104). Souza reitera neste livro o argumento sobre o caráter corrupto e “vira-lata” da elite brasileira, pois ela reproduz a estrutura colonial e se une a potências estrangeiras como elite funcional para oprimir o próprio povo em termos econômicos e políticos (Souza, 2020: 110).

Souza também retoma a discussão presente em obras anteriores (Souza, 2015, 2016, 2017) sobre o papel central de Sérgio Buarque de Holanda como principal filósofo do “liberalismo conservador brasileiro”, do papel da Universidade de São Paulo (USP) e de categorias como “patrimonialismo” e “populismo” para a reprodução das condições políticas e simbólicas da escravidão.

Após analisar o caso brasileiro, Souza aborda o neoliberalismo e a ascensão da extrema direita nos EUA. Nesse sentido, as promessas não realizadas pelo “neoliberalismo progressista” resultaram na eleição da nova direita representada por Donald Trump (Souza, 2020: 145). Para sustentar sua tese, Souza apresenta os argumentos de Lewis Powell, Michel Joyce e Charles Kock, que foram fundamentais para a revolução reacionária do libertarianismo. Joyce propõe

a estratégia “cabeça de praia” que significa, na “guerra de ideias”, representar as ideias reacionárias como neutras (Souza, 2020: 152). Kock, por sua vez, possui papel central porque propôs uma “linha de produção” das ideias reacionárias do libertarianismo baseada em intelectuais, investimentos em *think tanks*, responsáveis por transformar ideias em políticas públicas e projetos de lei, e a compra de associações de cidadãos que representariam os “movimentos sociais” (Souza, 2020: 154).

A eleição de Donald Trump, por sua vez, foi resultante da união entre o dinheiro de Robert Mercer e as ideias de Steve Bannon. A campanha do presidente americano, feita por Bannon, baseada na propagação de ideias racistas e de nacionalismo econômico, representou a raiz da campanha de Bolsonaro no Brasil (Souza, 2020: 156). Bannon expressou a propagação de um radical discurso de ódio ao Estado interventor e a constituição de um novo populismo de direita (Souza, 2020: 158). Além disso, as *fake news* e o controle da informação significavam a propagação do racismo arcaico pela extrema direita americana. Ao mesmo tempo, a luta política objetivava vencer de qualquer maneira (Souza, 2020: 160).

Como forma de convencimento dos trabalhadores, o antielitismo foi utilizado contra eles, pois as políticas compensatórias eram vistas como problema, além da culpa ser direcionada ao multiculturalismo (Souza, 2020: 162). Segundo Souza (2020: 164), a compreensão fragmentada do mundo é que permite a espoliação das carências contra o próprio indivíduo.

Souza defende o papel decisivo do imperialismo informal americano para o golpe de 2016 que retirou Dilma Rousseff da Presidência da República, pois a Lava Jato funciona como elite funcional do moralismo seletivo e da destruição do projeto de inclusão popular (Souza, 2020: 174). Após defender a relação direta entre a Lava Jato e o imperialismo informal americano, Souza procura demonstrar a similitude entre as ações que elegeram Donald Trump, nos EUA, e Jair Bolsonaro, no Brasil. Primeiro, chama a atenção para a ausência de uma ação do Partido dos Trabalhadores (PT) para informar politicamente a população sobre a importância da variável política. Ao mesmo tempo, sustenta que o processo de inclusão levado a cabo pelo PT tocou no racismo contra a “ralé de novos escravos”, considerada pelo sociólogo como a principal chaga social brasileira. Como consequência, teríamos um racismo de classe que é recoberto pelo racismo racial (Souza, 2020: 177). E, assim como nos EUA, o neoliberalismo identitário será demarcado como a causa dos nossos problemas. Bolsonaro se torna o protagonista da guerra entre os pobres que interrompeu a hegemonia lulista e ainda significou a conquista de parte do apoio dos setores populares:

“Ele coloniza a opressão e o ressentimento popular contra as classes ‘superiores’ em sua luta contra tudo que represente o ‘espírito’: artes, ciência, universidades, cultura, livre pensamento” (Souza, 2020: 186).

Com Bolsonaro, o acordo neocolonial entre a elite brasileira e a americana torna-se ainda mais vantajoso para os americanos, que passam a decidir internamente o processo de dominação (Souza, 2020: 187). A perda das capacidades estatais, portanto, é uma política intencional do bolsonarismo (Souza, 2020: 188). Souza também demarca o papel das redes sociais para o plano neoliberal da extrema direita americana para o país e para o mundo, além do projeto bolsonarista, que representa a tradução do populismo de Bannon para a linguagem miliciana e, desta forma, visando acabar com o que ainda existe de legalidade no país (Souza, 2020: 193).

O livro resenhado tem o mérito de propor uma perspectiva crítica sobre os Estados Unidos, ou seja, sem as idealizações presentes nas interpretações culturalistas e essencialistas sistematicamente criticadas por Jessé Souza em seus trabalhos⁴ (Souza, 2015, 2016, 2017). Ao mesmo tempo, propõe uma estrutura interessante e consistente para análise do papel das ideias na vida cotidiana, fornecendo-nos as condições de demarcar como elas se materializam. Também existe um importante mérito referente à geopolítica do conhecimento, pois Souza produz teoria de alcance global a começar da periferia. Certamente, é um dos elementos mais importantes do livro resenhado.

Souza também apresenta uma análise crítica acerca do papel da ciência, nos mostrando como esta também exerce um papel político decisivo no sentido de legitimar as ações imperialistas. Outro mérito do livro é proporcionar uma abordagem global sobre o Brasil, pois junta-se a importantes trabalhos do sociólogo sobre o país, citados no início desta resenha.

Contudo, o livro resenhado apresenta uma proposição conceitual limitada para compreender o domínio americano, pois é baseada apenas pela dimensão simbólica, ou melhor, pela força das ideias e dos indivíduos que as propagam, reproduzindo uma perspectiva de desdobramento automático das ideias para as ações nos campos econômico e político. Ao mesmo tempo, também apresenta uma perspectiva analítica em que os personagens citados teriam o controle racional total das ações sociais. Como consequência, o papel da contingência, central no mundo globalizado, é descartado como dimensão analítica dos fenômenos sociais. A ausência de uma análise do sistema político faz com que Souza

4 Para uma análise crítica sobre a ruptura de Jessé Souza com as interpretações culturalistas e essencialistas do Brasil, ver Ribeiro (2019).

reporte uma perspectiva reducionista que impossibilita uma crítica aos erros cometidos pelo PT, que também foram importantes para compreender o golpe de 2016 e a eleição de Jair Bolsonaro.

Falta uma abordagem estrutural na teoria de Souza, que forneça condições de analisar os EUA dentro do sistema capitalista global e que possa considerar suas ações de forma concreta. Vou explicar melhor meu ponto. Acredito que a dimensão simbólica é um dos elementos relevantes para demarcar a dominação imperialista exercida pelos EUA, pois não está presente, por exemplo, na tradição marxista. Mas não possui condições, no entanto, de explicar sozinha como ocorre o domínio americano sobre o Brasil. Falta uma análise materialista concreta sobre esse domínio, que poderia ser alcançada por meio do apontamento de dimensões como o PIB americano, o poder comercial e produtivo do país no sistema capitalista global, bem como demonstrar de forma concreta a maneira pela qual a elite econômica exerce o papel decisivo para perpetuar a dependência, ou seja, internamente o domínio do imperialismo.

Apresento algumas perspectivas teóricas que poderiam auxiliar Souza na construção de uma análise concreta e abrangente sobre o domínio e ações do imperialismo sobre o Brasil. O diálogo com a Economia Política Internacional, de Fiori (2020), ofereceria possibilidades para Souza apresentar um retrato macro-histórico e de longa duração para analisar a constituição do poder imperialista americano dentro do sistema capitalista mundial e suas ações no Brasil. O debate com a teoria da dependência de Gunder Frank (1967) daria condições para Souza analisar como o “desenvolvimento do subdesenvolvimento”, gerado pelo sistema capitalista mundial, faz com que a burguesia brasileira tenha papel principal para o domínio do imperialismo (Gunder Frank, 1967: 372). O diálogo com a teoria da dependência na versão de Marini (2005), por sua vez, ofereceria possibilidades para Souza demarcar os efeitos internos do imperialismo, pois poderia observar que, para além do ódio à “ralé de novos escravos”, o capitalismo dependente possui como característica intrínseca a superexploração da força de trabalho. A teoria do sistema-mundo também seria importante para trazer uma perspectiva histórica concreta sobre os ciclos de domínio americano como faz, por exemplo, Wallerstein (2009).

Falta, portanto, economia política e uma análise complexa da estrutura da economia global ao trabalho de Souza. Uma análise histórica densa e estrutural daria condições efetivas para o sociólogo defender o conceito de imperialismo informal, nos moldes que ele formulou, para interpretar as ações e o domínio dos EUA na geopolítica global. Faltou, portanto, uma definição detalhada e plural do imperialismo americano.

Assim, acredito que a proposta de Souza represente mais um importante elemento para interpretar as ações dos EUA, mas que só possui consistência teórica e empírica quando é conectado à tradição marxista, à Economia Política do Desenvolvimento e à Economia Política Internacional que estudam sistematicamente a questão.

Referências

- CARDOSO, Fernando Henrique e FALETTO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984 (1970).
- GUNDER FRANK, André. *Latin America: Underdevelopment or Revolution: Essays on the Development of Underdevelopment and the Immediate Enemy*. New York, Monthly Review Press, 1967.
- FIORI, José Luis. Estado e desenvolvimento na América Latina. *Revista de Economia Contemporânea*. Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, jan./abr. de 2020, pp. 01-23.
- IANNI, Octavio. *Imperialismo na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988 (1973).
- MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. In: TRASPADINI, Roberta e STEDILE, João Pedro (Orgs.) *Ruy Mauro Marini: Vida e obra*. São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2005, pp. 137-180.
- RIBEIRO, Marcos Abraão. Para além da sociologia da inautenticidade? Um diálogo com Jessé Souza. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 29, mai./aug. 2019, pp. 223-272.
- SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte, UFMG, 2006 (2003).
- . *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo, LeYa, 2015.
- . *A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado*. São Paulo, LeYa, 2016.
- . *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. São Paulo, LeYa, 2017.
- . *A classe média no espelho. Sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade*. São Paulo, Estação Brasil, 2018.
- . *A guerra contra o Brasil. Como os EUA se uniram a uma organização criminosa para destruir o sonho brasileiro*. Rio de Janeiro, Estação Brasil, 2020.
- VIEIRA, Flávia Braga. *Dos proletários unidos à globalização da esperança. Um estudo sobre internacionalismos e a Via Campesina*. São Paulo, Falamed, 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. Mudando a geopolítica do sistema-mundo: 1945-2025. In: MARTINS, Carlos Eduardo e VALENCIA, Adrián Sotelo (Orgs.). *A América Latina e os desafios da globalização: Ensaios dedicados a Ruy Mauro Marini*. Rio de Janeiro e São Paulo, PUC-Rio e Boitempo Editorial, 2009, pp. 53-78.

Recebido em: 25/05/2020

Aprovado em: 06/10/2020

Como citar esta resenha:

RIBEIRO, Marcos Abraão. O papel dos Estados Unidos na crise brasileira contemporânea: Jessé Souza e o conceito de imperialismo informal. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1489-1499.

Entrevista





Por uma sociologia da atividade do trabalho. Entrevista com François Vatin¹

Luciano Rodrigues Costa²

Daisy Moreira Cunha³

1. Sua obra é marcada por estudos interdisciplinares, por objetos, temáticas que forçam transpor diversas disciplinas. Desde sua tese de doutoramento, sobre *surveillance-contrôle* nas indústrias petroquímicas, existem questões evidenciando as características do trabalho em processo contínuo. Em outro momento, quando você pesquisa a produção leiteira e a produção de queijos você desvela os limites da industrialização, seja por razões de capacidade instalada, seja por razões culturais... Estas pesquisas parecem procurar nas margens do trabalho como emprego, os difíceis limites desta experiência para conceituá-la. Agora, em obra recente com Gwnaële Rot, *Au fil du flux*, os estudos sobre a indústria química e nuclear aproximam trabalhos, aparentemente díspares, sem assimilá-los, para mostrar ao mesmo tempo similaridades e, de certa forma, trazer pistas para repensar o conceito de trabalho. Explique o que subjaz estas enquetes e este método como eixo de pesquisa.

Eu sou economista de formação inicial. Para um economista “padrão”, o trabalho é uma coisa simples: é uma certa grandeza L (Trabalho) que, quando combinada com outra grandeza K (Capital), fornece um produto chamado Y, ou seja, $Y = f(K, L)$. Este reducionismo não me satisfazia. Nos anos 1970, paralelamente

1 Professor da Université Paris-Nanterre. Tradução: Luciano Rodrigues Costa. Revisão técnica: Daisy Moreira Cunha e Pauline Cuenin.

2 Departamento de Economia Rural da Universidade Federal de Viçosa (UFV) – Viçosa – Brasil - luciano.costa@ufv.br

3 Departamento de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Belo Horizonte – Brasil - daisycunhaufmg@gmail.com

aos meus estudos universitários, eu me formei no marxismo. Mas eu encontrei no “marxismo padrão” um reducionismo equivalente à teoria do valor-trabalho, que reduz o trabalho à uma métrica *a priori*. Esta não era a solução. Era necessário se entregar “ao campo” para fazer pesquisa.

De fato, ao longo da minha carreira, eu realizei trabalhos empíricos em paralelo, com base em pesquisas sociológicas e trabalhos relacionados à história das ideias. Esses dois tipos de abordagens mostram, de maneira convergente, que essas concepções reducionistas do trabalho levam ao fracasso. Por quê? Porque o trabalho é sempre, na sua natureza profunda, um ato criativo. Neste sentido, nunca pode ser reduzido ao existente ou a uma simples extensão do existente, pois ele gera o novo. Isso nos leva de volta à filosofia do trabalho de Marx, além da sua tentativa de reduzir economicamente a questão. Essa conclusão não leva a dizer que as métricas do trabalho são irrelevantes. Elas testemunham como as sociedades “racionalizadas” compreendem o trabalho para organizá-lo socialmente. O mesmo se aplica à noção de “tempo de trabalho”, que é apenas uma norma jurídica com eficácia limitada: quando realmente trabalhamos? Neste sentido, as métricas de trabalho nunca são “verdadeiras” ou “falsas”. Elas são indícios para questões que nunca desaparecem na teoria pura, mas exigem observação.

Eu gostaria de esclarecer este ponto com um exemplo. Na minha juventude, a sociologia e a economia crítica do trabalho eram fascinadas pelo modelo taylorista, porque este parecia de várias maneiras convergir com a teoria marxista do valor-trabalho. O estudo histórico mostra que, de fato, a concepção taylorista da organização envolveu apenas uma pequena fração do espaço produtivo; ele mostra também que, por esse motivo, Taylor era muito controverso no seu próprio tempo; por fim, ele mostra que essa concepção é cada vez menos relevante uma vez que, com a automação, desaparece qualquer proporcionalidade entre uma quantidade de produção (efeito econômico esperado) e uma quantidade de trabalho (medida como uma quantidade física). Uma vez que essas coisas são ditas, não se trata de saber se o modelo de Taylor é “verdadeiro” ou “falso”. Como qualquer formalismo, ele é redutor. A questão é saber em quais configurações práticas esse formalismo pôde, até pode ainda ser, até certo ponto, eficaz.

Eu iniciei as minhas pesquisas no final da década de 1970 sobre a organização industrial e o trabalho na indústria de petróleo e petroquímica. Este setor é marcado pelo que eu denomino a “fluidez” (Vatin, 1987). A produção, que se realiza na circulação contínua do material dentro das instalações, não pode ser considerada como uma soma de trabalho. O número de funcionários é fixo; ele depende da estrutura das instalações e não do nível de produção. O trabalho

tem uma função de regulação; ele não pode ser concebido com base em um modelo de trabalho como sendo energia física. Nesse setor, o modelo taylorista é claramente inaplicável. No entanto, na época, alguns pesquisadores não imaginavam que se pudesse analisar o trabalho de acordo com outra grade de análise. Felizmente, eu descobri os trabalhos de Pierre Naville sobre a automação que me deu suporte para lutar contra esse dogmatismo.

Se eu trabalhei em seguida na indústria de laticínios, era porque eu estava nos anos 1980 na Bretanha, uma região francesa onde essa indústria era forte e eu queria continuar as minhas pesquisas sobre indústrias de processo contínuo. O laticínio era um bom campo de pesquisa. Isso me levou gradualmente a outras perguntas e me fez viajar para a África⁴ (Vatin, 1990, 1996). Gwenaële Rot, que se inspirou nos meus trabalhos sobre a fluidez industrial na sua tese defendida no final da década de 1990 sobre a indústria automotiva, pesquisou nos anos 2000 sobre as indústrias nuclear e química. Ela queria se juntar a mim escrevendo um livro sobre esse assunto, o que me levou a voltar às minhas pesquisas conduzidas trinta anos antes. Publicado trinta anos depois *La fluidité industrielle, Au fil du flux* é o produto do nosso diálogo (Rot e Vatin, 2017).

2. Em Redefinir a economia, revisitar o trabalho há um acerto de contas com a Economia, mas um desconforto com a Sociologia do Trabalho estabelecida, e a proposta de fundação da Sociologia Econômica. Fale um pouco deste processo e desta intersecção na qual você vem trabalhando.

Ao chegar como professor na Universidade de Paris-Nanterre em 1992, eu me encontrei em um laboratório de Sociologia do Trabalho que nasceu da filiação histórica de Georges Friedmann (por uma sucessão de divórcios sucessivos nas três décadas anteriores). Na minha opinião, essa Sociologia do Trabalho “andava em círculos”. Os herdeiros de Friedmann também eram hostis à tradição de Pierre Naville à qual eu pertencia, foi o que eu descobri gradualmente.

Naville, ao contrário de Friedmann, sempre se interessou pela economia, marxista, mas também marginalista, que ele conhecia muito bem. Ele era um filósofo e psicólogo de formação. A sua curiosidade era grande e a sua cultura era universalista. Pessoalmente, eu nunca pensei que a sociologia pudesse existir como um “cantão” autônomo das ciências sociais. Eu trabalhei com todas as disciplinas relacionadas: economia, claro, mas também ergonomia, etnologia, direito, geografia, história, filosofia, psicologia etc. Nesse espírito, eu contribuí

4 VATIN, François. L'industrie du lait. Essai d'histoire économique, Paris, L'Harmattan, 1990. Le lait et la raison marchande. Essais de sociologie économique, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996.

para a criação na França da “nova” sociologia econômica, isto é, a reabilitação dessa disciplina, na fronteira da economia e da sociologia, que nunca desapareceu completamente. Pode-se dizer que Pierre Naville, ao seu modo, estava fazendo sociologia econômica.

A sociologia econômica é baseada em duas ideias simples: os “fatos econômicos” são fatos sociais e, como tais, devem ser estudados com os métodos sociológicos; mas não podemos ignorar o discurso dos economistas que participam como tais na definição desses “fatos econômicos” (Steiner, 2009). A maioria das pesquisas nessa área está focada nos estudos dos mercados. Eu queria expandir esse campo. Na esteira de Marx, de fato, eu considero que não podemos considerar os fenômenos comerciais isoladamente, sem penetrar no que ele chamou de “laboratório secreto de produção”.

Assim considerada, a sociologia econômica me trouxe de volta ao conceito de trabalho. Mas era necessário reinventá-lo confrontando a sociologia do trabalho tradicional. Esta procura compreender as relações de trabalho em uma álgebra social (seja o modelo liberal da sociologia das organizações ou o modelo marxista das relações de exploração) sem pensar no trabalho em si, ou seja, o ato produtor. Como ato produtor, o trabalho seria engenharia, ergonomia, não sociologia. Os psicólogos, por outro lado, estão interessados na atividade laboral, mas apenas a consideram do ponto de vista do sujeito. Mas, a atividade de trabalho é realmente o coração da organização coletiva que visa a produção, ou seja, a criação de valor, em outras palavras, a economia. A minha sociologia econômica é, portanto, uma sociologia da produção. É por esse motivo que ela coloca o trabalho e os seus múltiplos valores no centro da análise.

Inútil será dizer que esta abordagem não convenceu a todos na época. Quando eu escrevi em um texto em 2002 que a minha ambição era renovar a sociologia do trabalho pela sociologia econômica, um membro proeminente da minha equipe de pesquisa, que se considerava um “guardião do templo” da sociologia do trabalho tradicional, declarou-se “chocado” como se eu tivesse proferido uma blasfêmia. Eu escrevi na época um texto sobre as relações entre sociologia do trabalho e sociologia econômica na década de 1960, na qual mostrei que os sociólogos e os economistas da época dialogavam muito mais do que na década de 2000. Eu nunca pude publicá-lo! A minha própria formação como economista foi uma circunstância agravante. Eu vinha profanar as terras dos sociólogos. Desde então, a sociologia econômica se desenvolveu na França e os sociólogos entenderam que essa disciplina os reforçava e não os enfraquecia diante dos economistas.

3. Você é um pesquisador reconhecido que ainda prima por realizar enquetes de terreno. Por que esta técnica é tão estruturante na sua obra de Sociologia Econômica? O que você diria aos novos pesquisadores sobre este assunto?

Como eu disse, a sociologia é uma disciplina de investigação. Não necessariamente a investigação de campo, às vezes, também, a investigação nos arquivos, nos textos. Mas não fazemos sociologia sem procurar informações. Isso vale para a sociologia econômica como para qualquer outro campo da sociologia. Ao meu amigo André Orléan que me perguntou um dia que diferença eu fazia entre a economia e a sociologia, eu dei esta resposta simples: o sociólogo sempre favorecerá a inteligência dos fatos sobre a coerência do modelo, enquanto o economista enfatizará a coerência do modelo sobre a inteligência dos fatos. Eu penso, com André Passeron, que a sociologia faz parte da abordagem do historiador. Ela usa modelos, mas a sua vocação é sobretudo descritiva. Essa não é uma postura empirista, pois só pode ser descrita se apoiando em modelos. Mas eles são modelos com escopo limitado.

O sociólogo “ruim” é aquele que quer forçar as suas observações a um modelo que ele colocou *a priori*. Este é o caso que eu mencionei anteriormente sobre o modelo taylorista. Infelizmente, os exemplos não faltam. Mas há outro problema: por razões práticas, por falta de tempo, de energia, de convicção, muitos sociólogos, uma vez instalados na carreira, não fazem mais pesquisa de campo. Eles não podem, portanto, se renovar, se desenvolver. Se tenho algum conselho a dar, é nunca ceder a essa facilidade, preservar o gosto da observação. De certa forma, é uma maneira de estar no mundo. Eu nunca paro de ser sociólogo, em todos os momentos da minha vida. O meu ensino é alimentado por histórias cotidianas, bem como por pesquisas sistemáticas.

4. Como você analisa as transformações do mundo do trabalho com as políticas de flexibilização das leis trabalhistas? Você acredita que o mundo está passando por uma nova fase do capitalismo, na qual o trabalho precário está se tornando cada vez mais dominante?

Você usa a noção de “capitalismo”. Esse é um conceito importante, mas confuso pois capitalismo e liberalismo costumam ser confundidos. O que está no cerne do pensamento liberal é o mercado. Mas os conceitos de mercado e de capital são antagônicos. O que define o mercado é o imediatismo da relação: “Você me dá isso, eu te dou aquilo, acabou”. O que define o capital, ao contrário, é a questão do tempo. Mas, o que é comumente chamado capitalismo é uma forma social que se constitui em uma administração complexa desses dois polos antagônicos que

não devem ser concatenados. Para dizer rapidamente, é difícil pensar em uma sociedade de mercado sem capital, mesmo que seja o velho sonho dos liberais. Isso corresponde à teoria do equilíbrio geral de Walras, mas também é o sonho de um autor classificado como “socialista” como Proudhon. Por outro lado, pode-se muito bem pensar, o capital sem mercado: chama-se União Soviética. É uma sociedade capitalista no sentido mais forte do termo, baseada no princípio da acumulação. Essa é a aplicação radical da teoria marxista da acumulação.

Na prática, nas nossas sociedades, devemos pensar nos dois polos e na sua complexa articulação. Uma vez que dizemos isso, para mim, a categoria essencial que deve ser associada à do capital é a do trabalho assalariado. Mas, a própria relação salarial é exercida na tensão entre o polo comercial e o polo da subordinação. E tem que pensar em ambos. Se o trabalho assalariado fosse apenas subordinação, ele não poderia ser diferente das formas anteriores de subordinação do trabalho (escravidão, servidão, parceria, patriarcado). É preciso pensar, é o próprio cerne da teoria de Marx, essa forma específica de subordinação que constitui o trabalho assalariado e cuja característica específica é precisamente o fato de fazer parte de uma sociedade liberal, repousando no mercado. Em outras palavras, como uma relação de subordinação é possível entre dois homens livres ligados por uma relação comercial.

Portanto, é errado pensar que, por um lado, teríamos empresas (ou seja, o capital) que considerariam o trabalho assalariado exclusivamente no polo comercial, buscando a maior precariedade possível dos trabalhadores e assalariados e, por outro lado, funcionários que gostariam, pelo contrário, da integração total e permanente na empresa. Essas posições são bastante reversíveis: às vezes é o capital que faz o mercado jogar contra o trabalhador, às vezes é o trabalhador que faz jogar o mercado. Atualmente, nós estamos estudando isso na região de Tânger, no Marrocos, onde o trabalho assalariado está crescendo rapidamente, dando oportunidades comerciais aos trabalhadores assalariados. Assim, quando as empresas precisam lidar com uma mão de obra muito móvel, elas procuram, pelo contrário, estabilizá-la. Essas são coisas que foram bem identificadas na história social do Século XIX na Europa sob a expressão “paternalismo”.

A ideia de uma crescente precariedade da mão de obra me deixa, portanto, bastante perplexo, mesmo na França; eu nem falo na escala mundial. Hoje, estamos falando de “*uberização*”, a Uber é uma empresa que se estabeleceu no setor de transporte de pessoas na cidade. Antes, nesse mercado, você só tinha “táxis”. Mas os taxistas não eram, na maioria das vezes, trabalhadores assalariados. É uma profissão marcada pela tradição de independência com, além disso, meios de sujeição não salariais, mas comerciais. Um bom número de taxistas não

possui os seus carros; eles pagam aluguel ao proprietário e devem primeiro trabalhar para pagar o aluguel antes de trabalhar para produzir a sua própria renda. Estamos aqui em um modelo de capitalismo do século XIX, com um detentor de capital que não é o organizador do trabalho, mas que fornece o instrumento de trabalho, e um proletário, que não é empregado, mas um trabalhador por conta própria, submetido ao capital por uma relação comercial. Portanto, é um absurdo que se apresente a *uberização*, ou seja, a substituição do modelo do táxi pela plataforma Uber, como o símbolo da desconstrução do trabalho assalariado!

Ainda há um pouco de loucura nos debates atuais sobre esse ponto: quer se trate de Uber ou de AirBnb ... AirBnb ataca-se os trabalhadores independentes que são os hoteleiros, não os trabalhadores assalariados. Se houver um serviço de hotelaria por trás (pessoas para receber, preparar os quartos etc.), criamos empresas de “conciergerie” que empregam pessoas, empregadas domésticas, assim como os hotéis nem melhor nem pior. Qual é a desestabilização do trabalho assalariado? Estamos lidando com a noção de *uberização* com um *slogan*.

De qualquer forma, no momento, o trabalho assalariado não se reduziu na França. Além disso, as orientações liberais do governo atual têm um aspecto paradoxal. Certamente, ele procura valorizar o trabalho por conta própria, mas como? Ao aumentar a proteção que lhe é atribuída (por exemplo, estendendo os direitos sociais como o seguro de desemprego aos trabalhadores independentes), ainda não está claro como. De certa forma, isso leva, não restringir, mas aumentar o espaço social do trabalho assalariado, aproximando o *status* dos trabalhadores não assalariados ao dos trabalhadores assalariados, tornando-os quase trabalhadores assalariados. A noção de trabalhadores quase assalariados permite entender a situação atual em diversas profissões, como a dos médicos, que são trabalhadores quase assalariados da Previdência Social. Como a Previdência Social administra os recursos, cada vez mais, ela tenta controlar o trabalho dos médicos. Mesmo para as frações mais clássicas da população com um *status* independente, a sua situação se aproxima da dos trabalhadores assalariados.

Se eu levar a questão ao mundo, a extensão do trabalho assalariado é ainda mais óbvia. É o que observamos no Marrocos. Mas poderíamos observar o mesmo na China, na Índia, no Brasil. Vamos falar sobre o Brasil. Eu não conheço bem o país, mas as trocas que eu tive durante as minhas repetidas visitas me deixaram interrogativo sobre um ponto. Eu escrevi sobre ele um pequeno artigo para a revista da união de engenheiros mecânicos do Rio (Vatin, 2017). Eu fiquei muito surpreso ao encontrar no Brasil um discurso muito semelhante ao que eu conheço na França sobre o enfraquecimento da sociedade salarial e do estado de bem-estar social. Na França, esse discurso se traduz em um retrocesso

“hexagonal” (sobre um único país), uma incapacidade de situar as coisas em nível mundial, de ver em que ponto as condições materiais da existência melhoraram em escala mundial. Mas, no Brasil, esse mundo, que permaneceu muito tempo à margem dos modernos sistemas de proteção social, também se localiza, massivamente, no interior das fronteiras nacionais. O mundo social, que deplora o desaparecimento do estado social, é, para ser franco, apenas a pequena fração da população brasileira que vive no padrão europeu. Isso oculta o fato de que, nos últimos trinta anos, houve uma extensão dos direitos sociais para a maioria dos trabalhadores no Brasil. Portanto, a cegueira que eu percebo na França em comparação com o resto do mundo (com o que eu observo em Tânger, por exemplo), eu tenho a impressão de que ela está presente no Brasil em comparação com a sociedade brasileira no seu conjunto.

5. Como você vê a Sociologia do Trabalho na França hoje? Que evoluções? Que problemas?

Existem duas falhas frequentes na sociologia francesa: – a confusão entre crítica analítica e crítica política; – o fato de se fazer porta voz dos entrevistados. Esses dois aspectos estão particularmente em marcha na sociologia do trabalho. Marcada por uma longa tradição operária, ela considera o trabalhador um ser “dominado”, “explorado”, “sofrido”. O sociólogo deveria, portanto, denunciar essas relações de dominação e exploração e destacar o sofrimento do trabalhador. Mas, esta abordagem é inútil. O papel do sociólogo não é denunciar os males sociais (que existem), mas explicar os mecanismos sociais em curso, entender os equilíbrios, os conflitos, as dinâmicas. Essa é a diferença que Max Weber faz entre a ética do “sábio” e a do “político”. Paradoxalmente, é se colocando na ética do sábio que o sociólogo realmente desempenha a sua função “crítica” e que pode prestar um serviço aos atores sociais. Qualquer outra abordagem está fadada à impotência, pois leva o pesquisador a uma posição unilateral. Se fizermos, por exemplo, a sociologia do hospital, que ponto de vista devemos adotar? O dos médicos, das enfermeiras, das auxiliares de enfermagem, dos maqueiros? Cada profissão poderá afirmar o seu “sofrimento” e justificar a sua utilidade social, muitas vezes, criticando, explícita ou implicitamente, as outras. O sociólogo não está presente, nem para defender esse ou aquele interesse de uma categoria, nem para dar razão a um contra outro, mas para entender a natureza dos problemas, a atuação dos atores, como, finalmente, o “social” funciona e se transforma em um desequilíbrio perpétuo. Fazer este trabalho supõe se proteger de uma normatividade invasora na sociologia do trabalho francesa contemporânea.

6. Você se considera um herdeiro de Pierre Naville, qual a importância da obra dele no seu pensamento?

A descoberta, no final da década de 1970, dos trabalhos de Pierre Naville sobre a automação me permitiu sair da rotina em que a literatura me colocou. Eu o conheci pessoalmente em 1981, quando ele participou da minha banca de tese. Eu fiquei em contato regular com ele até a sua morte em 1993. Ele era uma pessoa histórica que me marcou muito. O seu trabalho é abundante e complexo. Eu não pretendo dominá-lo inteiramente. Mas eu acho que ele é um importante autor da sociologia francesa do século XX e continua sendo subestimado. De certa forma, outras dimensões da sua história (a sua participação no movimento surrealista, a sua amizade com Trotsky) obscureceram o seu significado intelectual e ele sofreu disso. Eu contribuí, na década de 1980, para colocar de volta as suas teses sobre a automação em discussão. Em retrospectiva, parece que os seus trabalhos em sociologia do trabalho dos anos 1950-1960 foram muito mais perspicazes do que os dos contemporâneos de Georges Friedmann. Mas ainda há muito a descobrir nos escritos de Pierre Naville.

7. Seus estudos de epistemologia da ciência e das técnicas fornecem um debate importante, original, sobre o conceito de trabalho na confluência de várias ciências, entre Física e Engenharias. Que aportes podemos identificar para uma crítica do conceito de trabalho?

Como eu disse anteriormente, as minhas pesquisas sobre as indústrias de fluxo me levaram a criticar a representação tayloriana do trabalho que a iguala a um tipo de *quantum* de tempos elementares associados a um padrão de fadiga, isto é, uma quantidade de energia. Contudo, eu descobri que o conceito físico de “trabalho” (produto de uma força por uma distância), que antecipa o de energia (o trabalho é, na física moderna, uma das formas de energia), foi cunhado por engenheiros franceses no início do século XIX, em uma perspectiva explicitamente econômica: tratava-se de elaborar um “dinheiro mecânico” para medir de maneira homogênea a atividade de homens, animais ou máquinas (Vatin, 2019).

Essa representação mecânica do trabalho foi reforçada no final do século XIX pelo surgimento da bioenergética, ou seja, a aplicação aos seres vivos da termodinâmica (a ciência da energia). Podemos considerar o homem, como qualquer espécie viva, como um dispositivo energético caracterizado por um “rendimento”: relação entre a energia útil disponível (o trabalho industrial) e a energia total gasta (a fadiga humana). Eu estou simplificando aqui uma questão, claro, mais complexa. No início do século XX, um fisiologista francês

contemporâneo de Taylor: Jules Amar fez a sua tese sobre o “desempenho da máquina humana”. Ele formula em termos científicos a problemática de Taylor. Mas é um impasse, pois como vimos, o produto da atividade humana não pode, em geral, ser medido em termos de energia. A relação entre a energia gasta e a fadiga sentida é complexa (Vatin, 2002).

Finalmente, do ponto de vista fisiológico, o trabalho não se distingue de outras atividades humanas, que também gastam energia. O modelo geral de bioenergia não está errado; ele não nos diz nada sobre a vida de trabalho. No entanto, já é possível encontrar essa conclusão entre os fisiologistas mais perspicazes contemporâneos de Taylor, como Armand Imbert ou Jean-Maurice Lahy. Estes dão prioridade, a uma medida do balanço energético global e à busca de um modelo universalista, de estudos baseados em profissões determinadas. Assim, eles antecipam o que se tornará a ergonomia, fornecendo aos parceiros sociais ferramentas para medir condições concretas de trabalho.

8. Uma questão central no seu pensamento é o conceito de trabalho, há uma tensão com o que se fez em economia e sociologia até agora, e como podemos associar, na sua perspectiva trabalho e valores?

Eu defino o trabalho como uma “atividade de vocação produtiva” (Vatin, 2014). Esta definição não fecha o objeto mas o abre. Trata-se, de fato, saber quais são as atividades consideradas “produtivas”. É, em outras palavras, identificar quais instâncias determinam o caráter produtivo de uma atividade e em quais critérios. É aqui que o tema do valor aparece. É claro que existe uma infinidade de instâncias suscetíveis de decidir o caráter produtivo de uma atividade: o próprio trabalhador que pode se satisfazer ou não do seu trabalho, os seus pares diretos, os representantes instituídos ou não da sua profissão, – a sua hierarquia, – o mercado, direta ou indiretamente etc. Em geral, essas diferentes instâncias coexistem. O valor não é, portanto, inequívoco.

O valor econômico é apenas uma modalidade desse complexo e múltiplo processo de avaliação (Vatin, 2013). Não é ele próprio homogêneo: o trabalhador que recebe um bônus por um “bom” trabalho vê, assim, a sua atividade reconhecida monetariamente pela sua hierarquia; mas também é o caso se ele receber uma promoção que, diferentemente do caso anterior, mudará duradouramente o seu *status* profissional; ele também pode ser recrutado por outra empresa que pagará melhor; para um artesão, por outro lado, o “valor” do trabalho será diretamente comparável ao valor do produto no mercado. Vemos a multiplicidade de temporalidades e instâncias envolvidas, o que refere a uma reflexão mais geral sobre os valores do trabalho (Vatin, 2008).

Um erro comum hoje é privilegiar, como única instância legítima, o ponto de vista do trabalhador isolado no seu próprio trabalho. Representa-se sempre o trabalhador prejudicado por uma organização incapaz de entender o seu trabalho e valorizá-lo. A organização parece ser intrinsecamente contraproducente. Isso é ignorar a natureza coletiva da produção. Para dar um exemplo simples de uma estrutura taylorista, não é necessariamente bom para um trabalhador aumentar a sua produção além de um certo limiar, se o ritmo não puder ser seguido a jusante. A organização não se apresenta com um sistema inequívoco de valores. Para dar um exemplo canônico da sociologia das organizações, existe uma tensão “normal” entre o departamento de fabricação, que deseja honrar os seus pedidos a todo custo, e o departamento de manutenção, que deseja poupar o material produtivo. Em um caso como esse, não há, de um lado, pessoas que estariam do lado da economia, do capital e, por outro lado, pessoas que estariam do lado do trabalho, do valor profissional. Cada um defende uma norma que é do interesse da empresa. É por isso que eu compartilho a ideia de Yves Schwartz do trabalho como um permanente “debate de normas” entre atores que são todos parcialmente míopes, mas nunca totalmente cegos.

Ao contrário do que se possa pensar, a abordagem econômica não esmaga essas normas sob o rolo compressor do dinheiro. O dinheiro é um objeto lábil que se molda a múltiplas configurações. Isto é o interesse da análise contábil. É precisamente porque o dinheiro tem um caráter de universalidade e fungibilidade (“equivalente geral”, dizia Marx) que ele abre o espaço de cálculo. Mas não devemos nos deixar enganar pela aparente positividade dos dados monetários. Eles são o produto de escolhas que expressam valores. Considere, por exemplo, a taxa de depreciação: esse parâmetro expressa a antecipação da duração de uma peça de equipamento. Não é uma quantidade “positiva” (que só pode ser retroativa); é a expressão de uma escolha estratégica. Em outras palavras, as medidas devem sempre ser rastreadas até os valores que as sustentam, sejam elas monetárias ou não.

9. Seus trabalhos recentes trazem contribuições para a História da Arte. Fale um pouco sobre ele e qual a importância das telas de Reynold Arnould neste sentido?

Com Gwenaële Rot, descobrimos em 2015 o pintor Reynold Arnould (1919-1980) que fez em 1959 uma grande exposição intitulada “Forças e ritmos da indústria” no Museu de Artes Decorativas, localizado no Palácio do Louvre, em Paris. Esse pintor original foi um pouco esquecido. Ele iniciou uma brilhante carreira após a guerra, inclusive internacionalmente (ele fazia parte da

delegação francesa na Bienal de São Paulo em 1951 e 1955). Mas o seu trabalho como pintor foi então um tanto ofuscado pelo seu papel institucional. Ele era próximo do grande ministro da Cultura André Malraux, dirigiu o museu de Le Havre, o primeiro museu moderno da França projetado para esta cidade destruída pelos bombardeios de 1944, e foi de 1965 até a sua morte, diretor de uma grande Instituição museológica de Paris: as Galerias Nacionais do Grand Palais.

Se nos interessamos por esse pintor, é porque a exposição que ele fez em 1959, apoiada por doze grandes empresas, constitui um verdadeiro retrato da grande indústria francesa da época e que está em ressonância com as pesquisas da sociologia do trabalho na mesma época. Em particular, há uma surpreendente semelhança entre os quadros de Reynold Arnould e as pesquisas contemporâneas de Pierre Naville sobre a automação. Eles vão, frequentemente, aos mesmos locais e procuram cada um ao seu modo, representar a indústria moderna, aquela em que o trabalhador se torna o regulador de um fluxo contínuo de matéria. Curiosamente, esse projeto encontra dificuldades semelhantes no campo da sociologia como naquele da pintura. Vimos que as concepções de Naville levaram a renunciar às representações tradicionais do trabalho. Para o pintor, é também uma questão de ir além das representações tradicionais operárias do esforço do trabalhador como as das paisagens industriais. Arnould quer fazer com que o olhar penetre no coração da produção, na transformação íntima da matéria. As instalações estão presentes, mas em movimento, de acordo com uma estética emprestada da tradição futurista; os homens também, mas como pequenas silhuetas nos interstícios das máquinas. Reynold Arnould é, portanto, um pintor da automação.

O trabalho que realizamos sobre esse pintor também nos levou a retomar toda a sua biografia e estabelecer por meio do seu caso uma história social da arte no século XX, período em que procuramos democratizar a arte fazendo-a entrar nos lugares públicos e até nas fábricas (Rot e Vatin, 2019). Este é um caneteiro de pesquisa que estamos buscando.

10. Podemos ter “*Esperance-monde*”?

Não é que “podemos” é que “devemos”. O filósofo marxista Ernst Bloch formulou o “princípio da esperança”. Ele ressalta que existem apenas duas maneiras de antecipar o futuro: medo ou esperança. O medo leva ao niilismo, a menos que seja apenas retórica: “Eu prevejo o pior, mas é para permitir que você o evite”. Paradoxalmente, então, a esperança é sempre pregada... Eu penso, no entanto, que essa retórica é muitas vezes perigosa, pois ela favorece os instintos mórbidos dos amantes do caos.

Um ditado francês afirma: “Enquanto houver vida, há esperança”. Isso é verdade tanto para as sociedades quanto para os indivíduos. Afirmar o princípio-esperança não é negar os múltiplos riscos que pesam sobre as nossas sociedades (começando pelos riscos ecológicos), é apostar na vida, porque nada mais faz sentido. As ciências sociais têm a sua responsabilidade nessa área. Elas só interessam se puderem estabelecer as condições de um melhor mundo para a humanidade (a sociologia “não valeria uma hora de dor se tivesse apenas um interesse especulativo” escreveu Durkheim). Isso não significa que a sociologia deve ser normativa. Eu já insisti bastante. Mas ela deve assumir o ponto de vista da vida, ou seja, da mudança permanente das sociedades que ela deve acompanhar e não julgar.

Referências

- ROT, Gwenaële e VATIN, François. *Reynold Arnould. La poétique de l'industrie*. Paris, Presses universitaires de Nanterre, 2019.
- ROT, Gwenaële e VATIN, François. *Au fil du flux. Le travail de surveillance-contrôle dans l'industrie chimique et nucléaire*. Paris, Presses de l'école des Mines, 2017.
- STEINER, Philippe e VATIN, François (dir.), *Traité de sociologie économique*, Paris, Puf, 2013 (2009).
- VATIN, François. O Trabalho - Economia e Física - 1780|1830. *Revista ABCM*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, 2017, pp. 25-38.
- _____. Le travail. Economie et physique (1780-1830). Paris, Puf, 1993. Tradução portuguesa. In: VATIN, François. *Trabalho e suas medidas: física, economia e sociedade*, Mercado de Letras, Campinas, 2019.
- _____. Le travail, sciences et société. Essais d'épistémologie et de sociologie du travail. Bruxelles, éditions de l'université de Bruxelles, 1999. Tradução portuguesa. In: VATIN, François. *Epistemologia e Sociologia do Trabalho*. Instituto Piaget, Lisbonne, 2002.
- _____. *Le travail. Activité productive et ordre social*. Paris, Presses universitaires de Nanterre, 2014.
- _____. (dir.), *Evaluer et valoriser. Une sociologie économique de la mesure*. Toulouse, Presses universitaires de Toulouse, 2009 et 2013.
- _____. *Le travail et ses valeurs*. Paris, Albin Michel, 2008.
- _____. *La fluidité industrielle. Essai sur la théorie de la production et le devenir du travail*. Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987. Préface de Pierre Naville.
- _____. *L'industrie du lait. Essai d'histoire économique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- _____. *Le lait et la raison marchande. Essais de sociologie économique*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996.

Recebido em: 12/02/2020

Aprovado em: 11/03/2020

Como citar esta entrevista:

COSTA, Luciano Rodrigues e CUNHA, Daisy Moreira. Por uma sociologia da atividade do trabalho. Entrevista com François Vatin. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1503-1516.

Diretrizes para Autores

A Revista Contemporânea publica artigos em português, inglês, espanhol e francês.

Normas para o envio de originais:

Para a submissão de textos, é exigida dos autores a titulação mínima de mestre. Fomentamos publicações de interesse acadêmico e social, redigidas de forma coerente, objetiva, gramaticalmente adequada, e que apresente consistência teórico-metodológica e argumentativa.

A submissão de um artigo a *Contemporânea* implica que o mesmo não tenha sido publicado total ou parcialmente como parte de livros ou em revistas e que não tenha sido enviado simultaneamente a outro periódico. Manuscritos publicados em anais de eventos científicos são considerados inéditos: nesses casos, os autores devem informar em nota de rodapé os dados completos dos anais do evento no qual o trabalho foi apresentado.

Todos os trabalhos devem ser inéditos, mas são publicadas traduções de textos teóricos relevantes, a partir da seleção e indicação do Comitê Editorial.

O conteúdo das obras assinadas é de responsabilidade exclusiva dos autores, assim como a seleção dos descritores (palavras-chave).

Artigos – em arquivo Word, com no máximo 25 páginas em letra Times New Roman 12, espaço 1,5, acompanhados de resumo (no máximo sete linhas) palavras-chave (no máximo cinco) e título, em português, inglês e espanhol; Os títulos de livros e revistas mencionados no corpo do texto devem vir em itálico, assim como as palavras estrangeiras e eventuais ênfases do/a autor/a.

Resenhas – Serão aceitas resenhas de livros publicados no Brasil e no exterior, no máximo, há três anos.

Os textos deverão vir com uma folha de rosto, informando: nome do/a autor/a, filiação institucional, telefone e email. O nome do/a autor/a não deverá constar no corpo do texto, garantindo o anonimato do processo de avaliação e seleção. Em casos de textos com imagens e/ou figuras devem ser enviadas em formatos jpeg. A responsabilidade pelos direitos autorais de reprodução ficará a cargo do/a autor/a.

Dossiês - A organização dos Dossiês se inicia com o Comitê Editorial definindo a temática a ser abordada na sessão Dossiê e o convite de um/a pesquisador(a)/professor(a) responsável por coordená-la. Dessa maneira, a partir das normas gerais para a sessão Dossiê – número de cinco artigos no mínimo e seis no máximo, todos originais, avaliados por pares - o coordenador tem liberdade para definir sua composição e redigir a apresentação.

Apresentação da Filiação Institucional - Na folha de rosto, o/a autor/a deverá informar seu vínculo institucional seguindo o modelo da revista: nome da universidade ou instituto de pesquisa por extenso e, entre parêntesis, sua sigla, traço, cidade da instituição, país, e-mail. Exemplo: Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) - São Carlos - Brasil - xxxxx@ufscar.br - ORCID:

Indicação do Financiamento da Pesquisa - Caso se trate de resultado de pesquisa financiada adicionar curta nota de rodapé - a partir do título - indicando o financiamento segundo as regras do/a financiador/a.

Citações – As citações, preferencialmente, deverão estar na língua em que o artigo foi escrito. Se houver necessidade de colocar a citação na língua original, ela deve vir como nota de rodapé.

Notas de Rodapé - Numeradas consecutivamente ao final de cada página, incluindo apenas comentários. Os/as autores/as devem ser destacados no corpo do texto, seguindo a seguinte orientação: sobrenome do autor, ano da obra, dois pontos, página (Butler, 2003: 25). Obras publicadas no mesmo ano devem ser diferenciadas pelas letras do alfabeto (1988a – 1988b).

Referências Bibliográficas - As referências bibliográficas devem ser citadas ao final do artigo (resenha, documento, entrevista), obedecendo os seguintes critérios:

LIVRO – sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [BECKER, Howard. *Outsiders- Estudos de Sociologia do Desvio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008 (1963)].

CAPÍTULO DE LIVRO – sobrenome do autor, nome do autor. Título do capítulo (sem aspas). In: sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. (Orgs.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Editora UNESP, 1999, pp. 503-552.]

ARTIGOS EM REVISTAS – sobrenome do autor, nome do autor. Título do artigo (sem aspas). Nome da revista (itálico). Local de publicação, volume (v.), número (n.) ano, páginas. [SILVA, Maria Aparecida de Moraes. A cultura na esteira do tempo. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v. 15, n. 3, Julho 2001, pp. 102-112.]

DISSERTAÇÃO E TESES – sobrenome do autor, nome do autor. Título da dissertação ou tese (sem itálico). Disciplina, Universidade, data. [BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. A Pedagogia do Sexo em O Ateneu: o dispositivo de sexualidade no internato da “fina flor da mocidade brasileira”. Dissertação de mestrado, Sociologia, UFSCar, 2009.]

E-mail da Revista para Envio de Originais: revcontemporanea@gmail.com
Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar está online, no sistema Open Journal, no endereço: www.contemporanea.ufscar.br

Processo de Avaliação pelos Pares

Os trabalhos são apreciados pelo Comitê Editorial, que avalia a titulação mínima dos autores; a adequação textual dos trabalhos; a originalidade e o enquadramento dos mesmos no foco e escopo da revista. Após esse primeiro processo, o Comitê Editorial encaminha as peças para dois consultores *ad hoc* no sistema de avaliação dupla cega. No caso de concordância entre os consultores, os pareceres - que podem aceitar o artigo, recusar o artigo ou propor mudanças - são encaminhados pelo Comitê Editorial ao autor. Quando há pareceres contraditórios entre estes consultores, o desempate resulta da submissão do artigo a um/a novo/a parecerista.

Conforme a legislação brasileira - Lei nº 9.610/1998 - não será aceita qualquer forma de plágio. Em caso de denúncia de plágio, o comitê editorial usará um programa específico para detectar o plágio - software CopySpider – (<https://copyspider.com.br/main/pt-br>) . Se confirmado, o artigo será retirado da revista.

O tempo estimado para uma decisão final é de 3 meses no caso de artigos que sejam rejeitados na avaliação pelo Comitê Editorial (que avalia aspectos formais, assim como a adesão do artigo ao escopo da revista). Para os artigos enviados para pareceristas *ad hoc*, o tempo médio entre a submissão e a decisão final é de 10 meses. A revista recebe um número cada vez maior de submissões e desde início de 2020 tem se esforçado para reduzir o tempo de avaliação dos artigos.

Versão eletrônica disponível em www.contemporanea.ufscar.br

Revisão:

Tamires Bonani

Diagramação:

Casa de Ideias
www.casadeideias.art.br

Projeto Gráfico e Capa:

Diagrama Editorial
www.diagramaeditorial.com.br

