

CAUÊ GOMES FLOR



A “Porta do Não Retorno” na Mansão dos Escravos na Gorée Ilha no Senegal

**DIÁSPORA AFRICANA:**  
POR UMA CRÍTICA TRANSNACIONAL DA POLÍTICA CULTURAL NEGRA

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
“JULIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS: CAMPUS DE MARÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA SOCIAIS**

**CAUÊ GOMES FLOR**

**DIÁSPORA AFRICANA: POR UMA CRÍTICA TRANSNACIONAL DA POLÍTICA  
CULTURAL NEGRA.**

Tese de Doutorado apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer

**Marília-SP  
2020**

**CERTIFICADO DE APROVAÇÃO**

TÍTULO DA TESE: DIÁSPORA AFRICANA: POR UMA CRÍTICA TRANSNACIONAL DA POLÍTICA CULTURAL NEGRA

**AUTOR: CAUÊ GOMES FLOR**

**ORIENTADOR: ANDREAS HOFBAUER**

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em CIÊNCIAS SOCIAIS, pela Comissão Examinadora:

Prof(a). Dr(a). ANDREAS HOFBAUER (Participação Virtual)  
Departamento de Sociologia e Antropologia / Unesp, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Prof(a). Dr(a). VALTER ROBERTO SILVÉRIO (Participação Virtual)  
Departamento de Ciências Sociais / Universidade Federal de São Carlos

Prof(a). Dr(a). DEIVISON MENDES FAUSTINO (Participação Virtual)  
Universidade Federal de São Paulo, Baixada Santista

Prof(a). Dr(a). KEISHA-KHAN Y. PERRY (Participação Virtual)  
Africana Studies / Brown University, Estados Unidos

Prof(a). Dr(a). LUIS ANTONIO FRANCISCO DE SOUZA (Participação Virtual)  
Departamento de Sociologia e Antropologia / Unesp, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Marília, 15 de outubro de 2020

A handwritten signature in black ink, appearing to read "M. Del Rio", is positioned above the printed name and title of the coordinator.

Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Rio  
Coordenador do PPG em Ciências Sociais

|       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| F632d | <p>Flor, Cauê Gomes</p> <p>Diáspora Africana : por uma critica transnacional da política cultural negra / Cauê Gomes Flor. -- Marília, 2020 424 p.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília</p> <p>Orientador: Andreas Hofbauer</p> <p>1. Diáspora Africana. 2. Racialização. 3. Cultura. 4. Identidade Negra. 5. Política Cultural Negra. I. Título.</p> |
|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

## RESUMO

Nos últimos vinte anos, observamos transformações substanciais tanto no lugar que é 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. Essas transformações trilham um caminho que reflete um novo olhar sobre a presença desses povos e culturas, muitas vezes, informado e influenciado por um conceito que tem ganhado destaque nas discussões tanto no mundo acadêmico quanto no da militância: a diáspora africana. O objetivo principal desta pesquisa é analisar, sob uma perspectiva construtivista, o impacto dos potenciais deslocamentos teóricos, epistemológicos e discursivos que a noção de diáspora africana produz no debate sobre a questão racial no Brasil. Propõe-se, nesse sentido, um estudo construtivo entre o *Department of African and African American Studies*, da *Harvard University* (notadamente o *WEB Du Bois Research Institute*) e o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. O objetivo específico é o de analisar construtivamente as produções/publicações em periódicos dos respectivos núcleos, procurando observar as semelhanças e diferenças na forma pela qual esses departamentos e núcleos concebem a presença e a influência africanas em suas respectivas sociedades nacionais. Tal pesquisa visa, portanto, investigar de que maneira emerge e se articula, teórica e discursivamente, a noção de diáspora africana nas diversas produções e atuações dessas instituições.

**Palavras-chave:** Diáspora Africana, Racialização, Cultura, Identidade Negra, Política Cultural Negra

## Abstract

In the last twenty years, we have seen substantial transformations both in the place that is attributed to peoples, cultures and traditions of African origin in the formation of Brazilian society, and in the way in which national identity is addressed in the debates and discussions dedicated to the investigation of race relations in contemporary times. These transformations follow a path that reflects a new perspective on the presence of these peoples and cultures, often informed and influenced by a concept that has gained prominence in discussions both in the academic and in the militancy world: the African Diaspora. The main objective of this research is to analyze, under a constructivist perspective, the impact of potential theoretical, epistemological and discursive shifts that the notion of African diaspora produces in the debate on the racial issue in Brazil. It is proposed, In this sense, a constructive study is proposed between the Department of African and African-American Studies at Harvard University (notably the WEB Du Bois Research Institute) and the Center for Afro-Brazilian Studies at the Federal University of São Carlos. The specific objective is to constructively analyze how productions / publications in journals of the specific nuclei, seeking to observe similarities and differences in the shape by these departments and nuclei conceived of the African presence and influence in their national societies. Such research aims, therefore, to investigate how to emerge and articulate, theoretically and discursively, the notion of African diaspora in the various productions and actions of these institutions.

**Keywords:** African Diaspora, Racialization, Culture, Black Identity, Black Cultural Policy

À Luana, pela Lealdade, Apoio e Amor Incondicional.  
À Iana, pela Esperança

À Caroline Flor, Edvania Gomes e a José Flor.

Fizemos do Atlântico um detalhe Quântico.

*In Memoriam de*

Tabáta Amaral

Evaldo dos Santos

João Pedro Mattos Pinto

Miguel Otávio

e de todos aqueles que foram massacrados pela Negação de sua Humanidade



## Agradecimentos

Não se trata de um romance, onde tudo o mais está centrado na figura do protagonista, mas de uma narrativa. Trata-se de uma história que é, necessariamente, compartilhada.

Quando a gira girou...

A sorte desapareceu, o céu de repente anuviou, o vento agitou as ondas do mar e o que o temporal levou foi tudo que deu pra guardar. Mas, na hora que a gente menos espera no fim do túnel aparece uma luz. A luz de uma amizade sincera para ajudar carregar nossa cruz. A sua mão me tirou do abismo e seu axé evitou o meu fim, e eu não teria chegado sozinho a lugar nenhum se não fosse você. Andreas, orientador em meio a isto tudo, a você digo: quem tem um Amigo tem tudo.

Ao José Ricardo Marques dos Santos (Dom) agradeço pela amizade e pela intensa troca intelectual ao longo de toda a tese. A Alexandro Eleotério, amigo das lutas intestinais mais severas e das plenas realizações ontológicas.

Obrigado Raquel Kritsch

Ao Gersinho e Marcelo, com quem divide a vida em Marília

Agradeço a Érica Kawakami a nossa amizade ainda via longe.

Agradeço aos Amigos do Grupo GEA: Talita Roin, Sabrina Del Sorto, Fabiana Silva, Adriano Aquino.

Agradeço a Edilza Sotero pelo apoio

Digo Obrigado ao Department of Africana Studies da Brown University. Em especial quero agradecer a Professora Keisha-Khan Perry por me receber e me ensinar tanto nesse momento sem igual da minha formação.

Agradeço aos Amigos do Grupo de Estudos da Diáspora na UFSCar na especial figura de Carol do Anjos.

Obrigado aos Professor@s do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp de Marília, especialmente: Edemir de Carvalho, Maria Valéria Barbosa, Antônio Braga, Luís Antônio Francisco de Souza, Jose Geraldo Poker, Cristina Rubim e a Sergio Augusto Domingues (Crao – *in memorian*).

Agradeço as amigas com quem compartilhei muito das radicais transformações desse momento na Brown Univeristy: Ana Carolina (pelo encorajamento) a Julia Abdala (pelo incentivo) e Ana Cesaltina.

Obrigado Ramon pelo Carinho.

Agradeço a Teófilo Reis pela acolhida e o corre junto em Nova Iorque e na Harvard University.

Agradeço a Professor e Amigo Deivison Mendes Faustino por participar de muitos momentos da minha formação e, agora, como membro dessa rito de passagem.

Obrigado Professor Valter Roberto Silvério por ter inculcado em mim a necessidade do estudo do conceito de diáspora africana e pela continua orientação desde o Mestrado.

Agradeço a Professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva

Agradeço a Professora Ana Juvenal da Cruz

Agradeço a Professora Tatiane Cosentino Rodrigues.

Agradeço a Thiago Abrahão que durante todos os anos desse trabalho prestou-se a revisar os meus textos.

Agradeço com muita satisfação a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP – 2016/16742-4), cuja a bolsa foi imprescindível para realização dessa pesquisa.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Introdução - A opção pelo deslocamento .....</b>                                                                               | <b>13</b>  |
| <b>PARTE I. ATRAVÉS DO ATLÂNTICO: A GENEALOGIA E OS MODELOS DE DIÁSPORA AFRICANA.....</b>                                         | <b>34</b>  |
| <b>Nota etimológica e a semântica da palavra diáspora: uma controvérsia.....</b>                                                  | <b>36</b>  |
| <b>Capítulo 1. A noção de “diáspora africana”: entre a filiação genealógica e o pensamento secular.....</b>                       | <b>40</b>  |
| Os filhos de Ham e a nação: retornemos a África? .....                                                                            | 41         |
| Du Bois e a dupla consciência: entre a África e a América .....                                                                   | 57         |
| <b>Capítulo 2. Os anos 60’s e 70’s: o conceito de diáspora africana .....</b>                                                     | <b>64</b>  |
| Os negros do Novo Mundo: a África, os africanismos e o conceito de cultura(s).....                                                | 65         |
| Uma abordagem africana: os <i>African area studies</i> , os <i>Black Studies</i> e o conceito de diáspora africana .....          | 74         |
| A consolidação da abordagem africana: o conceito de diáspora africana e o seu primeiro modelo.....                                | 84         |
| <b>Capítulo 3. O modelo descentrado de diáspora africana.....</b>                                                                 | <b>94</b>  |
| Diferença, <i>différance</i> : o pensamento da disseminação .....                                                                 | 96         |
| O rizoma e o arquipélago .....                                                                                                    | 105        |
| A racialização, a dissemi(nação) e a diáspora africana .....                                                                      | 109        |
| <b>PARTE II - NEAB-UFSCAR E W. E. B. DU BOIS RESEARCH INSTITUTE: NOTAS SOBRE REPRESENTAÇÃO, IDENTIDADE E (DISSEMI)NAÇÃO .....</b> | <b>141</b> |
| <b>Capítulo 4. Neab-ufscar: da desigualdade a diferença .....</b>                                                                 | <b>145</b> |
| O Neab-UFSCar: entre raízes e rotas .....                                                                                         | 154        |
| <i>Precedentes e a tomada da luta por representação .....</i>                                                                     | <i>156</i> |
| <i>1974: da filiação genealógica e a reivindicação de um sujeito negro .....</i>                                                  | <i>173</i> |
| <i>A institucionalização e a emergência da noção de diáspora africana .....</i>                                                   | <i>187</i> |
| <i>Transnacionalização: a (re)modelação da relação com o significante África.....</i>                                             | <i>201</i> |

|                                                                                                                                                                          |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Um deslocamento implícito: articulação, racialização e o cânone sociológico .....                                                                                        | 229        |
| Historicismo ontológico e as ciladas do universalismo: pela <i>diferença</i> .....                                                                                       | 258        |
| O educar-se para relações étnico-raciais e as africanidades.....                                                                                                         | 275        |
| <b>Capítulo 5. W. E. B. Du Bois Research Institute: da diferença ao cânone .....</b>                                                                                     | <b>300</b> |
| African and African-American Studies Department, W. E. B. Du Bois Research Institute e a Harvard University .....                                                        | 305        |
| O(a) negro(a) como sujeito signifiante.....                                                                                                                              | 318        |
| Cânones, a literatura afro-americana e a (dissemi)Nação .....                                                                                                            | 335        |
| Raça: um erro moral.....                                                                                                                                                 | 353        |
| Não sem controvérsias: identidade negro/africana, multiculturalismo e cosmopolitismo.....                                                                                | 365        |
| <b>Notas Finais - Entre e através de linhas de intensidade: o conceito de diáspora africana e o debate sobre a presença negra/africana no Brasil contemporâneo .....</b> | <b>392</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA E ENTREVISTAS .....</b>                                                                                                                                  | <b>400</b> |

## **Introdução - A opção pelo deslocamento**

Não há muito tempo me dei conta de que esta tese começou em razão do Professor Milton Santos. Questionado — durante documentário *Encontro com Milton Santos: o mundo visto do lado de cá*, acerca do seu último livro que veio a publicar, chamado *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal* (2002), pouco meses antes de sua despedida no ano de 2001 — do porquê havia optado por seguir aquela carreira, o maior geógrafo brasileiro respondeu: “Acho que foi a *opção pelo movimento*. O fato de eu ter, quando garoto, me impressionado com as populações que mudavam de lugar, que se transportavam de um lugar para outro, acho que talvez isso tenha me dado uma dimensão da disciplina”. A Milton, gostaria de dizer que essa tese é antes uma opção pelo movimento, ou, melhor, pelo deslocamento (em diversos graus e sentidos) e, sem ele, esta pesquisa nem ao menos viria a existir.

Impactado, desde então, por Milton Santos, o primeiro intelectual negro que conheci e o *único* que me foi apresentado no conjunto da grade curricular regular (o núcleo comum) do curso de graduação em Ciências Sociais da UNESP de Marília-SP, onde hoje concluo esta tese, me imbuí do interesse em investigar aquilo que o geógrafo chamou, genericamente, de impactos culturais da globalização (SANTOS, 2002). Assim, ainda na graduação, iniciei uma pesquisa com um conjunto específico de interlocutores: *os estudantes angolanos* que residiam na instituição/cidade Centro Universitário de Lins (UNILINS), no interior de São Paulo. Entre 2008 e 2013, a cidade de Lins (interior de São Paulo) recebeu, proporcionalmente, o maior fluxo de africanos do interior paulista. Lá, residiram e estudaram na UNILINS um fluxo contínuo de 140 africanos e africanas naturais dos mais diversos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop): Angola, Cabo Verde, São Tomé & Príncipe, Moçambique e Guiné-Bissau. No entanto, eram preponderantes os jovens remanescentes de Angola, cerca de 120, sendo os únicos que se enunciavam enquanto comunidade angolana. Ao verbificar esse discurso, os estudantes africanos agenciavam e manobravam um conjunto de representações, afirmavam diferenças e promoviam processos de identificação. Em síntese, o objeto principal da reflexão teórica desta pesquisa foi o de analisar os marcadores sociais de diferença (TOMAZ, 2003) utilizados pelos estudantes angolanos que residiam na cidade de Lins-SP. Foram essas diferenças que me ajudaram a entender melhor as suas narrativas sobre as tensões e as dificuldades que vivenciavam no contexto brasileiro, mas também a maneira

como, neste contexto de deslocamento e dispersão, eles construíram e reconstruíram as suas identidades culturais.

As, sobretudo, leituras dos textos de referência e o efeito etnográfico de um dado acontecimento em campo tornaram essa experiência algo que jamais deixaria de me cativar. Ao questionar um estudante angolano (um “jovem negro como eu”) acerca de como ele pensava a sua identidade negra depois de sua vinda para o Brasil, o mesmo, despretensiosamente, respondeu: **“Não sei, eu não sou Negro, esse foi um nome que vocês deram para Nós”** (Bernardo, Marília-SP, 2009). Afetado desde então por essa locução, a identidade negra tornou-se para mim uma problemática irresoluta (e penso que é bom que permaneça assim), academicamente e pessoalmente. *Ser Negro* não é para mim algo natural, aliás, não há nada de natural em qualquer *nomeação*, sobretudo naquelas inscritas a partir de relações de poder e conhecimento. Penso que desde o momento em que escutei essa frase, as pesquisas que persegui, os referenciais teóricos que estudei com mais afinco, enfim, o projeto intelectual que desempenhei tenta, em última análise, tornar tão mais inteligível quanto possível a radicalidade dessa breve afirmação.

Há na frase do jovem um ruído profundo. Problemas de raça? A meu juízo, sim. Refere-se ao princípio de um posicionamento político e, em um sentido mais desafiador, também epistemológico. Mas, sobretudo, é a exigência do reconhecimento de sua atividade negadora. Dito de outro modo, “Eu não sou negro. Negro é um nome que vocês deram para nós” diz respeito a um posicionamento ontológico relativo à ação de má-fé, ao drama da cena colonial compelida sorrateiramente a ele por minha indagação. Ao questioná-lo sobre uma suposta identidade negra, justamente em função da cor de sua pele, recolocava violentamente a relação colonial e, portanto, a negrura, o aprisionamento e a castração de sua diferença como horizonte ontológico. Ao passo que o jovem responde: “Eu não sou Negro, sou sujeito”.

Como estudante, este trabalho é em parte reativo. Reação à atribuição adscrita da negrura, histórica e cotidianamente, aos povos de origem africana em sua experiência coletiva. Pois, a despeito de ser um caso muito específico, reivindico a sua generalidade a partir de Fanon (2008), pois o autor não fala apenas do caso do homem negro no Fort de France (na Martinica), mas em “A experiência vivida do negro” (*The fact of blackness*) escreve sobre a historicidade do homem negro, sobre a temporalidade da modernidade dentro da qual aquilo que é considerado “humano” é permitido.

Fanon (2008 [1952]) denuncia essa temporalidade a partir de sua percepção do caráter tardio do homem negro — que chegou muito tarde ao mundo, tarde demais. Sempre haverá um mundo — branco — entre vocês e nós... (FANON, 2008, p. 113). A expropriação, a razia,

o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos condicionam essa pilhagem” (FANON, 1970 [1956], p. 37). A negação da humanidade do Homem Negro se dá através de uma doutrina da hierarquia cultural, que não é mais do que uma modalidade de hierarquização sistematizada e prosseguida de maneira implacável com o objetivo de destruição dos seus sistemas de referência (racismo cultural) (FANON, 1970 [1956], p. 38). Impõe-se um novo conjunto, um outro sistema de referência, com todo o peso de canhões e de saberes, condição que não apenas torna a questão da ontologia problemática à identidade negra, mas de certa forma impossível para a própria compreensão da humanidade em um mundo marcado pela modernidade e pela relação colonial (BHABHA, 2013, p. 374). Fanon (2008), assim, opõe-se àquela ontologia do mundo branco, precisamente: “Eu não sou negro”. A negação da negação da negrura significa também um sim. Isto é, esta pesquisa também tem o caráter propositivo. Ao demonstrar a liminaridade da ontologia do homem branco, destroem-se também as formas pelas quais se pensa a historicidade do humano. E neste processo o “homem negro” se recusa a ser o passado do qual o homem branco é o futuro. Abre-se outro tempo. Põe-se em movimento a possibilidade de introduzir o novo na existência (FANON, 2008, p. 119).

Perante essa expansão do significado da liberdade e da possibilidade de *existir*, é necessário pensar primeiramente que se trata de um processo, que em sua particularidade e seu desdobramento não seguiu, necessariamente, uma metáfora de transformação tradicional, ou seja, esse movimento não se deu a partir de uma ruptura revolucionária. É certo que o momento paradigmático de cisão é fundamental. No entanto, como Hall (2011, p. 219) sugere, talvez não seja mais profícuo pensar a transformação a partir da noção de “ruptura”, mas de “deslocamentos”. Em especial, aqueles capazes de deslocar disposições de poder. É possível perceber esse deslocamento a partir da correlação entre, por um lado, determinados marcos históricos ligados à história dos povos de origem africana: a escravidão, o movimento por direitos civis, as lutas de libertação nacional em África e, por fim, a migração voluntária de africanos nos anos de 1980. E, por outro, o fluxo e as mudanças das categorias utilizadas pelos africanos e seus descendentes, em sua dispersão e experiência coletiva, como signos de identidade (para citar alguns exemplos): escravo, preto, negro e afro. Cada uma dessas inflexões históricas desloca e, ao mesmo tempo, (re)posiciona a compreensão da natureza do pertencimento, condição e presença dos povos, das tradições e das culturas que se estabeleceram (voluntaria e involuntariamente).

No caso do Brasil, desde as primeiras publicações do Projeto UNESCO (MAIO, 1999), protagonizadas, na década de 1950, por Florestan Fernandes, Roger Bastide e Virgínia

Bicudo<sup>1</sup>, o ideário de nação brasileira, elaborado por Gilberto Freyre (2008), propagado pelo Estado Novo (1937-1945) e em vigor até o final da ditadura militar (1964-1985), vem sendo 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).

Todavia, a mudança do contexto social e de posturas políticas das duas últimas décadas, incluindo a ascensão de novas ideias paradigmáticas a respeito das diferenças humanas, como o multiculturalismo<sup>2</sup>, tem repercutido significativamente na reformulação de tal modelo de identidade e de cultura. Esse fenômeno vem causando transformações profundas no debate sobre a questão racial e sobre o lugar que os povos de origem africana ocupam atualmente na sociedade brasileira (TRINIDAD; SILVÉRIO, 2012; SILVÉRIO, 2015). Segundo alguns estudiosos, como o teórico cultural Stuart Hall (2006) e o antropólogo Thomas Eriksen (2004), o fenômeno que vem sendo chamado de globalização, que tem funcionado como uma força ao mesmo tempo fragmentária e homogeneizadora, deve ser reconhecido como um importante fator para a emergência e (re)definição de novos padrões de identidade, cultura e pertencimento. Desse modo, embora aparentemente contraditória, a globalização tem contribuído não apenas para induzir processos de hibridismo e cosmopolitismo, mas também para criar e/ou fortalecer laços entre grupos separados uns dos outros por processos históricos desagregadores. Além disso, de acordo com Hall (2006) e Gilroy (2007), a identidade cultural tem sido cada vez mais articulada no interior dos Estados Nacionais como um veículo para o estabelecimento de políticas, de direitos culturais e de questionamento das narrativas de formação das sociedades nacionais, na maioria das vezes descritas como homogêneas, cultural e racialmente.

Segundo Costa (2006), foi 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 os

---

<sup>1</sup> Embora não amplamente citado, mas também de competência do Projeto UNESCO, *Estudo de atitudes raciais*

<sup>2</sup> Ver: HONNET, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.



efeitos dessas novas formas de identidade, cultura e agenda política, induzidas pela globalização, 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, p. 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 Brasileira (LDB), em decorrência da Lei nº 10.639/03 e seu desdobramento prático, presente nas Diretrizes Nacionais Curriculares para a Educação das Relações Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2003, 2004; SILVÉRIO; 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 (MUNANGA, 2006; SEGATO, 2005), somam-se importantes mudanças no interior do movimento negro, tais como a profissionalização acadêmica dos militantes<sup>3</sup> (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). Para alguns estudiosos, como Costa (2006) e Silvério (2015), 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 (2014; 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, p. 40).

Guardadas as devidas proporções entre as diferentes abordagens e campos disciplinares, pode-se afirmar que existe entre intelectuais, como os sociólogos Sergio Costa

---

<sup>3</sup> Exemplos candentes desse processo, durante as décadas de 1990 e 2000, foram os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB's), disseminados em todas as regiões do país.

(2005, 2006), Valter R. Silvério<sup>4</sup> (2015) e o antropólogo Kabengele Munanga<sup>5</sup> (2012), 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 e se tornando cada vez mais aparente. E 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, pelo menos no discurso de alguns cientistas e militantes.

A noção de *diáspora africana* é cada vez mais recorrente nos trabalhos acadêmicos preocupados em analisar as relações raciais no Brasil contemporâneo, por exemplo o trabalho de Pinho (2004) — *As reinvenções da África na Bahia* —, porém raramente é explicitado o modelo ou a perspectiva de diáspora africana que está sendo articulada nessas investigações. Podemos dizer que, desde o final dos anos 1980 e o início dos anos 1990, passamos a observar uma maior recorrência do termo no vocabulário da teoria social. Dentro dos currículos universitários, o eventual elogio a temas como “identidade e diferença”, efeito do atual contexto globalizado, tem proporcionado um terreno fértil para a valorização do conceito de “diáspora” (TÖLÖLYAN, 2012, p. 7). Ademais, o entendimento da crescente necessidade de categorias mais adequadas para descrever as substanciais mudanças causadas pelas novas tecnologias de comunicação e pelas massivas migrações em um mundo cada vez mais globalizado (COHEN, 2008; DUFOIX, 2011) vem contribuindo para a disseminação desse conceito. Diáspora passou, portanto, a ser utilizada para qualificar a condição social e a experiência cultural de expatriados, exiliados, da “fuga de cérebros”, de refugiados políticos ou imigrantes (COHEN, 2008; DUFOIX, 2011).

Recorrentemente, cita-se como ponto de partida para o estudo do conceito de diáspora o ensaio de William Safran, intitulado *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return* [Diásporas na Sociedades Modernas: Mitos de Pátria e Retorno], publicado originalmente em 1991, além do texto de Robin Cohen, *Global diasporas: an introduction* [Diáspora Globais: uma introdução], originalmente publicado em 1997 (CHARIANDY, 2006; MOREHOUSE, 2007; ZELEZA, 2009). Segundo os autores, o uso clássico do termo, normalmente escrito com letra maiúscula e no singular (Diáspora), esteve intrinsecamente

---

<sup>4</sup> Representante brasileiro na comissão científica da UNESCO para a elaboração do 9º volume da *História Geral da África* (HGA).

<sup>5</sup> Um dos idealizadores do projeto promovido pela UNESCO para uso pedagógico da HGA (Brasil e África: uma histórica cruzada) Ver: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/education/inclusive-education/brazil-africa-project/about-brazil-africa-crossed-histories/#c1098725>.

associado à experiência judaica. A principal característica da noção de “diáspora” consistiria na “ideia de dispersão seguida de um evento traumático na terra natal, para dois ou mais destinos” (COHEN, 2008, p. 2; tradução minha). Essa ruptura traumática com a terra natal seria, segundo os autores, fonte de memória coletiva e forneceria uma forma narrativa para uma experiência comum àquela vivida pelo povo judeu; projetando o retorno à terra natal e um vínculo especial, simbólico e étnico com a terra prometida.

Safran (2015 [1991]), tomando como referência a dispersão judaica, define um conjunto de características que qualificam uma comunidade diaspórica. Ao atribuir grande centralidade à ideia da dispersão traumática da terra de origem e ao cultivo de uma memória coletiva (ou uma narrativa mítica) desse cisma, o autor destaca a importância do sentimento de exílio, exclusão e não aceitação dos povos dispersos na sociedade hospedeira. A presença do sentimento de comprometimento com a manutenção, a reconstrução e frequentemente também com o retorno à terra de origem torna-se, então, característica básica constitutiva de uma comunidade diaspórica. A partir da narrativa da ruptura traumática e das dimensões apontadas por Safran (2015), Cohen qualifica como diaspórica a experiência dos africanos, armênios, irlandeses e palestinos, denominando-as diásporas prototípicas (*prototypical diaspora*) (COHEN, 2008, p. 2).

Fora do Brasil, a noção de “diáspora”, e, mais especificamente, de “diáspora africana”, não é, portanto, recente. Desde o fim do século XIX esteve presente nos Estados Unidos, tendo importante papel como *locus* de pertencimento, contribuindo para a construção de solidariedades e de agendas políticas dos movimentos sociais negros norte-americanos. Além disso, a noção de “diáspora africana” foi essencial para a construção, institucionalização e postulação dos paradigmas teórico-metodológicos para o que hoje (recentemente) é denominado disciplinarmente *African-American Studies* (MANNING, 2003; ROBINSON, 2009; ZELEZA, 2009). Autores como W. E. B. Du Bois, Carter G. Woodson, Alexander Crummell, Martin Delany e Edward Blyden aproximaram a dispersão violenta da terra de origem, causada pelo tráfico de escravos, e a experiência dos africanos escravizados no novo mundo, à narrativa judaica da dispersão e do exílio. A relação entre êxodo, sofrimento, memória coletiva e redenção tornar-se-iam os elementos responsáveis por fornecer os primeiros recursos semânticos (narrativa comum) para a elaboração da identidade e da historicidade dos escravizados, possibilitando-os se conceberem enquanto povo (SHEPPERSON, 1994). Esse senso de pertencimento, baseado em uma suposta origem racial e cultural comum e na luta contra o racismo e o colonialismo, foi o fundamento sobre o qual diversos historiadores da África e da escravidão racial atuantes no Novo Mundo resolveram,

durante as décadas de 1950 e 1960, voltar-se para o, e apropriar-se do, termo “diáspora africana” (WILLIAMS, 1999; MANNING, 2003).

Nesse sentido, embora seja possível observar a presença da noção de “diáspora africana” no pensamento de importantes intelectuais negros do século XIX, há uma espécie de consenso entre os estudiosos (WILLIAMS, 1999; MANNING, 2003; DAVIES, 2008) de que a noção de “diáspora africana” apenas nos anos 1950 passou a ser utilizada e adquiriu o *status* de conceito. Em um contexto marcado pelas orientações políticas pan-africanistas, desencadeadas 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 responsáveis por apresentar o conceito de “diáspora africana” durante duas conferências patrocinadas pela UNESCO: uma delas realizada no *First International Congress of Negro Writers and Artists* (Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros), em Paris, 1956; e outra no *International Congress of African Historians* (Congresso Internacional de Pesquisadores Negros), em Dar es Salaam, Tanzânia, outubro de 1965.

Todavia, a discussão semântica do conceito ocorreu apenas em 1979, no *First African Diaspora Institute* (Primeiro Instituto da Diáspora), organizado por Joseph E. Harris, na Howard University. Esse seminário deu origem à primeira edição da clássica coletânea *Global dimensions of the African Diaspora* (Dimensões Globais da Diáspora Africana), na qual Harris (1994 [1982]) define o conceito de “diáspora africana” da seguinte maneira: “A dispersão global (voluntária e involuntária) de Africanos através da história; a emergência de uma identidade cultural no exterior com base na origem e condição social; e o retorno psicológico ou físico à pátria, África”<sup>6</sup> (HARRIS, 1994, p. 3-4; tradução minha).

A coletânea de trabalhos apresentados sob a supervisão de Harris (1994) não apenas atribui profundidade e um escopo global à diáspora africana, exibindo estudos sobre a presença africana na Europa, Ásia, África e América, mas, ao cruzar fronteiras nacionais e disciplinares, também observa as articulações que influenciaram um conjunto de eventos culturais, políticos e históricos nas comunidades negras, sobremaneira aquelas inscritas ao longo do Atlântico. No artigo de encerramento, *Diaspora Studies and Pan-Africanism*, o sociólogo St. Clair Drake (1994) reconhece a importância do pan-africanismo na formulação da noção de “diáspora africana”, salientando que, a despeito dos diferentes temas e estudos

---

<sup>6</sup> “The global dispersion (voluntary or involuntary) of Africans throughout history; the emergence of a cultural identity abroad based on origin and social condition; and the psychological or physical return to homeland, Africa”.

apresentados ao longo dos textos, a agenda de luta contra o racismo e contra o colonialismo e a percepção de uma identidade articulada a partir de uma origem comum embasam o conjunto dos artigos da coletânea.

O trabalho da historiadora Ruth Simms Hamilton, que dois anos após a publicação da coletânea organizada por Harris fundaria, junto com Leslie Rout Jr., o *African Diaspora Research Program*, na Michigan State University, também foi de suma importância para sedimentar o conceito nesse contexto (ROBINSON, 2009, p. 263). Hamilton (1990, 2006) investiu em uma abordagem histórico-comparativa no que diz respeito à conceituação da diáspora africana, concebendo-a também como um fenômeno global pautado pela construção de uma identidade coletiva, efeito da ruptura provocada pelo tráfico escravocrata e pela dolorosa memória desse cisma. O modelo elaborado por Hamilton tornou-se importante na medida em que considerava as dinâmicas globais de ordem econômica, política e social da diáspora africana.

Diferentemente dos Estados Unidos, que desde o início do século XX já contava com movimentos sociais (p. ex., o pan-africanismo) e intelectuais negros (como W. E. B. Du Bois), que elogiavam e valorizavam a origem africana; no Brasil, a identificação com a África é bem mais recente. O “regime de representação” (HALL, 2010), elaborado por Gilberto Freyre, estabeleceu, como aponta Munanga (1999), uma tensão entre identidade nacional e identidade negra, que foi eficaz em escamotear a presença africana sob o signo da mestiçagem e da brasilidade. Vale lembrar que, na primeira metade do século XX, no Brasil (diferentemente de outros lugares para onde foram levados escravizados africanos), a militância negra buscava, num primeiro momento, distanciar-se do pertencimento à África, inclusive de boa parte das tradições culturais e religiosas de forte influência africana. As lideranças, como no caso da “Frente Negra Brasileira” (1931-1938), afastavam-se deliberadamente de ideias e projetos pan-africanistas, gestados em outros lugares naquele momento (HOFBAUER, 2006).

Foi apenas a partir das décadas de 1960 e 1970 que as culturas de origem africana passaram a ser ponto de referência para a construção e (re)elaboração de um senso de pertencimento das comunidades negras do Brasil (COSTA, 2005). No contexto nacional, esse modelo de identidade foi estimulado não apenas pelo diálogo e pela influência dos movimentos negros americanos (SILVA, 2013), mas também por meio de reflexões críticas realizadas por uma tradição de pensamento que viria então a ser denominada Sociologia das Relações Raciais. Como exemplo, observamos a utilização da categoria sociológica “raça como construção social”, que, influenciada em termos metodológicos pela Escola de Chicago,

possibilitou vincular a delimitação de “grupos raciais” diretamente à análise de assimetrias socioeconômicas. Em sintonia com perspectivas marxistas, os Estudos das Relações Raciais, foram essenciais para a produção de um senso de pertencimento baseado em uma condição social comum (COSTA, 2006; HOFBAUER, 2006b). Em vista disso, foi só recentemente que a África, e consequentemente a ideia de “diáspora africana”, se tornou, de fato, um recurso semântico para a construção e afirmação de novas etnicidades negras (COSTA, 2006; SILVÉRIO, 2015).

Diferindo também dos Estados Unidos de meados dos anos 1970, quando já ocorria a institucionalização de intelectuais negros, e por conseguinte a institucionalização de suas preocupações teóricas e agendas políticas (ROBINSON, 2009; ZELEZA, 2009), no Brasil foi somente a partir da década de 1990 (com algumas exceções), como apontam Hofbauer (2016) e Ferreira (2010), que ocorreu uma efetiva institucionalização de profissionais acadêmicos negros. Tal fato é importante ser ressaltado, pois foi também nesse período que a noção de “diáspora africana” começou a se tornar cada vez mais relevante no contexto nacional — um processo que finalmente conferiu visibilidade ao tema.

Com essa abordagem comparativa, não queremos, evidentemente, imputar um suposto atraso aos intelectuais e militantes negros brasileiros em relação ao modelo norte-americano de identificação e agência política, nem acusar de tardia a popularização do conceito de “diáspora africana” no contexto nacional. O objetivo é, muito mais, explicitar que o fenótipo não possui um sentido anterior aos contingentes processos históricos e culturais. Significa dizer, por um lado, que cada um desses contextos possui suas tradições de pensar a relação entre povos de origem africana e o estado nacional, e que o reconhecimento desse caráter contextual exige uma investigação da forma vernácula que a noção de “diáspora africana” assume no âmbito nacional. Por outro lado, cabe salientar que a emergência da noção de “diáspora africana”, enquanto novo horizonte analítico para pensar as relações raciais no Brasil contemporâneo, aponta para o reconhecimento da influência que os deslocamentos históricos e paradigmáticos amplos — inclusive, na maneira de pensar as diferenças (fenotípicas e culturais) e desigualdades (discriminação, racismo) — tiveram sobre as reelaborações e os (re)posicionamentos da identidade negra no Brasil.

O efeito desses deslocamentos tem gerado uma exigência crescente de categorias mais adequadas para descrever as novas formas de relação entre raça, racismo, cultura, identidade e nação. Dito de outro modo, refletir sobre a emergência da noção de “diáspora africana”, enquanto novo horizonte de análise das relações raciais no Brasil contemporâneo, resulta na investigação do *impacto de um conjunto de deslocamentos teóricos, epistemológicos e*

*discursivos que se sucederam em decorrência dos novos modelos de pertencimento e de cultura, especialmente nas duas últimas décadas; e tal investigação é o principal objetivo dessa tese.* A África está se convertendo em significante, em metáfora que torna inteligível uma dimensão de nossa sociedade e de nossa história que tem sido sistematicamente suprimida e negada. Como sugere Hall (2009, p. 40), isso se deve à forma como a África está sendo produzida por essas novas formas de pertencimento. Nesse sentido, essa pesquisa também trata de interpretar e reler o que a África está se tornando atualmente no Brasil.

Nessa ordem de ideias, muito se pode ganhar na análise da produção dos intelectuais preocupados em investigar as atuais relações raciais em seus respectivos contextos. Segundo apontam Silvério & Trinidad (2012), os Núcleos de Estudo Afro-Brasileiros/Neab's (nesse caso, especificamente o Neab da Universidade Federal de São Carlos) possuem valor heurístico na medida em que registram em suas produções (dissertações, teses e artigos), com maior ou menor intensidade, o efeito dos deslocamentos que mencionamos anteriormente. Isto posto, nos propomos a realizar um estudo *construtivista* entre as produções do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos e do *Department of African and African American Studies*, da Harvard University, notadamente, o *W. E. B. Du Bois Research Institute (DBRI)*. Mais especificamente, dispomo-nos a analisar construtivamente as produções/publicações em periódicos dos coordenadores dos respectivos núcleos, procurando observar as semelhanças e diferenças na forma pela qual esses departamentos e núcleos concebem a presença e a influência africanas em suas respectivas sociedades nacionais.

Por sua vez, a predileção por uma posição construtivista em vez de uma perspectiva comparativa<sup>7</sup>, quero argumentar, nos possibilita compreender de que forma emerge e se articula teórica e discursivamente a noção de “diáspora africana” nas formulações desses departamentos e núcleos, sem, a princípio, supor uma linguagem de prática teórico-política ou disciplinar em detrimento de outra. Mas, não só, uma perspectiva construtivista também nos possibilita deslocar a ideia de que há um vetor, um sentido, um protagonismo de onde provém o conceito de “diáspora africana”. Isso não significa negar que o conceito não tenha uma genealogia, ou, melhor dizendo, uma história, mas, sim, nos dá a oportunidade de privilegiar as práticas de trocas (teóricas e políticas) e os trânsitos *transnacionais*, essenciais para a constituição do próprio conceito. Dito de outro modo, é evidente que há uma recepção e uma apropriação do conceito de “diáspora africana” no contexto brasileiro contemporâneo,

---

<sup>7</sup> Tal lógica de análise, desde o início do século XX, tem ocupado um lugar de destaque entre os intelectuais que dedicam-se a pensar a presença africana no Brasil e nos Estados Unidos. Ver: PINHO, P. Descentrado os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil; In: *RBCS*, v. 20, n. 59, outubro de 2005.

entretanto, a sua emergência para o debate nacional é mais o resultado, como veremos, da ativa agência teórico-política transnacional dos intelectuais negros que abordaremos.

A, portanto, produção de um estudo construtivista entre esses dois núcleos nos possibilitaria cartografar (BRAH, 2006) as problemáticas que circundam a emergência da noção de “diáspora africana” em cada contexto. Ou seja, nos possibilita, por um lado, formular uma espécie de história intelectual do conceito de diáspora. Como o conceito emerge, como é incorporado e como vai ganhando amplitude e importância, até ser o conceito que nós usamos hoje, sem, evidentemente, eliminar os contrassensos e indecisões do próprio conceito. De outro, passamos verificar quais os usos da noção de “diáspora africana”. Entendemos que tal análise significou, em última instância, explicitar o que está “por trás” das noções de “diáspora africana” mobilizadas.

A escolha dos núcleos, por seu lado, justifica-se pelo protagonismo que ocupam em esfera nacional e internacional. No caso do *Department of African and African American Studies*, da Harvard University, além de oferecer programas de Graduação e Pós-Graduação (PhD), sua formação e institucionalização atravessa toda a segunda metade do século XX, desde os estudos hegemônicos e exclusivos sobre a África (1950 e 1960) aos estudos sobre a diáspora africana a partir das últimas décadas (FERREIRA, 2010). Ademais, o *Department of African and African American Studies* passou por uma mudança significativa a partir de 1991. Após duas décadas de declínio no campus, o *Department of African and African American Studies* e o *W. E. B. Du Bois Research Institute* passaram a ser presididos por Henry Louis Gate Jr. em 1991, o responsável, alega Roja (2007), por reabilitá-los. Como um destacado administrador, Gates contratou alguns dos mais conhecidos “acadêmicos afro-americanos” que lecionariam no programa, como Kwame Anthony Appiah (filósofo treinado em Cambridge), Cornel West (filósofo e ativista), Larry Bobo (sociólogo especialista em atitudes raciais), William Julius Wilson, Michael C. Dawson (talvez o mais proeminente estudioso da opinião pública negra) e Evelyn Books Higginbotham (ROJAS, 2007, p. 237). Intelectuais que, por suas reflexões teóricas e sua proeminência política, tornaram-se referências no cenário norte-americano (ROBINSON, 2009; ZELEZA, 2009).

Já o Neab da UFSCar (fundado em 1991), além ser um centro de referência nacional, apresenta-se como marco na implementação do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, bem como de Educação para as Relações Étnico-Raciais, desenvolvendo atividades de pesquisa, ensino e extensão desde a sua fundação. Em sua trajetória de formação e institucionalização, é preciso destacar o papel de dois de seus coordenadores: a professora Petronilha Beatriz Gonçalves da Silva (1991; 2007) e o professor Valter Roberto Silvério



(1991; 2013). O protagonismo de ambos se estende para muito além dos muros da universidade. Petronilha Beatriz Gonçalves da Silva teve contribuição decisiva na aprovação da Lei 10.639/2003, e sobretudo na redação do parecer que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) e do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Além disso, a professora Petronilha teve um papel central na formação de educadores para a ERER, desde a fundação do Neab da UFSCar até sua aposentadoria (2015). Valter Roberto Silvério teve papel considerável no Ministério da Educação, trabalhando na área de Educação e Ações Afirmativas; atuou na tradução para o português da obra História Geral da África; e, mais recentemente, vem contribuindo para o uso dessa obra como material didático-pedagógico.

Partindo do universo empírico descrito acima, os eixos teórico-metodológicos compreendem os dois seguintes pontos principais de análise: o recorte histórico e a identificação. A começar pelo primeiro (o recorte histórico), do ponto de vista mais geral, compreendemos que o período compreendido entre 1991 e 2014 nos proporciona realizar uma intersecção entre momentos importantes da formação, institucionalização, ação e produção dos respectivos núcleos. Isso porque será possível, ao mesmo tempo, analisar, por uma lado, a emergência da noção de “diáspora africana” enquanto perspectiva de pensamento preponderante no discurso acadêmico americano e a chegada e as implicações da presença de Henry Louis Gates Jr. e Kwame Anthony Appiah no *Department of African and African American Studies*, da *Harvard University* (ROBINSON, 2009; ZELEZA, 2009; FERREIRA, 2010). Por outro lado, foi também possível investigar as diversas ações e estratégias desenvolvidas por Petronilha Beatriz Gonçalves da Silva e Valter Roberto Silvério que levaram à criação de um espaço institucional (tanto dentro quanto fora dos muros da universidade) para o desenvolvimento adequado de seu trabalho. Neste contexto, analisaremos ainda as mudanças causadas no debate sobre as relações raciais após uma década de implementação da Lei 10.639/2003 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a ERER e do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

O segundo eixo diz respeito à relação, que ao longo da tese ganha o nome de *política cultural*, entre identificação e elaboração teórica. A partir de Hall (2009), é lícito dizer que a noção de “identificação” posiciona o conceito de “identidade” sob rasura, o que significa enunciar dois deslocamentos: o primeiro, o entendimento de que o próprio processo de identificação, por meio do qual projetamos nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 2009); cada vez mais passamos a compreender o sujeito como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente.

O segundo torna-se mais evidente em sua discussão quanto à emergência de novas etnicidades negras (HALL, 2010). No texto *New Ethnicities*, Hall (2010 [1989], p. 305) demarca duas fases que caracterizam a política cultural negra. A primeira fase caracteriza-se pela utilização do termo “negro” como uma forma de referenciar a experiência comum com o racismo. Um dos aspectos centrais desse momento é o combate à fetichização, objetificação e figuração negativa recorrentemente atribuída ao sujeito negro, por meio de uma imagem positiva. Segundo Hall (2010, p. 306), essa estratégia contribuiu de forma a transformar as relações de representação, embora sem deslocar o regime de representação estabelecido. A fase posterior, ou nova fase, se caracteriza pela emergência de novas etnicidades negras e pela mudança de *relações de representação* para *políticas de representação*. O principal aspecto dessa nova fase elabora-se, segundo o autor, sobre o reconhecimento de que a cultura, a ideologia e os regimes de representação — subjetividade, identidade e política — são também lugares de construção da vida social e da política, e não apenas uma expressão das relações de produção capitalista (HALL, p. 307).

As formulações de Hall (2009, 2010) sobre a nova política de representação negra (*new ethnicities*) e o caráter não fixo da identidade cultural nos possibilitaram estabelecer um viés investigativo para a perspectiva construtiva, pois, ao estabelecer a conexão entre identificação, projeções teóricas e agendas políticas, o autor nos chama a atenção para a íntima relação entre identificação e produção de conhecimento. Em nossa pesquisa essa relação (identificação e elaboração teórica), que se expressa empiricamente nas publicações (periódicos acadêmicos) dos intelectuais dos respectivos núcleos, torna-se o eixo condutor para a análise construtiva.

Esta tese está dividida em duas partes. Na primeira parte, intitulada *Através do Atlântico: a Genealogia e os Modelos de Diáspora Africana*, preocupamo-nos em elaborar, ante a aparente inexistência de trabalhos dessa natureza em nosso contexto acadêmico, uma história do conceito de “diáspora” e dos seus diferentes modelos e perspectivas teórico-metodológicas. Por meio do conjunto de pressupostos anunciados, cada um dos três capítulos (o inicial com menor intensidade devido a seu recorte histórico) tem por objetivo explorar um modelo específico de diáspora e suas condições de emergência, respeitando os contextos social, histórico e intelectual sob os quais foi elaborado. A redação da pesquisa, entretanto, começa a partir de uma nota etimológica e semântica. Nesse breve texto exploramos a origem da palavra “Diáspora”, as suas iniciais conotações gregas e religiosas, o seu estabelecimento em meio ao vocabulário especializado, bem como as controvérsias em torno da sua etimologia.

No primeiro capítulo, nomeado a *A noção de “diáspora africana”: entre a filiação genealógica e o pensamento secular* buscamos a princípio adentrar, em uma certamente precária e insatisfatória tarefa, nos pensamentos de Alexander Crummell e Edward W. Blyden. Sustentaremos que ambos os autores não só lançaram as bases para o que viria a ser denominado de “pan-africanismo”, mas entre as linhas de seus textos, orações que proferiram e intenso diálogo com a semântica de pertencimento calcada no antigo testamento e na dispersão judaica, sedimentaram o modelo de identidade cultural e “racial” que seria fundamental para a emergência da noção de “diáspora africana”.

O segundo tópico continua a explorar tal modelo de identidade cultural e “racial” e as suas implicações para a noção de diáspora africana. Entretanto, nessa seção nos preocuparemos em investigar o pensamento de W. E. B. Du Bois. Mais detidamente, reconheceremos que há em meio ao pensamento do autor a sedimentação de uma transição acerca do modo como a identidade cultural e “racial” negra é concebida. Du Bois seria aquele que haveria dado o passo seguinte em direção a uma mudança de percepção sobre a natureza do vínculo de pertencimento entre os africanos e seus descendentes, isto é, de uma concepção de filiação genealógica (religiosa) para uma concepção secular de pertencimento (racial), imbuindo tal identidade a outras narrativas semânticas e oferecendo os primeiros estudos científicos sistemáticos sobre a presença africana no Novo Mundo.

Valer chamar atenção, desde essas linhas iniciais, que o estudo do pensamento de Du Bois, o seu lugar em meio a cânone sociológico ocidental e, de modo mais candente, a maneira como o histórico pensador afro-americano mobilizou a categoria raça ao longo de sua extensa carreira, são atualmente razão de intensas discussões no mundo acadêmica norte-americano. Tal debate não me era de todo conhecido no início dessa pesquisa, no ano de 2016. Entretanto, com o desenvolvimento da tese e, sobremaneira, devido a meu períodos de intercâmbio no Africana Studies Department na Brown University, no período letivo de 2018-2019, a minha compreensão desse debate tornou-se, suponho, um pouco mais familiar. Ante a essa mudança, ocorrida ao longo do trabalho, a minha leitura do lugar e dos textos do autor em meio a constituição do conceito de diáspora africana foram deslocados significativamente. Todavia, optei por manter essa, digamos, primeira leitura presente aqui no início da tese, pois, em contraste com a leitura presente ao final da pesquisa, emerge uma diferença. E, se, como diria Hall (2014[1996]), a diferença é essencial a produção do significado, em outras palavras, tal diferença no ajudará a compreender a história desse debate ao longo do tempo, tornando intelegível os não poucos, deslocamentos e contrassensos que acompanham as

discussões acerca do pensador. Tal posição, acredito, é de maior importância para o contexto acadêmico brasileiro, muitas vezes ao largo dessa fundamental discussão.

No capítulo dois, *Os anos 60's e 70's: o conceito de diáspora africana*, a relação entre êxodo, sofrimento, memória coletiva e redenção já haviam tornado-se os elementos responsáveis por fornecer os recursos semânticos (narrativa comum) para a elaboração da identidade e da historicidade dos escravizados, possibilitando-os se conceberem enquanto povo. Esse senso de pertencimento, baseado em uma suposta origem racial e cultural comum e na luta contra o racismo e o colonialismo, foi o fundamento sobre o qual diversos estudiosos da África e da escravidão racial atuantes no Novo Mundo resolveram, durante as décadas de 1950 e 1960, voltar-se para e apropriar-se do termo diáspora africana.

Nesse primeiro momento, os modelos e perspectivas de diáspora africana, em meio ao seu íntimo diálogo com a dispersão judaica, articulavam as concepções de cultura e de identidade de sua época. Convergiam-se, por um lado, para a utilização de uma noção sistêmica de cultura, compreendendo-a implicitamente como uma totalidade coesa, homogênea e hermética (HOFBAUER, 2009). Essa noção de cultura sugeria uma relação congruente entre as fronteiras do grupo (fronteiras étnicas) e as fronteiras do mundo dos valores e símbolos (fronteiras culturais); ou seja, supunha-se que existia uma relação direta entre espaço, grupo e cultura (GUPTA & FERGUSON 2000). E, por outro, postulava-se a ideia de uma identidade própria, de uma essência negra, um substrato ontológico comum a todos os negros. A África tonar-se, nesse sentido, lugar privilegiado desse senso de pertencimento<sup>8</sup> (GORDON, 2009). Sob esses termos, nesse capítulo adentramos a esse profundo contexto de transformações das mais diversas ordens e escopos que, primeiro, atribui o status de conceito a diáspora africana e, ao mesmo tempo a transformou, não sem diversas disputas institucionais, políticas, sociais, teórico-metodológicas e culturais, numa pedra central para os, estão chamados, *black studies*.

De acordo com autores como Robinson (2009) e Zeleza (2009), essa conjuntura de modelos e perspectivas de diáspora africana só mudaria, de fato, a partir de meados dos anos 1980. O impacto da luta pelos direitos civis, os ecos das lutas de libertação nacional, a descolonização da África e o declínio da Guerra Fria, por um lado, a institucionalização e a proliferação de trabalhos teóricos marcados por inspirações pós-estruturalista e pós-coloniais de importantes estudiosos, tais como Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah, por outro, constituem os fatores centrais que requalificariam teórica,

---

<sup>8</sup> Segundo Gordon (2009, p. 2), esse modelo de pertencimento seria de suma importância, para um conjunto de movimentos sociais negros desde “the Harlem Renaissance (1920s), Negritude (1930s), Black Power (late 1950s) into the 1960s),(...) the Black Consciousness movement of South Africa and Britain (1970s), e tradições de pensamento, mais significativamente, o Afrocentrism and Afrocentricity (1980s)”.

metodológica e epistemologicamente os *African and African American Studies* (ROBINSON, 2009; ZELEZA, 2009). Foi no bojo dessas mudanças empíricas, conceituais e de disputas de poder que a noção de diáspora africana tornou-se uma relevante categoria de análise e objeto de investigação dos *African and African American Studies* (MANNING, 2003; ROBINSON, 2009; ZELEZA, 2009).

A partir da década de 1990, sugerem Cohen (2008) e Dufoix (2011), a noção de diáspora, e em especial a diáspora africana, começa, se não a mudar, pelo menos, a ser tensionada. Segundo Dufoix (2011, 325), mudanças mais amplas na filosofia e na teoria social repercutiram decisivamente nas formulações do conceito. As críticas pós-modernas e desconstrutivistas, protagonizadas por autores como Jaques Derrida, Michel Foucault Gilles Deleuze, deram origem a uma filosofia do pensamento descentrado (da dispersão, da disseminação e do rizoma) (DUFOIX, 2011, p.338), que colocou sob rasura qualquer elogio a identidades e culturas tidas como fixas ou enraizadas. As perspectivas contemporâneas de diáspora africana, e os modelos de cultura e de identidade nelas implícitos, deslocam e estabelecem uma tensão com as formas de identidade e de cultura percebidas como herméticas ou fechadas. Nessa nova narrativa contemporânea, em que a relação com a terra de origem não é mais entendida por metáforas ligadas a uma ideia linear de continuidade cultural, o retorno à terra natal deixa de ser um desejo. Essa nova semântica é, de certo modo, o reflexo de mudanças na maneira como diferença e diversidade cultural vêm sendo compreendidas<sup>9</sup> (HOFBAUER, 2009, COHEN, 2008; DUFOIX, 2011).

Assim, o capítulo três, titulado *O modelo descentrado de diáspora africana*, dá forma a essas transformações. O conceito de diáspora, desse momento em diante, não apenas descreve processos traumáticos de deslocamento e espalhamento de comunidades ao longo do tempo e espaço, como também se torna uma gramática comum, uma espécie de metáfora da condição subjetiva e da produção cultural no mundo contemporâneo (CHARIANDY, 2006). Segundo Williams (1999), muitos pesquisadores que trabalhavam com o conceito de diáspora africana enquanto categoria de análise fundamentaram demasiadamente sua perspectiva na ideia de “comunitarismo negro” (*black communitarianism*). Para o autor, esse procedimento epistemológico e político não atribui a devida importância ao fato de que o conceito de diáspora africana realçaria a questão de que a identidade negra (*blackness*) produzida por

---

<sup>9</sup> Desde as primeiras publicações do antropólogo Barth (1997 [1969]), na coletânea *Grupos étnicos e suas fronteiras*, noções sistêmicas de cultura estão passando por um rigoroso crivo. Desde a década de 1970 e 1980, pesquisadores como Bourdieu (1972) e Sahlin (1981) começaram a trabalhar com usos estratégicos do repertório cultural dos sujeitos e grupos. É dessa forma que termos como prática, ação, interação, performance e agência começaram a cada vez mais fazer parte do vocabulário antropológico.

meio da presença e interação entre os povos de origem africana ao redor do mundo é um processo marcado pela (re)criação e (re)invenção cultural, negociadas e articuladas por meio da experiência coletiva (WILLIAMS, 1999, p. 107). Modelos e perspectivas de diáspora africana passaram a investir cada vez mais em abordagens que reconhecem a proeminência do caráter aberto da produção cultural e identitária das comunidades negras nos lugares em que se estabeleceram.

Nesse sentido, as noções de identidade e cultura afro-diaspórica, tão caras às perspectivas anteriores, são moldadas, não por vínculos imediatos com a terra de origem, mas a partir de lutas e posicionamentos articulados por meio de um passado muitas vezes imaginado (inventado). Uma contribuição importante para o debate foi dada pela perspectiva diaspórica pós-colonial (CLIFFORD, 2015 [1997]; CHARIANDY, 2006). Influenciados, por um lado, pelo pensamento pós-estruturalista, e, de outro, pelas elaborações de Fanon (2008), os autores pós-coloniais, como Stuart Hall (2010, 2011), Paul Gilroy (2002, 2007), Bhabha (2013) e Brah (2006), denunciaram a relação entre discurso, saber e poder, e criticaram os sistemas de representação (discursos) que, segundo os autores, constituíam a episteme ocidental/colonial (HOFBAUER, 2009).

Ao investir no neologismo *différance*<sup>10</sup> para abordar a identidade e a cultura como sistemas abertos, os autores pós-coloniais não mais analisam a diferença cultural como fronteira entre dentro e fora. A fronteira é transposta para o interior das culturas, o que “transforma a cultura num lugar incerto de significação” (HOFBAUER, 2009, p. 121). Nessa ordem de ideias, a noção de diáspora africana seria apta não só a rejeitar os esquemas epistemológicos e ontológicos do colonialismo, mas, ao supor que a formação de identidades e culturas sejam articuladas e negociadas por meio do fluxo de deslocamentos e dispersões, também possibilitaria questionar reivindicações de pureza e integridade cultural (cf. HALL, 2009; GILOY, 2002). Trata-se de um deslocamento significativo da crítica da política cultural negra.

---

<sup>10</sup> Não se trata da forma binária de diferença, o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente o “Outro”. É uma onda de similaridades e diferenças que recusa a divisão em oposição binária fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que “cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros [significados], através de um jogo sistemático de diferenças” (Derrida, 1972). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e “posicionado” ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser tornado essencial, apenas determinado em termos relacionais. As estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma “superação dialética totalizante”) e não podem conservar as formas de vida tradicionais. Operam melhor dentro daquilo que Homi Bhabha denomina de “tempo liminar” das minorias (Bhabha, 1997). Contudo, a *différance* impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada (COSTA, 2006, p. 60-61).

Na segunda parte da tese, nomeada *Neab-Ufscar e W. E. B. Du Bois Research Institute: notas sobre representação, identidade e (dissemi)nação*, iniciamos as nossas longas análises dos respectivos núcleos, concentrando a atenção da investigação na produção dos coordenadores dos seus respectivos núcleos. Tal divisão, que apresenta primeiro as formulações produzidas entre os intelectuais do Neab-UFSCar e posteriormente aquelas protagonizadas pelos coordenadores do DBRI não é, evidentemente, sem propósito. Compreendo que há uma lógica no desenvolvimento da análise a partir da abordagem construtivista entre os dois núcleos. Sugere-se que há um “sentido” da crítica (e com isso, caro leitor, não quero sinalizar para qualquer proposição teleológico de desenvolvimento da cultura política e da política cultura negra) que percorre um caminho, que transnacional, deloca-se das *contestações à desigualdade racial* para a *crítica do cânone da teoria social*.

Essa lógica, esse “sentido” da crítica que acima sinalizo é uma unidade da multiplicidade. Ao transitar por diferentes instituições, campos disciplinares, tradições de pensamento e, sobretudo, pela produção de intelectuais específicos, tomei em consideração que o múltiplo faz parte dessa pesquisa. Toda essa multiplicidade, quase sempre dissonante entre si, constituiu problemáticas que são coextensivas umas as outras. Denominadas ao longo do texto de *linhas de intensidade* (assim, solicito, leitor, que atribua uma ligeira maior atenção quando deparar-se com essa locução ao longo dessa unidade do texto) tais problemáticas coextensivas compõe, quero argumentar/agenciar, um corpo, no entanto, sem órgãos (DELEUZE e GUATTARI, 2014b[1980]). Menos que um conceito, esse corpo sem órgãos, *constrói-se*, não por qualquer ordem interna, mas, por meio de conjunto de práticas críticas nem sempre, sendo um pouco efemista, harmônicas. Por tais razões e na medida em que a produção dos coordenadores do respectivo núcleo e departamento expressam, justamente, essas diferentes de práticas críticas, que optamos por uma posição construtivista com o propósito de agenciar, mesmo que provisoriamente para os fins de uma tese, uma singularidade (uma unidade de multiplicidades).

Apoiado no valor heurístico dessas produções (dissertações, teses, artigos e livros), na medida em que registram com maior ou menor intensidade o conjunto dos debates que fundamentaram a emergência e articulação do conceito de “diáspora africana” como categoria possível para se pensar a experiência coletiva dos povos e culturas de origem africana no Novo Mundo me volto à investigar, como anunciado, o que está “por trás” dos usos, as mobilizações do conceito. E, quando não articulado de modo central a reflexão do respectivo intelectual/coordenador, nossa atenção volta-se sob quais condições é evocado. Em outras palavras, continuamos a nossa história intelectual do conceito de diáspora africanacana, mas não

só. A essa história intelectual, digamos mais tradicional, do conceito, acrescentamos, por um lado, a história de algumas trajetórias intelectuais e das tradições de pensamento que tais pesquisadores são signatários, por outro, a história da institucionalização dos respectivos núcleos nos quais os mesmos tem atuado. Há, portanto, um triplo movimento cuja articulação foi a responsável por permitir analisar a incorporação e os “usos” do conceito.

Com efeito, no capítulo quarto, *Neab-ufscar: da desigualdade a diferença*, me dedico a investigar especialmente as figuras de seus mais duradouros coordenadores, a educadora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e o sociólogo Valter Roberto Silverio. Entretanto, não perco de vista a importância de outros membros, coordenadores atuais Tatiane Consentido Rodrigues e Douglas Verrangia, bem como de discentes como, por exemplo, Luiz Fernando Costa Andrade e, hoje docente da UNIFESP, Deivison Mendes Faustino. O capítulo começa, entretanto, com a retomada dos precedentes ligados ao associativismo negro da cidade de São Carlos, o grande protagonista para o reconhecimento da importância do debate racial para a comunidade local e, sobretudo, para a UFSCar. O *Club Flor de Maio* e, posteriormente, o *Centro de Cultura Afro Brasileira Congada*, estabeleceram, historicamente junto a Universidade, a exigência da presença de intelectuais negros capazes lidar com os aportes políticos do associativismo negro e, ao mesmo tempo, cumprir com as demandas de excelência acadêmica atribuídas a tal posição. Como resultado, temos a contratação do histórico sociólogo negro Eduardo de Oliveira e Oliveira.

Apoiado nos documentos históricos do sociólogo arquivados na Unidade Especial de Informação e Memória (UEIM) da UFSCar e no importante trabalho de Rafael Trapp (2018), investigamos a redação por ele elaborada dos rascunhos das propostas iniciais do *Núcleo Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação* (OLIVEIRA, 1977c, 1978), hora denominado também de: *Centro para Estudo da – HISTÓRIA, VIDA E CULTURA DO NEGRO* (1978). Correlacionados a experiência de transnacionalização de Eduardo durante o ano de 1974, quando visitou os Historically Black colleges and Universities (HBCU's), o *sujeito negro* e o núcleo por ele desejado são bases históricas, para o que viria a ser o Neab-UFSCar

Postos esses precedentes, avançamos para 1991, ano fundação e início da institucionalização do Neab-UFSCar. Não diferente do que havia ocorrido com Eduardo, o protagonismo do associativismo negro de São Carlos junto a Universidade foi o responsável por cativar a Professora Petronilha (concursada em 1989) e o Professor Valter R. Silvério (concursado em 1993) a compor, respectivamente, a Faculdade de Educação e o curso de Ciências Sociais da UFSCar. Nos tópicos, “*A institucionalização e a emergência da noção*



de diáspora africana e “Transnacionalização: a (re)modelação da relação com o significante África”, seguimos para, digamos, os fundamentos e para os trânsitos transnacionais encarregados, em grande medida, por delimitar, as linhas de intensidade, o idioma teórico por eles mobilizados e modo relacionam-se com o significante África. Como veremos, será a natureza da relação com esse significante, a semântica de pertencimento a ele atribuída (que atravessada por esses trânsitos), os aspectos decívos para a maneira distinta como esses intelectuais evocarão e mobilizarão o conceito de diáspora africana em seu pensamento.

As seções seguintes são um mergulho no pensamento desses intelectuais. Nos tópicos “*Um deslocamento implícito: articulação, racialização e o cânone sociológico*” e “*Historicismo ontológico e as ciladas do universalismo: pela diferença*”, adentramos as formulações do sociólogo Valter Silvério. A partir da sua experiência de socialização nas ciências sociais e do período que frequentou *Melville J. Herskovits Library of African Studies* na Northwestern University, exploramos a posição/oposição relativa que o sociólogo, como intelectual negro, ocupa em meio ao seu processo de formação. Sustentamos, que tal posição/oposição tem proporcionado a Silvério, em sua trajetória intelectual, lidar criativamente com o lugar/*representação* atribuída ao negro pelo cânone sociológico brasileiro. O tópico que encerra o capítulo, “*O educar-se para relações étnico-raciais e as africanidades*”, dedica-se a produção formulada pela professora Petronilha, presto-me a compreender sob quais parâmetros a política cultural por ela sintetizada - no Parecer do CNE/CP 003/2004 e nas DCN’s para EREER e Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – ganha forma.

O quinto e último capítulo da tese, denominado *W. E. B. Du Bois Research Institute: da diferença ao cânone*, aborda, enfim, as produções dos coordenadores do respectivo departamento. Todavia, aparentemente, não diferente da maioria dos lugares onde os povos de origem africana se estabeleceram, especialmente, nos Estados Unidos, a relação entre associativismo negro, educação e política cultural é histórica. Desse modo, antes de adentramos as formulações dos Professores Henry Louis Gate Jr. e Kwame Anthony Appiah, redigimos a seção nomeada “*African and African-American Studies Department (AAAS), W. E. B. Du Bois Research Institute e a Harvard University*” a fim de recuperar o processo de luta pela institucionalização do departamento e instituto de pesquisa. Assim, de modo semelhante ao movimento de estudantes negros da *San Francisco State College* (1968), ao movimento de estudantes *Third World Liberation Front* [Frente de Liberação do Terceiro Mundo] na Berkeley University também em San Francisco (1968) e a *Black Student Walkout* [A Marcha dos Estudantes Negros] na Brown University (1968), também em Havard (1968)

os estudantes negros organizados lutam a fim de cumprir com seus objetivos para a criação de departamentos de *Black Studies*. O AAAS é fundado em 1969 e o DRI em 1975.

Isto posto, avançamos para a análise das produções dos coordenadores. Os tópicos “*O(a) negro(a) como sujeito signifiante*” e “*Cânones, a literatura afro-americana e a (dissemi)Nação*” abordam a produção de Henry Louis Gate Jr. Mais precisamente tais tópicos recuperam os argumentos para aquilo que o autor veio a chamar a política semantica, isto é, o esforço que requalificar o cânone literário americano e afro-americano a partir de um posição teórico específica. Já as seções “*Raça: um erro moral*” e “*Não sem controvérsias: identidade negro/africana, multiculturalismo e cosmopolitismo*” competem ao filósofo-político Kwame Anthony Appiah. Abordamos as especulações e proposições de Appiah acerca da natureza do vínculos historicamente responsáveis pela constituição de solidariedades políticas e éticas no mundo modern/colonial. Essa, em outras palavras, crítica da identidade, aqui adjetivada como negra, africana ou étnica, está intimamente associada, ou melhor dizendo, caminha a par e passo, com (re)avaliações do filósofo-político acerca da obra de Du Bois.

## **PARTE I. ATRAVÉS DO ATLÂNTICO: A GENEALOGIA E OS MODELOS DE DIÁSPORA AFRICANA**

Desde o final dos anos 1980 e do início dos anos 1990, a noção de “diáspora africana” tornou-se cada vez mais recorrente no vocabulário dos intelectuais (DUFOIX, 2008; MANNING, 2003; ZELEZA, 2008), preocupados em compreender a experiência e a trajetória dos povos, das culturas e das tradições de origem africana nos lugares em que se estabeleceram ao redor do mundo. Como a história de todo conceito, a noção de “diáspora”

(seus diferentes modelos e perspectivas teórico-metodológicas) tem sido marcada pelo (re)posicionamento incessante de sua conceituação, situada no centro de um conjunto de disputas intelectuais e ideológicas acerca da interpretação mais adequada de sua natureza, de seu estatuto e de seu significado.

O cerne dessas intensas controvérsias assenta-se, supomos, sobre conceitos que, assim como o conceito de “diáspora africana”, também estão no centro de disputas intelectuais e ideológicas, a saber, “raça”, “identidade” e “cultura”. Pode-se dizer que os diferentes usos e perspectivas de “diáspora africana” estão associados, inevitavelmente, à compreensão e ao lugar que esses conceitos ocupam no interior de cada modelo. “Preto”, “negro”, “afro-americano”, “afro-brasileiro”, “afrodescendente” e “africano”, todos esses termos conotam, ao mesmo tempo, o cerne das divergências e o mote dessas disputas. Todos esses termos foram e têm sido, de alguma forma, contestados; alguns intelectuais os recusam e os condenam, outros preferem aceitá-los e apropriá-los; outros, ainda, denunciam o seu caráter normativo.

Imerso e dedicado a essa problemática em geral, e focando, em particular, na identidade daqueles povos descendentes de africanos, Hall (2010 [1988], p. 305) não apenas observa o fluxo e o movimento desses signos de pertencimento, mas também o seu caráter provisório e a sua radical historicidade. Algumas das mais importantes reflexões (HALL, 2010 [1988], 2006[1990], 2003 [1992], 2003) do sociólogo e crítico cultural de origem caribenha esforçaram-se em tornar inteligível o fato de que o fluxo e as mudanças das categorias utilizadas como modelos de pertencimento deslocam e, ao mesmo tempo, (re)posicionam a compreensão da natureza da condição e presença desses povos nos lugares que se estabeleceram (voluntária e involuntariamente). Nesses termos, a questão da identidade é, segundo Hall (2010), uma problemática de ordem evidentemente ontológica e, sobremaneira, também epistêmica, uma vez que há uma correlação necessária, uma conexão, entre a identidade cultural, as projeções teóricas e as agendas políticas negras (Hall, 2010).

Essas considerações de Hall (2010) acerca da identidade fazem parte e estão intimamente ligadas ao modo como o autor trabalha com o conceito de diáspora africana. Não teremos a possibilidade de tratar tal perspectiva com toda a diligência nessa oportunidade; no entanto, evocamos as considerações de Hall nesse momento, uma vez que as mesmas nos oferecem um valioso recurso metodológico para o desafio que a seguinte questão nos coloca. Como abordar esses diferentes modelos de diáspora africana e suas perspectivas teórico-metodológicas sem nos tornarmos reféns dos conceitos e critérios históricos que foram articulados nas suas definições? Ao estabelecer tal relação contingente entre a identificação,

as projeções teóricas e as agendas políticas negras, Hall possibilita-nos, por um lado, minimizar esses problemas analíticos, uma vez que nos proporciona debater essas ideias não apenas sem cair nas armadilhas dos próprios conceitos (quer dizer, evitamos reificar os conceitos), pois, ao mesmo tempo, permite-nos reconhecer o conteúdo ideológico que lhes foi atribuído em contextos específicos. Por outro lado, ao posicionar a identidade e o pertencimento como elementos essenciais para as elaborações teóricas que organizam a política e a cultura política negra, Hall (2010) nos oferece uma profícua senda por meio da qual iremos abordar o conceito de “diáspora africana”.

O objetivo desta primeira etapa da pesquisa é, portanto, o de apresentar uma visão sistemática da emergência dos modelos e das perspectivas de diáspora africana, orientada, sobretudo, a partir do reconhecimento da importância de três conceitos que são, em nosso entendimento, determinantes para a sua definição: “raça”, “identidade” e “cultura”. Supomos que, ao tomar como fio condutor a forma pela qual esses conceitos foram articulados, torna-se possível delinear o arcabouço teórico-metodológico de cada perspectiva de diáspora africana, como, também, tornar inteligíveis as características que as definem e analisar as mudanças de paradigma que, ao longo do processo histórico, as conformam.

### **Nota etmológica e semântica da palavra Diáspora: uma controvérsia**

O debate sobre o significado semântico da palavra “diáspora” foi recentemente marcado por uma intensa controvérsia protagonizada pelo sociólogo francês Stéphane Dufoix (2003, 2017). A origem etimológica grega da palavra é inquestionável: “diáspora” (“διασπορά”) é uma palavra derivada do verbo grego “διασπείρω” (*diaspeirô*), que significa “dispersar” e “espalhar”. Diáspora é a princípio, no léxico grego, associada a ideia de colonização. Entretanto, o substantivo ganha proeminência correlacionada à história do povo

judeu, representando uma tradução equivalente da palavra hebraica “*galuth*-גלות” (“exílio”) (COHEN, 1997, p. XI).

No entanto, se há uma espécie de consenso entre os estudiosos em relação à primeira afirmação (DUFOIX, 2003, 2017; COHEN, 1997, 2008), isto é, que “diáspora” é uma palavra derivada do verbo grego “διασπείρω” (*diaspeirô*), que significa “dispersar” e “espalhar”. De acordo com Dufoix (2017, p. 29), as duas últimas, entretanto, apresentam sérios problemas. Opondo-se ao sociólogo inglês Cohen (1997), que, desde seu seminal texto *Global diaspora: an introduction* (1997), tornou-se um iminente pesquisador no campo de estudos das diásporas, Dufoix afirma que, diferentemente do estabelecido pelo estudioso, a palavra “diáspora” nunca teria sido usada, “(...)nem antes ou após o estabelecimento de uma conexão semântica entre o termo e os judeus, para descrever a colonização grega do Mediterrâneo ou os gregos distantes de sua terra natal” (DUFOIX, 2017, p. 29 – trad. minha).

Segundo Dufoix (2017, p. 30), os inúmeros pesquisadores, tais como Shuval (2000) e Reis (2004), que passaram a trabalhar com a narrativa etimológica da palavra diáspora elaborada por Cohen (1997, p. XI) estariam sujeitos a esse, segundo ele, equívoco. Ou seja, passariam, intencionalmente ou não, a reiterar que o original uso da palavra diáspora pelos gregos era imbuído de uma conotação positiva (evidentemente, segundo a visão do colonizador) e dizia respeito à imigração/colonização (“*speirô*”, “semeiar”, e “*dia*”, “por”) do mediterrâneo. Por outro lado, haveria também equívocos, segundo Dufoix<sup>11</sup>, mesmo entre pesquisadores, como é o caso de Münz & Ohliger, que discordam do uso positivo da palavra “diáspora”, para descrever a colonização do mediterrâneo. Münz & Ohliger (2005, p. 2), por exemplo, atribuem o uso da palavra diáspora às narrativas de historiadores, tais como Herodoto e Tucídides, para “para caracterizar o exílio da população egeia após a guerra do Peloponeso (MÜNZ & OHLIGER, 2005, p. 2 – trad. minha). Contudo, para Dufoix:

Em primeiro lugar, se o uso do verbo grego διασπείρω (*diaspeirô*) foi atestado desde, pelo menos, o século V a.C., este não é o caso do substantivo. Não só o estudo do *corpus* grego disponível mostra que não há ocorrência de diáspora antes do século III a.C., época em que aparece na *Septuaginta*, mas, além disso, é um neologismo forjado por tradutores que redigem o texto em grego (DUFOIX, 2017, p. 29; grifo nosso).

É inegável, nesse sentido, que a palavra “diáspora” está intimamente associada ao verbo “dispersar”, mas “não só a diáspora está ausente do grego original, mas o original também não inclui o verbo diaspeirô. O verbo usado é o verbo speirô conjugado na voz

---

<sup>11</sup> DUFOIX, 2017 p. 29.

passiva” (DOFOIX, 2017, p. 30-31; trad. minha). Segundo o autor, historiadores como Heródoto, Sófocles, Platão e Isócrates utilizavam verbos como “distribuir”, “compartilhar”, “dissipar” e “difundir” como signos do verbo “*speirô*” (“semear”)<sup>12</sup>.

Antes, porém, de investigar a utilização da palavra “diáspora” sob o domínio religioso, seja ele judeu ou cristão, Dufoix (2017, p. 31) encontra, ainda, outro uso para a palavra “diáspora” segundo as narrativas de Plutarco<sup>13</sup>. No seu relato da vida de Sólon<sup>14</sup> no texto *Vidas paralelas*, Plutarco evoca a palavra “dispersão” para descrever o espalhar das cinzas da Sólon na ilha de Salamis, e, no texto *Muralia*, o historiador usa o termo “dispersão” em conexão com a teoria atomista de Epicuro, associando a palavra à “aniquilação”, correlação que vai de encontro ao posterior sentido atribuído ao termo (“*link*”, “continuidade”, “conexão”). “Dispersão” é, nessa ordem de ideias, signo de perda de contato e desaparecimento/esquecimento (DUFOIX, 2017, p. 31).

O estabelecimento da correlação entre “diáspora” e a profundamente complexa noção judaica de “*galuth*-גלות” (“exílio”) não é, portanto, conforme Dufoix (2017, p.32), ilegítima em si, já entrando em reflexões sobre o *Septuaginta*<sup>15</sup>. A história dos dois termos é, sem dúvida, compartilhada. De acordo com o crítico literário Cheyette (2013), esse horizonte semântico foi estabelecido segundo a convergência das palavras hebraicas “*galuth*”, que denota o sentido trágico da dispersão, e “*golah*” que associada a vida em um país onde se é estrangeiro; ambas são reunidas, e “*galuth*” torna-se a tradução hebraica para “diáspora”. A grande maioria dos estudiosos das diásporas, como o próprio Cohen (1997), bem como Shuval (2000), Reis (2004) e Safran (2015), se não iniciam seus textos articulando essa correlação, reconhecem-na ao longo de suas elaborações, supondo uma relação indistinguível e de equivalência entre os dois termos (“*galuth*” = “diáspora”). Cohen, por exemplo, começa o seu texto não apenas salientando que diáspora, no pensamento grego, estava associada à migração e à colonização. Mas, “em contraste, para com os judeus, os africanos, os palestinos e os armênios, a expressão adquiriu um significado mais sinistro e brutal. A diáspora significava um trauma coletivo, um banimento, onde se sonha com a casa, mas vive-se no exterior” (COHEN, 1997. p. IX; trad. minha).

---

<sup>12</sup> DOFOIX, 2017, p. 31.

<sup>13</sup> Plutarco (46 d.C.-120 d.C.) foi um historiador, biógrafo e ensaísta, conhecido principalmente por suas obras *Vidas paralelas* e *Moralia*.

<sup>14</sup> Sólon (638 a.C.-558 a.C.) foi um legislador, estadistas e poeta grego antigo, responsável, junto com Drácon, pelo que ficou conhecido como as reformas estruturais droconiana. .

<sup>15</sup> Septuaginta é o nome dado a tradução grega da Bíblia hebraica, realizada entre os séculos III a.c e o século I a.C.

Poucos pesquisadores vêm confrontando-se, desse modo, com as problemáticas semânticas levantadas por Dufoix (2017) sobre o uso da palavra “diáspora” na Antiguidade: a não identificação/equivalência de “*galuth*” e a palavra “diáspora”; a ausência do termo na linguagem grega antes da *Septuaginta*; a sua não utilização para descrever a colonização grega; e, finalmente, a inexistência de uma conotação positiva ou negativa para o verbo “*diaspeirō*” (conjugado na voz passiva).

O sensível deslocamento elaborado por Dufoix (2017) em relação ao(s) significado(s) semântico(s) da palavra “diáspora” é fundamental para desnaturalizar dois sentidos que acompanham a noção de “diáspora” atualmente — a conexão entre a diáspora e a palavra hebraica “*galuth-גלות*” (“*exílio*”) e a colonização grega (processo histórico que a princípio que a palavra não era necessariamente usada para descrever).

## **Capítulo 1. A Noção de “Diáspora Africana”: entre a filiação genealógica e o pensamento secular**

O discurso/texto *The English Language in Liberia*, do afro-americano de nascimento, radicado liberiano e padre episcopal Alexander Crummell, proferido no dia 26 de Julho de 1860 para os cidadãos de condado de Maryland, Cape Palmas (Libéria), e o texto *Ethiopia Stretching Out Her Hands unto God: or, Africa's Service to the World* [A Etiópia estende suas mãos para Deus: ou, o serviço da África para o Mundo] (1888), do afro-americano (e também liberiano por adoção) Edward W. Blyden demarcam não só o surgimento do “nacionalismo negro” e do “pan-africanismo”, como, também, estabelecem as bases semânticas para a emergência da noção de “diáspora africana” (HARRIS, 1994; DAVIES, 2008; SHEPPERSON, 1994). Estudar a emergência da diáspora africana em suas bases semânticas é, sem dúvida, buscar compreender as linhas gerais do pan-africanismo. Mas é, sobretudo, também confrontar-se com temas fundamentais que atravessam experiência coletiva dos africanos e de seus descendentes nos lugares em que se estabeleceram, a saber: pertencimento, identidade e cultura (HARRIS, 1994; GILROY, 2002; ZELEZA, 2008)

Isso significa dizer que, de modo semelhante ao que se sucedeu com os judeus no final século XIX com surgimento o sionismo (DUFOIX, 2017; COHEN, 1997), a emergência de uma solidariedade política e moral voltada para a reabilitação do ser negro encontrou no nacionalismo e, sobremaneira, na noção secular de “raça”, seu centro de gravidade. Esse modelo de identidade e, portanto, também de cultura emerge, não eventualmente, em um contexto profundamente marcado pela centralidade do conceito de raça, “como uma nova referência conceitual possível para pensar as diferenças humanas” (HOFBAUER, 2006, p. 99). W. E. B. Du Bois (2005 [1915], 2010 [1897]), Edward W. Blyden (2013 [1888]) e Alexander Crummell (1861) escreveram e elaboraram suas reflexões num tempo e espaço em que “raça” não só se sedimentava como categoria científica (secular), biologizando as diferenças humanas, como, também, foi elemento constitutivo do Iluminismo e organizou todo o projeto moderno (HOFBAUER, 2006; GILROY, 2004).



Enquanto expressão de um conjunto de disputas intelectuais e ideológica pela interpretação mais adequada da realidade, o significado semântico de “raça”, segundo Hofbauer (2006, p. 99-100), acompanhava as grandes transformações econômicas, políticas e sociais do mundo ocidental. A categoria genérica “raça”, utilizada pelos intelectuais pan-africanistas, não foi, portanto, uma mera importação europeia, pois respondeu a condições impostas por circunstâncias históricas reais (HERNANDEZ, 2005, p. 138).

Responsáveis por não apenas fundarem o pan-africanismo, como, também, por estabelecerem os pilares da moderna filosofia africana (GORDON, 2008), Du Bois, Alexander Crummell e Edward E. Blyden tiveram, intencionalmente ou não, o seu pensamento decisivamente marcado por essas ideias. Se, por um lado, a sua apropriação (embora não indiscriminada) de categorias como “nação”, “progresso”, “civilização”, “história” e, sobretudo, “raça” refletia a influência de ideias calcadas no mundo e no pensamento iluminista europeu da época, por outro, “raça” também conferia voz aos negros, oferecendo recursos para a elaboração de uma narrativa e de uma identidade coletiva contra as injustiças e as violências protagonizadas pela escravidão e pelo colonialismo (HERNANDEZ, 2005, p. 140). É esse modelo de “identidade” e de “cultura” (efeito desse senso de pertencimento racial) tanto o cerne de um *ethos* comum incorporador de todos os africanos e seus descendentes (que constitui as bases político-ideológicas do pan-africanismo) quanto aquilo que vai oferecer os primeiros recursos semânticos para a noção de “diáspora africana” (WILLIAMS, 1999; MANNING, 2003; DAVIES, 2008).

Portanto, cabe explorarmos, utilizando como roteiro a linhas essências das elaborações de Du Bois, Alexander Crummell e Edward E. Blyden (tarefa que exige precaução e que será, certamente, provisória e insatisfatória), o modo como esses intelectuais articulavam “raça” como um núcleo gravitacional capaz de unir os africanos e os seus descendentes em torno de uma solidariedade política e ética, baseada em uma origem comum. Com esse itinerário, parece-nos ser possível tornar inteligíveis os fundamentos sobre os quais (após a Segunda Guerra Mundial, durante as décadas de 1950 e 1960), diversos historiadores da África e da escravidão racial atuantes no Novo Mundo resolveram se voltar para termo “diáspora africana”.

### **Os filhos de Ham e a nação: retornemos a África?**

O já evocado texto/discurso *The English Language in Liberia* [A Língua Inglesa na Libéria] é recorrentemente retomado como ponto de partida e marco histórico das ideias pan-

africanista (DECREANE, 1962; HERNANDEZ, 2005; ALMEIDA, 2007). Mas, mais do que uma justificava cronológica, a razão de nossa análise ter como ponto de partida as elaborações de Crummell (1860) é, pois, que o pensamento de Crummell ao elabora-se entre a noção secular de pertencimento e a concepção religiosa genealógica (relação, através de um ancestral comum, com Deus) de filiação. Nesse sentido, enseja uma importante dimensão para a emergência da noção de diáspora africana, a saber, a semiótica religiosa e o paralelo com a história do povo Hebreu (especialmente, no Antigo Testamento)

É sob a maldição<sup>16</sup> e redenção de Ham (Cam), episódio da Escritura Sagrada utilizado para a justificação religiosa da escravidão, que a noção genealógica de “filiação”, articulada por Crummell é estabelecida (DUFOIX, 2017, p. 186; HOFBAUER, 2006, p. 68-69). Dentro da tradição cristã, foi Santo Agostinho (354-430), aquele a fadar os filhos de Ham a um destino amaldiçoado (HOFBAUER, 2006, p. 68 – 69). Adepto de uma interpretação literal da Bíblia, Agostinho defendia a ideia de que todos os seres humanos eram filhos de Adão — tese que ficaria conhecida como a origem única dos seres humanos (monogênese). A escravidão, segundo o clérigo, teria surgido como consequência direta do pecado. “Santo Agostinho (1990, II, livro XIX, cap. XV, p. 406) explica que inicialmente Deus “quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem irracional” (HOFBAUER, 2006, p. 68).

Agostinho lembraria que a palavra escravo (*servus*), aparece na bíblia pela primeira vez no contexto da maldição de Ham, e refletindo sobre a etimologia da palavra *servus*, chega à conclusão que servir, significaria também merecimento do pecado. “Santo Agostinho faria mais duas afirmações cruciais a respeito da figura bíblica que teria causado a escravidão. Primeiro o beato igualou a atitude de Ham à culpa de Caim; em seguida, transformou Ham no pai fundador dos hereges” (HOFBAUER, 2006, p. 69).

Santo Agostinho, no entanto, em nenhum momento estabelece uma relação entre Ham e a cor de pele negra (HOFBAUER, 2006, p. 69). Embora, os teólogos cristãos abordassem a cor de pele por meio de convicções religiosas desde a Idade Média, muitas vezes inspirados pela origem etimológica semítica da palavra “Ham”: quente, queimado pelo sol, escuro/negro (HOFBAUER, 2006, p. 45; GOLDENBERG, 2003, p. 141). A consolidação da relação de

---

<sup>16</sup> Conta a narrativa que, um dia, Ham encontra seu pai, Noé, bêbado e nu, dormindo em sua cama. Ham, então, chama os seus irmãos Shem e Jafet para vê-lo. Ambos os irmãos, de cabeça virada para não ver a nudez do pai, cobrem a nudez de Noé. Ao acordar e saber do acontecido, Noé amaldiçoa Canaã, filho de Ham, à escravidão. “Exclamou: Maldito seja Canaã, que ele seja o último dos servos dos seus irmãos! Depois disse: Bendito seja o Senhor, o Deus de Shem; que Canaã seja servo dele. Que Deus seduza Jéfet, mas que ele permaneça nas tendas de Shem e que Canaã seja servo dele!” (GENESIS, 9: 25 -27).

significação entre a maldição designada a Ham e a inferioridade e escravidão atribuída à pele negra dos africanos ocorreria concomitantemente à intensificação do processo colonial na África e nas Américas.

No entanto, contraditoriamente, a maldição endereçada aos filhos de Ham e à filiação genealógica que estabelece, tornou-se uma narrativa capaz de oferecer os elementos a partir dos quais autores negros, no final do século XIX, argumentariam em favor do fim da escravidão e por uma melhor apreciação da história desses povos. Supõe-se que o princípio dessa argumentação está presente na fala de Ottobah Cugoano<sup>17</sup> (1757-1791), que, em 1787, escreveu: “todos os habitantes presentes neste mundo surgiram da família de Noé, e eram todos de uma só aparência, não há dúvida, mas as diferenças que encontramos agora aumentaram muito rapidamente depois que eles se dispersaram e se estabeleceram nas diferentes partes do globo”<sup>18</sup> (CUGOANO *apud* DUFOIX, 2017, p. 186).

Cugoano desloca e reinterpreta a pretensa verdade do texto bíblico, insistindo na leitura de que a maldição endereçada aos filhos de Ham concerne, especificamente, a Canaã e aos seus descendentes, e não a Cush (Cuxe), seu primeiro filho. Os negros são, nessa leitura, descendentes de Ham, e filhos do bem-aventurado Cush. Esses dois fatos — o deslocamento da origem genealógica da raça negra e a enganosa maldição atribuída a cor da sua pele — foram, por exemplo, um dos os principais argumentos utilizados por abolicionistas negros, nos séculos XVIII e XIX, em defesa do fim da escravidão (DUFOIX, 2017, p. 186-187). Dentro desse quadro, a África em geral, e particularmente o Egito e a Etiópia ganham lugares e significados proeminentes nas narrativas de pertencimento daqueles dispersados pela tráfico de escravos. O Antigo Testamento, assim, torna-se um fértil terreno para analogias sobre a liberdade, o exílio, o êxodo e a redenção entre a história dos negros escravizados no novo mundo e a do povo hebreu.

Contudo, segundo Dufoix (2017, p. 188), certa distinção precisa ser levada em consideração entre as diferentes apropriações das referências bíblicas no interior dessas comunidades. A consciência religiosa e étnica dos escravizados está associada, argumenta o autor<sup>19</sup>, ao tipo de doutrina cristã de seus mestres e à sua localização geográfica nas Américas. Nas terras católicas da América Latina (colonização portuguesa e espanhola), as origens

---

<sup>17</sup> Ottobah Cugoano foi um abolicionista, nasceu em 1757, na região da África onde, hoje, é o território de Gana, e se tornou um dos principais líderes da comunidade africana em Londres, no final do século XVIII, na luta pelo fim da escravidão.

<sup>18</sup> “all the present inhabitants of the world sprang from family of Noah, and were then all of one complexion, there is no doubt, but the difference we now find, took its rise very rapidly after they became dispersed and settled on the different parts of the globe”.

<sup>19</sup> DUFOIX, 2017, p. 188.

religiosas, étnicas e linguísticas dos escravizados tendiam a ser consideradas, contribuindo para manter grupos de origens compartilhadas juntos. De o acordo com o autor, “a conversão não implicou um completo abandono das religiões "africanas" praticadas pelo escravo: foram incorporadas ao quadro geral do Catolicismo.”<sup>20</sup> (DUFOIX, 2017, p. 188; trd. minha). Na América do Norte (colonização anglo-saxã), no território protestante, nenhum traço (seja étnico, religioso ou linguístico) era tolerado pelos senhores de escravos<sup>21</sup>.

Essa distinção é importante porque, de um lado, de algum modo explicaria as causas da emergência de movimento de (re)apropriação da África no Caribe e nos Estados Unidos por meio de analogias sobre a história bíblica do povo hebreu. De outro, tal distinção lança luz sobre as origens do importante papel que o protestantismo negro desempenhou na construção do horizonte semântico responsável por atribuir significado à noção de “diáspora africana”. Essa semiologia religiosa acompanha não apenas o pensamento de Crummell, mas atravessa, de maneira geral, o emergente pensamento pan-africanista daquele momento. Edward W. Blyden, Booker T. Washington, Marcus Garvey e J. E. K. Aggrey, eram todos, inclusive Crummell, pastores metodistas de formação (RALSTON, 2010 [1985]).

O Antigo Testamento representou a possibilidade da construção de uma história de auto identificação, esperança e, sobretudo, redenção. A história do exílio do povo hebreu na Babilônia; o Êxodo, o fim da escravidão e a fuga do Egito sob a figura salvadora de Moisés; e, por fim, o destino manifesto da terra prometida. Foram os acontecimentos narrados pelo Antigo Testamento que mais ressoaram no imaginário daqueles que se reivindicam filhos de Ham e descendentes de Cush. “O Egito tornou-se o nome da terra onde se encontravam: a escravidão era idêntica à sofrida pelos hebreus, nasceria um Moisés que os levaria para fora do Egito e para a Prometida Terra de Canaã. A geografia da liberdade assumiu, assim, ressonâncias hebraicas” (DUFOIX, 2017, p. 189; trad. minha). Segundo Philipson (2000, p. XI), ao fazer uma análise comparativa da identidade entre negros e judeus na América e na Europa (sua trajetória, suas diferenças e suas semelhanças), salienta que a apropriação da narrativa do Êxodo pelos negros, possibilitou-lhes a elaboração de um sentido histórico de identidade, como um povo. Ao se identificar com a narrativa do Êxodo, os negros do Novo Mundo criam uma identidade baseada na experiência coletiva da escravidão, e a fuga do Egito transformou-se no arquétipo da liberdade (PHILIPSON, 2000, p. XI).

---

<sup>20</sup> “conversion did not imply a complete abandonment of the “African” religions practiced by the slave: they were incorporated into the general framework of Catholicism”

<sup>21</sup> DUFOIX, 2017, p. 188.

Contudo, apesar da forte influência da história do povo hebreu na formação do imaginário negro-americano na luta pela libertação da escravidão e a redenção, a interpretação protestante, isto é, cristão, foi aquela a exercer a sua autoridade ao relacionar a África (Etiópia e Egito em particular) a Zion (Monte Sião), a terra prometida. Zion, nesse sentido, funcionava como um termo que traduzia a ideia de um futuro teleológico, o destino à liberdade e ao paraíso. “O novo mundo era o Egito, o Atlântico era a Jordânia, enquanto a África assumia os atributos de Jerusalém, do Paraíso ou de Zion. De acordo com uma crença popular entre os escravos, a migração da alma teve a África como”<sup>22</sup> (DUFOIX, 2017, p. 190; trd. minha).

A conotação atribuída à África como Zion (paraíso e ponto de destino) vai desempenhar duas funções fundamentais naquele contexto. A primeira concerne à sua decisiva influência na fundação das primeiras igrejas negras de inclinações metodista, coma a *Free African Society* (1816), a *African Methodist Episcopal Church (AME)* e a *Methodist Episcopal Zion Church (AMEZ)*. A segunda foi a de transformar a África (especificamente, a Etiópia) na terra de Israel, isto é, no lugar designado por Deus para o povo negro escolhido retornar (RASTON, 2010 [1985]). No entanto, cabe chamar a atenção para o fato de que, num primeiro momento, o retorno para Zion (África em geral, Etiópia em particular) não necessariamente significava um retorno real. A noção de retorno à África estava geralmente associada, a princípio, com o despertar espiritual, a África era vista como possibilidade de redenção da alma (FREDRICKSON, 1995, p. 66-80). Será, posteriormente, no final do século XIX, que o retorno de fato à África, torna-se o desejo de muitos dos missionários negros-norte americanos. (RALSTON, 2010 [1985]).

Dentre os grandes representantes missionários negros americanos do período, o bispo Henry McNeal Turner não hesitava em propor que “Deus levou o negro para a América e o cristianizou para que ele regressasse ao seu continente e o resgatasse” (TURNER *apud* RALSTON, 2010, p. 887). Ainda em 1884 a African Methodist Episcopal Church (AME) realizou um importante congresso com objetivo de delimitar a política dos americanos de cor em relação a África, inaugurando um solido projeto missionário em relação ao continente<sup>23</sup>. Diziam, por exemplo, que “se os negros americanos se dignassem tomar consciência de suas responsabilidades, estar à altura da tarefa, que lhes cabe cumprir e empreender, de evangelizar

---

<sup>22</sup> “The New World was Egypt, the Atlantic was Jordan, while Africa took on the attributes of the Jerusalem, of Paradise, or Zion. According to a popular belief among the slaves, the migration of the soul had Africa as its destination”.

<sup>23</sup> RALSTON, 2010, p. 887.

a África em nome do Senhor, milhões de filhos da África que ainda estão por nascer verão um continente transformado<sup>24</sup>,

Segundo Ralston (2010, p. 887) junto com outras instituições/igrejas negras protestantes como a AME Zion e a National Baptist Convention (NBS), a AME já havia enviado missionários negros americanos para a África ocidental, especialmente, para a Libéria, Costa do Ouro, Sudão e Estado do Congo, pelo menos, desde 1880. Em 1893, africanos, integrantes da AME e europeus assistiram a um congresso mundial sobre África, organizado pela American Association Missionary, onde missionários negros americanos em ação na África reivindicaram os direitos civis dos africanos na América. E, em 1895, em um conferência intitulada *A África e o negro da américa*, o Bispo Turner não somente reitera seu apelo em favor da emigração de negros (especialmente caribenhos e norte-americanos) para a Libéria, como também conclama os negros americanos à contribuir para com a cristianização total da África, salientando que “deveria e deve haver uma linha ininterrupta de missionários cristãos desde o Cabo da Boa Esperança até o Egito [...] e dede aí a Serra Leoa e à Libéria e [...] até o Sudão e o Estado do Congo [...] (RALSTON, 2010, p. 887).

Portanto, parte fundamental desse projeto consistia no fim do exílio e êxodo dos negros americanos no Novo Mundo, exortando seu retorno para o continente africano. Esse retorno a África, era narrado e adquiria significado semântico sobre o solo religioso da Sagrada Escritura. De acordo com Nascimento (2008, p. 162-164), junto de Martin R. Delany, o bispo Turner funda, em 1878, a Empresa Liberiana do Êxodo, contribuindo para o retorno de centenas de negros americanos para a Libéria no final do século XIX. Após uma visita a Libéria, em 1893, o bispo Turner entusiasmado escreve que, é no continente africano onde o homem negro encontra a sua dignidade e a sua liberdade plenas (RALSTON, 2010, p. 877). E, em 1896 afirma:

Penso que dois ou três milhões dos nossos deveriam retomar a terra dos antepassados, nela estabelecer nossas próprias nações, civilizações, leis, costumes, modos de produção (...) e parar de resmungar, de estar sempre recriminando e de ameaçar o país que o homem branco reivindica e que, necessariamente, dominara (TURNER *apud* RALSTON, 2010, p. 877).

Assim como o Bispo Turner, o Reverendo Crummell também detinha a convicção de que os negros do Novo Mundo tinham uma responsabilidade para com a África. Segundo Crummell (1861, p.16; trad. minha), os negros exilados foram “providencialmente, o depósito de uma nobre confiança, e nós devemos ser orgulhos e demonstrar nossa apreciação dela.

---

<sup>24</sup> RALSTON, 2010, p. 887.

Trouxemos conosco a herança dessa língua, devemos cuidar do seu espírito e mantê-lo” No contínuo de seu discurso na Libéria, a língua inglesa (tomada como divina providência) é tanto aquela que possibilitaria a construção de uma unidade aos africanos (a ideia de uma África), quanto o lócus, junto com o cristianismo, do cultivo do valores atribuídos aos seus ancestrais anglo-saxões, dos quais os africanos deveriam se apropriar: “o espírito da Independência, tanto pessoal como nacional; espírito de liberdade de expressão e imprensa livre, liberdade pessoal; o espírito de reforma e desenvolvimento; o espírito de empresa; o espírito de lei, o caráter moral e a beneficência” (CRUMMELL, 1861, p.16; trad. minha).

Crummell (1860) posiciona a língua inglesa como a expressão mais bem-acabada do conjunto cultural que caracteriza seus ancestrais, o homem branco anglo-saxão, traço constitutivo de sua raça. No discurso aos cidadãos do condado de Maryland, além da semiótica religiosa e a filiação/pertencimento genealógica que ele professa, Crummell (1861) coloca o conceito de raça, embora não de forma tão articulada teoricamente, como veremos em Du Bois (2010[1987], no centro de seu interesse e de sua perspectiva sobre a África. Esta continua sendo, na visão de Crummell, o destino manifesto (teleológico) dos negros; no entanto, agora como pátria da raça/povo negro. Isto é, a África se torna a pátria dos negros, não porque eles partilham necessariamente da mesma experiência histórica, ou, mesmo, porque enfrentassem a mesma ameaça colonial/imperial, mas em razão de pertencerem à mesma e única raça (APPIAH, 2016, p. 22). Crummell foi, segundo Appiah, possivelmente, um dos primeiros pensadores a falar em nome da África como negro, organizando sua visão a respeito do continente em termos de uma origem racial comum. A África, era pensada nos termos do nacionalismo do século XIX, “como sendo (a pátria) um único povo (...) em certo sentido como uma unidade política natural” (APPIAH, 2016, p. 22), visão que inaugura a solidariedade política e moral (identidade) fundamental ao pan-africanismo.

Essa visão de Crummell (1861) acerca da raça e a força que ela desempenharia no estabelecimento de vínculos morais e éticos herdados por uma população pensada como relativamente compacta e homogênea, inclusive do ponto de vista cultural, são características que refletem o uso e os significados atribuídos à noção de raça no interior do mundo moderno e ocidental. A segunda metade do século XIX, contexto no qual Crummell escreve, é o ponto de chegada do processo no qual raça passa a ser uma nova referência conceitual possível para pensar as diferenças humanas, comportando-se como aspecto constitutivo do pensamento iluminista, culminando na biologização das diferenças.

Se, antes do século XIX, a noção de “raça” estava inscrita no campo semântico religioso<sup>25</sup>, utilizada especialmente para designar linhagens sanguíneas, “raça” passaria, no XIX, a referir-se a seres humanos que já não reivindicam estar ligados por vínculos genealógicos (HOFBAUER, 2010, p. 102). Paulatinamente, fortaleceu-se um pensamento que colocaria em segundo plano a justificação religiosa e as explicações providas da Bíblia, que viam a cor de pele negra como uma maldição herdada pelos filhos de Ham e passariam, cada vez mais, a serem utilizadas apenas em último caso.<sup>26</sup>

Soma-se a essa mudança, quase que como um catalizador, o processo de consolidação da burguesia mercantil, a partir do século XVII, na Europa, que começou a produzir outros modos e mecanismo de inclusão e exclusão que não mais se baseavam na ética e na moral religiosas. Essa tendência, que estava intimamente associada à emergência do Estado Moderno e, mais tarde, do Estado-Nação, enfatiza, agora, não mais qualquer suposição metafísica, mas a vontade coletiva (seja expressa na figura do soberano, seja na vontade ou no contrato social)<sup>27</sup>. Por outro lado, o processo de desencantamento do mundo (secularização) reposicionou o homem como parte da natureza, dando início à busca de critérios físicos-naturais para caracterizar um indivíduo, um povo e/ou uma nação<sup>28</sup>.

Dentre os vários intelectuais desse período, preocupados em ordenar os grupos humanos, cita-se, recorrentemente, o médico François Bernier (1625-1688) como aquele que, pela primeira vez, classificou os seres humanos em, pelo menos, cinco variações diferentes, aplicando a noção de “raça” a grandes grupos humanos por meio de características fenotípicas (HOFBAUER, 2010, p. 103). No entanto, foi de responsabilidade do biólogo Carlos Lineu (1707-1778), de fato, a classificação propriamente dita. No seu texto *Systema naturae* (referência clássica em trabalhos de classificação e sistematização na biologia), ao colocar o homem ao lado do macaco, o autor subdivide o grupo *homo* em quatro subcategorias:

---

<sup>25</sup> Hofbauer (2006, p. 100) chama a atenção para uma intensa discussão etimológica da palavra “raça” entre os historiadores do vocábulo. Contraditoriamente às opiniões de corrente, como de Memmi (1992, p. 152), segundo as quais o conceito de “raça” provém do substantivo latino “ratio” (“ordem”, “razão”, “modo”, “espécie”), Geiss (1988, p. 16) afirma que ele se origina da derivação de uma palavra árabe, “ra’s”, que significa “cabeça”, “chefe”, “clã”, e tinha suma importância na cultura dos beduínos para a justificação genealógica de um grupo clânico. “Ras’s” não apenas indicava a ascendência de um indivíduo, mas, também, determinava seus papéis sociais. Ainda segundo Geiss, o termo árabe foi assimilado na Península Ibérica na época da reconquista (não antes do século XVIII). Num primeiro momento, nobres espanhóis e portugueses recorriam ao termo “raça” (“raza”) para, — de forma semelhante ao uso árabe-beduíno — destacar sua origem e descendência. Os primórdios da história da noção de “raça”, portanto, nada têm haver com a diferenciação de grupos humanos segundo cores de pele diferente ou com outros critérios fenotípicos. Constelações políticas e econômicas específicas levariam, com o decorrer do tempo, a uma convergência do critério “cor” (com conotações ainda fortemente religiosas) com a categoria “raça” (HOFBAUER, 2006, p. 100).

<sup>26</sup> HOFBAUER, 2010, p. 102.

<sup>27</sup> HOFBAUER, 2010, p. 102.

<sup>28</sup> HOFBAUER, 2010, p. 103.



(1) *Europeus albus*: engenhoso, inventivo, alvo, sanguíneo. É governado por leis. (2) *Americanus rufus*: satisfeito com sua sorte, amante da liberdade, moreno, irascível. É governado pelos costumes. (3) *Asiaticus luridus*: orgulhoso, avaro, amarelo, melancólico. É governado pela opinião. (4) *Afer niger*: astuto, preguiçoso, negligente, negro, fleumático. É governado pela vontade arbitrária de seus senhores (POLIAKOV, 1987, p. 183 *apud* HOFBAUER, 2010, p. 103).

Não só se percebe claramente que critério de classificação dos grupos humanos pelo autor assenta-se na cor de pele, como que ele também estabelece vínculos entre características fenotípicas e culturais. O passo seguinte na construção desse horizonte semântico da noção de “raça” foi dado pelo pensamento iluminista, responsável, entre outras coisas, por biologizar as diferenças humanas, dando origem às primeiras teorias racialistas sistemáticas do século XIX. Não diferentemente de outros intelectuais de sua época, George Leclec Buffon (1707-1788, não questionava a tese monogênica da origem dos seres humanos; contudo, afirmava que variações de clima, alimentação e costumes seriam causas responsáveis pelo surgimento de variação entre os seres humanos (raças). Todavia, as duas últimas causas (alimentação e costumes) decorreriam em função da primeira, postulado que fundamentou a correlação estabelecida por Buffon entre raças (variações) e domínios geoclimáticos (POLIAKOV, 1974; HOFBAUER, 2010). “Para Buffon, a região entre as latitudes 40° e 50° fornece as condições climáticas mais propícias (temperaturas moderadas) para os homens se mostrarem em toda a sua beleza e para os países se revelarem civilizados (“*policés*”)” (HOFBAUER, 2006, p. 109).

Em relação à sua classificação a respeito das cores de pele e a rampa inclinada onde as posicionava, Buffon, como outros pensadores de sua época, afirmava a cor branca como a mais constante e característica da espécie humana como um todo. Isto é, qualquer outra tonalidade de pele, embora efeito de diferenças geoclimáticas, era percebida como um “desvio” frente ao modelo e à cor originária (branca)<sup>29</sup>. O branco, dessa maneira, já não se referia, apenas e exclusivamente, a um ideal religioso, mas era associado, cada vez mais, a áreas geoclimáticas que permitiam a expressão mais bem-acabada do ser humano. O negro/africano aparecia no esquema de pensamento de Buffon de forma naturalizada, inserido em uma concepção de mundo que qualificava a sua existência como “desvio”, como “degenerada”, portanto, cabível de ser escravizado como método para trazê-lo de volta de sua condição de “decaído”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> HOFBAUER, 2006, p. 109.

<sup>30</sup> HOFBAUER, 2006, p. 109.

Nada mais natural, portanto, do que conceber o homem como parte desse mundo natural e classificá-lo segundo os instrumentos das ciências naturais. As salas e os gabinetes desses intelectuais preocupados em ordenar os diferentes grupos humanos passaram a abrigar materiais anatômicos, crânios, corpos empalhados, amostras de pele, tanto de homens de terras longínquas quanto de macacos. Era o nascimento da antropometria e, sobretudo, o nascimento da correlação (informada pelo imaginário ocidental moderno) entre aspectos físico/fenotípicos e as capacidades morais e intelectuais (HOFBAUER, 2006; SCHWARCZ, 1993).

Assume-se a ideia de uma equivalência entre características morais/intelectuais como premissa na análise, desse modo permitindo a elaboração de distinções entre graus de civilização. As chamadas “raças inferiores” e “raças superiores” eram cada vez mais classificadas segundo um ideário biológico/natural, seguindo escalas de evolução, do que por meio de qualquer explicação religiosa (HOFBAUER, 2006; SCHWARCZ, 1993). A crença na razão, na força da natureza (concebida agora como reino da biologia) e a crença no progresso cada vez mais fortalecer-se-iam como instrumento explicativo da realidade e das diferenças humanas no final do século XVIII e início do XIX. Exemplos muitas vezes ignorado dessas ideias foram as ideias do filósofo Immanuel Kant (1724-1804). Ao longo de sua vasta obra, Kant dedicou alguns textos à reflexão sobre as “raças humanas”: *Das diversas raças humanas* (1775) e *Definição do conceito de raça humana* (1785). Opondo-se veementemente a Buffon, o filósofo alemão, em ambos os textos, estabelece profundas discordâncias em relação à predominância do clima como determinante das variações (raças) humanas (HOFBAUER, 2006, p. 122). Esse determinismo climático, impediria, segundo o autor, a elaboração de classificações mais sólidas. De acordo com Kant, o que ocasionaria as variações humanas (ou de qualquer corpo orgânico, seja ele animal ou vegetal) seria a presença de germes (“*Keime*”) que ele entendia como essenciais para ocorrência de determinadas formas.<sup>31</sup>

Repara-se que Kant não negligenciava a ação do clima e do meio (especialmente do sol), contudo, acreditava que essas forças tinham influências sobre os “germes” presentes nos corpos orgânicos e determinavam a forma em que eles deveriam se desenvolver. O clima funcionaria como uma força que permitiria que determinados germes se desenvolvessem, se firmassem, tornando-se características fixas e irreversíveis.<sup>32</sup> “E mais do que isso: uma vez que os germes tomaram forma e tornaram-se características constitutivas de um povo, devido

---

<sup>31</sup> HOFBAUER, 2010, p. 122.

<sup>32</sup> HOFBAUER, 2010, p. 122.

a um longo processo de adaptação às condições climáticas (geográficas), todos os outros serão eliminados, apagados, anulados” (HOFBAUER, 2010, p. 122). A raça é, nesses termos, um aspecto inexorável das diferenças humanas. No texto *Das diversas raças humanas*, Kant define “raça” da seguinte forma:

São características por meio da quais os seres humanos se distinguem (sem distinção de gênero) ente si — nomeadamente apenas os que são hereditários — que são tomados em consideração a fim de, sobre eles, poder se fundar uma classificação do gênero em classe. Mas essa classificação só deve ser designada de raça quando esses caracteres são inevitavelmente hereditários (KANT *apud* HOFBAUER, p 124).

O critério mais evidente e fixo que poderia auxiliar na classificação das raças era, inevitavelmente, a cor da pele, uma vez que a sua hereditariedade era inquestionável. O filósofo, então, divide a humanidade nas seguintes raças: i.) os brancos, ii.) os negros, iii.) a raça dos hunos, iv.) a raça dos hindus. Além disso, podemos dizer que Kant (1923, p. 789) dá mais um passo em direção à biologização das diferenças, uma vez que integra a noção de “raças humanas” a uma filosofia da história da humanidade, cujo destino é o progresso contínuo do gênero humano. Porém, adverte o autor (KANT, *apud* HOFBAUER, p. 124) que o estágio superior de humanidade só poderia ser alcançado pelo cultivo ao trabalho, pela disciplina e, sobretudo, pelo apreço à razão.

Num texto composto por anotações de seus alunos, *Reflexões sobre a Antropologia*, é revelado que Kant não tinha dúvida que a maioria dos grupos humanos não possuíam as pré-condições necessárias para progredir. O filósofo acreditava que somente o branco detinha essa pré-condição para o progresso contínuo do gênero humano. Em outro texto, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), novamente o filósofo destaca as diferenças raciais qualitativas entre os grupos humanos, tanto físicas quanto mentais, descrevendo-as da seguinte forma:

A diferença entre estes dois gêneros humanos [brancos e negros] é imensa, e parece ser igualmente grande no que diz respeito às suas capacidades e à sua cor. A religião dos fetiches, muito divulgada entre eles, é talvez uma idolatria que se rebaixa ao mais ridículo possível para a natureza humana. Uma pluma de pássaros, um chifre de vaca, uma concha, ou qualquer outro objeto comum, desde que consagrados por algumas palavras, são objeto de veneração e de invocação por meio de juramentos. Os negros são muito vaidosos, mas à maneira negra, e tão faladores que hão de ser separados com pauladas. (KANT, *apud* HOFBAUER, 2006, p. 124; grifo nosso)

Nota-se que, para o filósofo, a expressão mais bem acabada do gênero humano é “razão”, pois o domínio dessa faculdade dota determinados grupos humanos (o branco) com

capacidades morais, físicas e cognitivas superiores. Aquelas raças humanas, desprovidas de racionalidade (irracionais, por assim dizer), eram consideradas inferiores. No entanto, agora, diferentemente daquilo que supusera Buffon, não há, segundo o pensamento de Kant, a possibilidade de qualquer tipo de trânsito entre as raças, de modo que o destino dos africanos era irremediável.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), indiscutivelmente parte do cânon filosófico, cujo pensamento influenciou pensadores como Karl Marx, Søren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre e Charles Sanders Pierce, assim como Kant, ao posicionar o africano na sua *Filosofia da história* (1995), colocá-lo fora do mundo da cultura, da civilização (PRAXEDES, 2008, p. 1). Segundo a tese do autor (Hegel), a História é sustentada pelo autodesenvolvimento do Espírito, a realização da ideia divina, de um plano cósmico. Desse modo, o homem histórico deve ser aquele em quem se concentram as potencialidades do seu tempo, a situação histórica.

O fato é que o Homem, para Hegel, aquele que realizaria a História a partir dos desígnios da razão, era necessariamente o homem europeu branco e, particularmente, germânico. Diametralmente oposta era a natureza atribuída ao africano/negro, no texto *Fundamento geográfico da história universal*, Hegel descreve os africanos da seguinte forma:

A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos — ou, para ser mais exato, inexistentes. (...) Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (HEGEL, 1995, p. 84-88).

No transcorrer do século XIX, pode-se observar, portanto, que, apesar das divergências e controvérsias a respeito dos sistemas de taxonomia e dos materiais que deveriam ser classificados (antropometria), a existência das raças humanas não era mais uma dúvida. “Raça” havia se tornado parte do vocabulário europeu, transformando-se no paradigma responsável por qualificar as diferenças humanas. Já na segunda metade do século XIX, as classificações raciais dissociaram-se de qualquer tipo de determinação climática, baseando-se, agora, impreterivelmente em critérios biológicos ou, mesmo, estágios de evolução para determinar a natureza de cada grupo humano.

A ideia de que a raça biologicamente determinava a constituição física e as aptidões mentais vai encontrar nas formulações de Arthur de Gobineu (1816-1882), talvez a mais reconhecida teoria racialista da época, seu solo mais fértil (HOFBAUER, 2006; SCHWARCZ, 1993). Na sua tese *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas (1853-1855)*, Gobineau atribuiu ao comportamento fatores hereditários e de sangue. Entre os diversos argumentos que organizavam a sua teoria racialista, possivelmente aquele mais central, Gobineau sustentava, não diferentemente de Kant e de Hegel, que a história humana era uma história das raças. E que, a despeito de alguns grupos esforçarem-se para caminhar em direção à civilização, esta era inalcançável devido à sua condição inferior inata e irrevogável (GOBINEAU *apud* HOFBAER, 2006, p. 125-127).

O seu pensamento tomaria notoriedade pelas suas ideias a respeito da degeneração das raças. Opondo-se, também, a Buffon, Gobineau, entendia que a degeneração das raças não estava mais associada a alguma influência climática externa, que ocasionaria acidentalmente variações em relação ao modelo originário e de maior recorrência (branco)<sup>33</sup>. A degeneração, segundo seus argumentos, é, agora, de natureza biológica, gerada devido à mistura de raças qualitativamente diferentes. No interior de seu sistema de pensamento/classificação, o negro/africano ocuparia o degrau mais baixo na hierarquia entre as raças, aquela que estaria muito mais perto do mundo da natureza entre as raças inferiores do que qualquer outra<sup>34</sup>. Na raça branca, por outro lado, encontrar-se-ia a civilização de fato. Apenas o branco, por ser a raça superior, poderia produzi-la (a civilização).

As ideias raciais e os esquemas evolucionistas do século XIX, assim como sugere Hofbauer (2006, p. 139), a despeito das suas diversas diferenças e não linearidade, têm algo em comum: tratam-se de tradições intelectuais (linhas de pensamento) que desenvolveram-se num contexto de consolidação dos Estados-Nação modernos. Um processo que, por um lado, formalizava as relações entre cidadãos e, por outro, tornava cada vez mais rígida as fronteiras para aqueles que deveriam ser excluídos (especialmente os alhures racialmente inferiores). Sob essas pretensões, Crummell posiciona a África como a pátria do povo negro; no continente africano, o povo negro encontraria as condições para a realização de seu destino e história. Nota-se que não há, em Crummell (1861), uma apropriação mecânica das ideias raciais e da categoria genérica de “raça”. Se, esse fosse o caso, o destino amaldiçoado imposto à raça negra por autores como Kant, Hegel e Gobineau seria tomado como inexorável. É inegável que essas formulações tiveram, entretanto, um forte impacto, não

---

<sup>33</sup> HOFBAER, 2006, p. 125 – 127.

<sup>34</sup> HOFBAER, 2006, p. 125 – 127.

apenas em Crummell, mas nos intelectuais negros da época. Porém, “conforme (Crummell) a sua visão as raças tinham a mesma capacidade moral ou cognitiva, sendo diferente apenas nas tarefas espirituais que lhes eram atribuídas” (HERNANDEZ, 2005, p. 141).

O passo seguinte em direção a uma mudança de percepção sobre a natureza do vínculo de pertencimento entre os africanos e seus descendentes, isto é, de uma concepção de filiação genealógica (religiosa) para uma concepção secular de pertencimento (racial), ocorreu, pode-se dizer, com o pensamento de Edward W. Blyden (2013[1888]; 1898). Não diferentemente de Crummell, Blyden detinha a convicção de que a África era o lugar onde a história e a civilização do povo negro realizar-se-iam. Isto significa dizer que “suas principais teses são desenvolvidas com base na historicidade da raça negra e nos atributos que lhe seriam inerentes, ambos elementos constitutivos de uma *personalidade africana*” (HERNANDEZ, 2005, p. 141; grifo do autor). Fato importante que subsidia essa formulação de Blyden, acerca da ideia de uma personalidade africana, foi a marcha de 1 de março de 1896, em Adwa, quando as tropas do Rei Menelik II resistiram e expulsaram os invasores italianos da Etiópia. Essa vitória atribuiu à Etiópia um eminente lugar no imaginário dos povos negros como o reino contemporâneo africano que reposicionou a promessa bíblica (Zion), demonstrando o poder do povo negro, desse modo, tornando-se o lugar de retorno, seja físico, seja imaginário (MILKIAS & METAFERIA, 2005).

Coincidentemente ou não, dois importantes acontecimentos sucedem-se após a vitória em Adwa, os quais tiveram uma forte influência sobre a proeminência da Etiópia como signo de redenção e força da raça negra. O primeiro é que, em 1896, Theodor Herzl publica o livro *The Jewish State*, no qual estabelece as bases para o Estado judeu. O segundo, concerne ao fato de que, em 1897, organizou-se, na cidade de Basel (Suíça), de 29 a -31 de agosto, o 1º Congresso Sionista (Zionismo); e, duas semanas depois, em 14 de setembro, Henry Silverter Williams funda, em Londres, a *African Association*. Tal instituição viria a realizar em Londres, entre os dias 23 e 25 de Julho de 1900, a sua primeira reunião, a qual foi nomeada de 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, p. 200; DECREASE, 1962, 14).

Desse momento em diante (final do século XIX), o sionismo<sup>35</sup> se torna uma importante fonte de referência para Edward W. Blyden (2013 [1888]; 1898), mas também

---

<sup>35</sup> Grosso modo, o sionismo trata de um conjunto de estudos e proposições acerca da identidade e autodeterminação do povo judeu que consubstanciou-se em um movimento político-religioso orientado para a criação do Estado-Nacional judaico no território de onde historicamente o povo hebreu foi disperso, o reino de

necessariamente para Marcus Garvey, Booker T. Washington e, em menor grau, para Du Bois. Influência esta que representou um deslocamento ainda maior em relação ao fundamento genealógico religiosos de pertencimento. Não que a filiação descrita no Velho Testamento perca totalmente a sua importância; no entanto, as referências utilizadas para a sua abordagem/interpretação começam a mudar e, cada vez mais, o sentido dado ao êxodo (solo narrativo sobre o qual as analogias entre as histórias do povo hebreu e dos negros do novo mundo são realizadas) passa a ser atribuído de acordo com a semiótica secularizada que acompanha o sionismo. Em outras palavras, “raça”, no moderno sentido que lhe foi dado (como elemento que determina biologicamente aptidões físicas, morais e intelectuais constitutivas de um povo ou nação), passa a ser a noção por meio da qual se pensa não só o pertencimento entre os africanos e os seus descendentes, mas, também, o papel a ser desempenhado pela África.

Num texto publicado dois anos após *The Jewish State*, de Herzl intitulado *The Jewish Questions* (1898), Blyden escreve:

Eu tenho tomado, e adquiri, um interesse mais profundo sobre a história atual dos judeus — especialmente em relação ao maravilhoso movimento chamado de sionismo. Suas questões, em alguns aspectos, são semelhantes àquela em que vivem milhares de descendentes da África, ansiosos para voltar à terra de seus pais. Durante muitos anos foi privilégio e dever meu olhar a África do seu ponto de vista. E como a história da raça africana — sua escravização, perseguição, proscrição e sofrimento — se parece muito com a dos judeus, fui levado, também por um processo natural de sentimento e companheirismo, a estudar essa questão (o sionismo) que hoje ocupa a mente de milhares, se não de milhões, de judeus (BLYDEN, 1898, p. 210-211; trad. minha).

O entusiasmo de Blyden em relação ao movimento sionista é mais que evidente. As analogias entre a história dos povos negros do novo mundo e o povo hebreu continuam comportando-se segundo a narrativa do Êxodo e o retorno à terra prometida. Mas o retorno a Zion, agora não mais é interpretado, como vimos em Crummell, como um despertar espiritual ou como uma purificação do espírito. Trata-se, agora, do retorno real, de fato, à terra de Israel, à África, lar da raça negra e pátria de seu povo. A ideia de um nacionalismo negro elaborada por Blyden toma forma por meio da correlação entre a raça e a África, responsável por exaltar o orgulho das origens e da ancestralidade, elementos simbólicos característicos da formação dos Estados Nacionais no final do século XIX.

---

Israel/Jerusalém, supondo, nesse sentido, vale frisar, o fim da diáspora judaica. Ver: BIDUSSA, David. A religião da política em Israel. *Estud. av.* [online]. 2008, vol. 22, n. 62, p. 95-118.

Contudo, se, por um lado, o sionismo proporcionou, para Blyden, uma analogia adequada entre negros e judeus, oferecendo aos negros a possibilidade de uma narrativa secularizada para a elaboração do seu senso de pertencimento e o desejo de retorno a África, por outro lado, segundo outros autores, também influenciados pelas ideias sionistas, a ideia do retorno passava a ser tratada como uma impossibilidade, ferindo o cerne da analogia que acompanha o paralelo estabelecido entre judeus e negros, pelo menos desde do século XVIII (DUFOIX, 2017, p. 202). Em diálogo com a influência exercida pelo sionismo, no final do século XIX e início do século XX, entre os intelectuais dedicados a compreender a experiência dos negros nos Estados Unidos (especialmente no Sul) e na África, o pesquisador Charles Victor Roman, no seu texto *American Civilization and the negro* (1916), levanta a seguinte questão:

O negro não vai sair daqui por dois motivos: em primeiro lugar, esta é a sua casa, e, em segundo lugar, porque não há para onde ir. Ele não vai voltar para a África mais do que o homem branco vai voltar para a Europa ou o judeu para a Palestina. A Palestina pode ser reabilitada e a Europa, americanizada, mas o judeu não perderá a sua cidadania mundial, nem os Estados Unidos falharam como destino geográfico da marcha do jardim da primavera. O negro fará a sua parte para levar a civilização para os cantos mais escuros desse mundo, especialmente para a África: a escura, misteriosa e inescrutável África. O enigma do passado e o enigma do presente. A imperturbável mãe da civilização e dos povos. A escravidão foi a diáspora dos africanos, e os filhos dessa alienação tornaram-se parte permanente e cidadãos da república americana. (ROMAN *apud* DUFOIX, 2017, p. 203; trad. minha)

“O tráfico de escravos foi a diáspora dos africanos”; esta afirmação de Roman, além de enfatizar o caráter necessariamente nacional da população negra que vive nos Estados Unidos, estabelece uma tensão em relação ao cerne da histórica analogia negro/judeu, capaz de questionar o aparentemente indiscutível desejo de retorno. Segundo Dufoix (2017, p. 203), trata-se de uma das primeiras vezes, se não a primeira vez, que o termo “diáspora” é utilizado literalmente para qualificar a experiência dos negros no novo mundo e, ademais, sendo operada como signo da ruptura causada pelo tráfico e da permanência (simbolizada pela ideia de “cidadania”) perene na República dos Estados Unidos.

A ideia do não retorno, sobre a qual Roman se posiciona, é parte de um movimento que se tornava cada vez mais amplo entre os negros nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX. A implicação fundamental desse posicionamento é a de que os negros deveriam permanecer e se apropriar da parte que lhes cabia na formação da América. Ainda segundo Dufoix (2017), a introdução do questionamento do (aparentemente indiscutível) desejo de retorno repercutiu como uma disputa que estruturou as perspectivas políticas e ideológica dos negros nos Estados Unidos naquele contexto. “Na época, a



emigração não era mais o sabor do dia: o movimento negro foi amplamente estruturado ao redor de duas posições opostas, o ‘integracionismo’ e o ‘separatismo’ (DUFOIX, 2017, 204).

### **Du Bois e a dupla consciência: entre a África e a América**

Alexander Crummell e Edward W. Blyden foram os encarregados por darem início às bases da ideologia pan-africanista e, nesse sentido, também aqueles que investiram na ideia e no desejo do retorno dos negros do Novo Mundo à África (a princípio simbólico, mas, de fato, objetivo). Foi, entretanto, William Edward Burghardt Du Bois o responsável não apenas por lançar as bases intelectuais e práticas do pan-africanismo (APPIAH, 1997, p. 53), como, também, aquele a defender a não migração dos negros americanos para a África (DUFOIX, 2017, p. 225). Sobretudo Du Bois (2010 [1987], 1990 [1903]) foi o responsável por introduzir uma tensão incontornável no interior da identidade negra que, segundo autores como Gilroy (2002) e Gomez (2004), foi a grande responsável por abrir a via que proporcionou qualificar a experiência dos negros do novo mundo como “diaspórica”.

Du Bois foi um estudante brilhante. Formado pela Fisk University (uma universidade negra em Nashville) e, posteriormente, aceito pela Harvard University para estudar história, em 1897 passou a lecionar história e economia na Atlanta University e, junto com Crummell, no mesmo ano, funda a *American Negro Academy*. Ainda em 1897 Du Bois (2010) publica o texto/discurso *The conservation of race* (A preservação das raças) no qual inicia, a despeito da vasta carreira e da sua imensa produção, a sua coerente formulação a respeito das raças em geral, e da negra, em particular.

Segundo Du Bois (2010 [1897], p. 5; trad. minha), ainda no início de sua reflexão, a ideia de “raças” e o destino atribuído a elas sempre foi um uma questão de fundamental relevância e interesse pessoal para os negros americanos, e que, embora, “eles (os negros), consequentemente, têm sido levados a depreciar e a minimizar as distinções de raça, e a acreditar intensamente que, do sangue de um só Deus, criaram-se todas as nações”. As distinções raciais têm, assim, exercido uma grande influência sobre as suas “habilidades naturais, quanto ao seu status político, intelectual e moral” e que “em nossos momentos mais calmos, devemos reconhecer que o ser humano está dividido em raças” (Du Bois, 2010 [1897], p. 5; trad. minha). Du Bois, portanto, é aquele que conclui a transição da filiação genealógica para a secular (racial). Influenciado e, talvez, remontando a aspectos centrais da relação entre as tradições de ideias raciais e o pensamento iluminista, Du Bois não concentra a

sua análise, necessariamente, nos traços fenotípicos julgados como mais explicativos das diferenças raciais (tamanho do crânio, nariz etc.), mas nas diferenças que ele considera discretas e, no entanto, decisivas na taxonomia dos diferentes grupos humanos:

Conquanto essas forças sutis tenham em geral seguido a clivagem natural do sangue, da ascendência e das peculiaridades físicas comuns, noutras ocasiões elas passaram por cima destes e os ignoraram. Em todas as épocas, entretanto, elas dividiram os seres humanos em raças que, embora talvez transcendessem a definição científica, são, no entanto, claramente definidas aos olhos do historiador e do sociólogo. Se isso é verdade, a história do mundo é a história do mundo, não é de indivíduos, mas de grupos, não de nações, mas de raças, e aquele que ignora ou procura ignorar a ideia da raça na história humana ignora e anula o pensamento central de toda a história. O que é raça, então? É uma vasta família de seres humanos, em geral de sangue e impulsos comuns, que lutam juntos, voluntária ou involuntariamente, pela realização de alguns ideais de vida, mais ou menos vividamente concebidos (DU BOIS, 2010 [1897], p. 7; trad. minha).

Nesses termos, o sociólogo não se afasta absolutamente da concepção científica de “raça” — isto é, como elemento que determina biologicamente aptidões físicas, morais e intelectuais —, pelo contrário, o seu movimento analítico, na realidade, se aproxima das formulações de autores como Kant e Hegel a respeito da relação entre “raça” e a filosofia da história. “Raça”, aqui, aparece como uma categoria sob um pano de fundo biologizado; entretanto, é tratada como uma noção sócio-histórica. Mais do que um grupo enlaçado por características físicas comuns, as “raças” eram, para o autor, comunidades espirituais e psíquicas que se expressam historicamente. Tal percepção contribuiu para o autor elaborar o senso de pertencimento e o projeto político que os negros deveriam seguir (DU BOIS, 2010 [1897], p. 9). Se, cada raça, à sua maneira, luta por “desenvolver para a civilização a sua mensagem particular, seu ideal particular, que hão de ajudar a guiar mundo para cada vez mais perto da perfeição da vida humana pela qual todos ansiamos, que está muito distante do feito Divino” (DU BOIS, 2010, p. 9; trad. minha), qual a mensagem que os Negros deveriam oferecer ao mundo?

Du Bois (2010), nesse sentido, dialoga criticamente com a *Filosofia da História*, de Hegel (1995), ao trabalhar com a ideia de que cada raça expressa de modo particular a sua contribuição para o desenvolvimento da civilização, sem, no entanto, supor uma hierarquia entre elas. Mas, não só, o estudioso leva mais adiante a reflexão ao tecer considerações acerca da condição dual da identidade dos negros nos Estados Unidos. Segundo o autor, os negros na sociedade americana experienciam o seu espírito de modo dividido, têm a alma cindida por uma condição dual entre a África e a América. De um lado, do ponto de vista das práticas religiosas, da língua e da nacionalidade os Negros pertenciam à América, do outro, enquanto Negros, estavam intimamente ligados à sua raça e, portanto, à África.

Aqui, portanto, está o dilema, e ele é intrigante, eu admito. Todo negro que tenha pensado honestamente sobre a situação e a de seu povo na América hesitou em algum momento da vida, e encontrou-se nessa encruzilhada. Não hesitou em perguntar-se por um momento: o que, afinal, sou eu? Sou Americano ou sou Negro? Posso ser ambos? É meu dever deixar de ser Negro o mais rápido possível e ser Americano? Se eu me esforçar como negro, não estou perpetuando a própria fenda que ajuda e separa a América negra e branca? (DU BOIS, 2010 [1897], p. 11)

No seu clássico texto de 1903 (1999), *As almas da gente negra*, Du Bois sintetizada esse dilema sob o famoso conceito de “dupla consciência”, apresentando-o já no primeiro capítulo (“Sobre nossos embates espirituais”).

Após os egípcios e os indianos, os gregos e os romanos, os teutônicos e os mongóis, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu, dotado de uma clarividência, neste mundo americano — mundo que não lhe permite construir uma verdadeira autoconsciência, que apenas lhe assegura que descubra através da revelação do outro. É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentido de sempre olhar a si próprio através dos olhos dos outros, de medir um sentimento através da métrica de um mundo que o contempla com divertido desprezo e pena. É sentir sempre a duplicidade — ser americano, ser negro, dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por obstinado esforço, de bipartir-se (DU BOIS, 1999, p. 39).

Mais do que uma impactante reflexão sobre os embates espirituais (subjetivos) que interpelam aqueles cuja experiência é marcada pelo olhar do outro sobre si próprio, a noção de dupla consciência de Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) representou um sensível deslocamento na oposição entre separatismo e integracionismo. A ideia de dupla consciência introduziu um termo suplementar nessa oposição ao estabelecer que, na sua experiência vivida na sociedade americana, o negro encontrar-se-ia sob uma condição dual entre a África e a América. Cabe, por outro lado, chamar a atenção que, embora Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) posiciona-se ante as propostas de emigração para a África promovidas, por exemplo, por Marcus Garvey, fundador da *Associação Universal para o Avanço Negro (UNIA)*, em 1914, e maior entusiasta do retorno de negros (especialmente, caribenhos e americanos) para a África<sup>36</sup>. O sociólogo, ainda assim, nutria uma grande admiração pelo sionismo. Em dois textos, ambos publicados na *The Crisis*, o primeiro chamado *The Negro's Fatherland (1917)*, em que argumenta a favor da criação de um Estado Negro livre no Congo (África central), e, noutro texto, intitulado *Not separatism (1919)*, em que estabelece uma analogia entre o movimento pan-africanista e o sionismo, Du Bois mostra-se profundamente influenciado pelo

---

<sup>36</sup> Só nos Estados Unidos a UNIA reuniu, no auge de seu movimento, mais de 35 mil membros. O objetivo de Garvey sintetizava-se sobre o lema “a África para os africanos, no próprio Continente e no exterior” (NASCIMENTO, 2008, p. 168).

sionismo e reconhece a força do uso da raça como fundamento da sua solidariedade moral e ética.

Se, as analogias com a história do povo judeu em geral foram narrativas que nutriram e cativaram o imaginário dos intelectuais negros ao longo do século XIX, não é menos verdade que, também entre os intelectuais judeus, houve aqueles que trataram e se comprometeram, de modo sistemático, com a questão negra. Franz Boas (1858-1942), judeu alemão, radicado nos Estados Unidos e reconhecido como pai fundador da Antropologia Cultural Norte-Americana, envolveu-se diretamente com Du Bois em pelo menos duas ocasiões. A primeira, em um seminário organizado por Du Bois na Universidade de Atlanta e, posteriormente, no First Universal Races Congress (DUFOIX, 2010, p. 211).

Franz Boas, enquanto professor da Columbia University, também encorajou os seus orientandos a estudarem a questão negra e racial. Gilberto Freyre (1900-1987), Margaret Mead (1901-1978), Ruth Benedict (1887-1948), Zora Neale Hurston (1891-1960) e, embora esquecido, mas não menos brilhante, Rüdiger Bilden (1893 – 1980) são alguns de seus orientandos que merecem destaque por terem trabalhado (alguns mais, outros menos) com as questões do negro e racial.

Todavia, o antropólogo judeu-americano o controverso Melville Herskovits possivelmente tenha sido o orientando de Boas que mais se envolveu com o trato da questão negra não só nos Estados Unidos, mas atuando também Brasil, Haiti, Benin, Goa, Nigéria e Trinind. Numa perspectiva significativamente diferente dos seus primeiros trabalhos no Harlem<sup>37</sup>, no início da década de 1920, e na Guiana Holandesa (atual Suriname), entre 1927 e 1928, Herskovits publica, em 1941, seu livro de maior repercussão: *The myth of the Negro Past* (O mito do passado negro). No referido livro, Herskovits elabora, pode-se dizer, uma narrativa não sobre um passado mítico e originário dos negros, mas, por meio dessas investigações de ordem empírica, constata aquilo que chamou de “*Africanism*” (Africanismos) entre essas comunidades. Isto é, o antropólogo, para ficar em alguns temas, concentrou-se em estudar as permanências culturais africanas nas comunidades negras no Novo Mundo, seus padrões de organização e hierarquias, suas estruturas familiares, culturais, seus sistemas de crenças e seus rituais religiosos. Esse modo de teorização direcionou a sua atenção para as consequências das sobrevivências africanas na comunidade negra do Novo Mundo, ou seja, aquilo que o autor chamou de “africanismos” (HERSKOVITS, 1941).

---

<sup>37</sup> Volteremos a explorar de maneira significativa a ação política-institucional e a produção do canônico antropólogo na segunda parte dessa pesquisa.

Trata-se, grosso modo, de uma importante contribuição para a hifenização<sup>38</sup> (“negros-norte-americanos” ou “afro-americanos”) desse modelo de identidade e cultura que, pode-se dizer, teve início no pensamento de Du Bois e na sua noção de “dupla consciência”. Porém, ao reposicionar essas comunidades no interior do Estado-nação, as formulações de Herskovits convergiam para as linhas gerais do projeto de integração/assimilação da Escola Sociológica de Chicago<sup>39</sup>, no qual as suas elaborações estavam inscritas. As permanências e as heranças culturais africanas (tratadas como elementos residuais) eram posicionadas no interior de um projeto mais amplo que se propunha a pensar a relação entre a cidade (entendida como sinônimo de relações sociais modernas e modernizantes) e os chamados grupos “raciais”, especialmente (no caso norte-americano) os negros, os irlandeses e os italianos. Autores como os Melville Herskovits, Robert Park (1864-1944) e Donald Pierson (1900-1995) passariam a se interessar em compreender como determinados grupos sociais (raciais) experienciam esta nova ordem e o quanto eles são *assimiláveis* ou não à sociedade que estava sendo construída (DAMACENO, 2013, p. 65).

O caso é que as reflexões de Herskovits (1941) a respeito dos *africanismos* ainda presentes nas comunidades negras no Novo Mundo, desempenharam um papel fundamental no dilema introduzido por Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) e, portanto, na polarização da agenda política entre o separatismo e o integracionismo. A percepção de que as tradições culturais herdadas da África ainda continuavam a desempenhar funções na (re)produção social das comunidades negras ofereceu um profícuo recurso semântico para a elaboração de uma identidade voltada a uma origem tida como comum, uma vez que não mais dissociavam essas comunidades (aqui, especialmente, a comunidade negra nos Estados Unidos) do seu pertencimento nacional.

O não resolvido dilema estabelecido por Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) a respeito da alma cindida por uma condição dual entre a África e a América, encontra nas elaborações de Herskovits (1941) o lastro para justificar e deslocar a metáfora da terra de

---

<sup>38</sup>Cabe chamar a atenção que a noção de “hifenização da identidade” utilizada nessa circunstância diz respeito, especificamente, ao efeito que as elaborações de Herskovits e Du Bois exerceram na formulação da identidade dos negros dos Estados Unidos naquele contexto. Há, no entanto, uma profunda teorização em relação a processos de hifenização de identidade/etnicidade elaborada pelo antropólogo norueguês Thomas Hylland Eriksen, da qual nos aproximaremos mais adiante. Ver: Eriksen, T. H. The status epistemological of the concept of ethnicity; In: Conference paper, Amsterdam (The Anthropology of Ethnicity), December, 1993. Published in Anthropological Notebook (Ljubjana, Slovenia), 1996, p. 1-10.

<sup>39</sup>Sobre a formação, institucionalização e agenda teórico-metodológica da Escola Sociológica de Chicago ver: DAMACENO, J. Os Segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955). São Paulo. Tese (doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). 2013. [Idem nota supra.]

origem e o retorno à África. Du Bois, não nega nenhum dos três vínculos de pertencimento que organizam a solidariedade política e ética dos negros no novo mundo: a raça, a origem africana (África) e, agora, o Estado-nação. Entretanto, agora não é somente possível reivindicar o acesso à cidadania através da luta pelos direitos civis no interior do Estado norte-americano, como também permanecer focado na ideia de um orgulho racial, sem perder de vista a noção de um vínculo de pertencimento com o continente africano. O resultado dessa condição cindida e dual (dupla consciência) foi o reposicionamento da África (terra de origem) não mais necessariamente o destino manifesto do desejo de retorno.

Du Bois, nesse sentido, não teria usado em nenhum momento o termo “diáspora africana” para se referir à experiência coletiva dos negros nos Estados Unidos. Ainda assim, não raramente seu trabalho é avocado como o responsável por estabelecer as bases para o que hoje chamamos de “diáspora africana” (DAVIES, 2008; MANNING, 2010; DUFOIX, 2017; GOMEZ, 2004; GILROY, 2002). Nesse mesmo sentido, Dufoix afirma que o estudioso descreveu, ao longo de suas formulações, duas características fundamentais do conceito de diáspora africana: “uma análise da realidade dos Negros/Africanos dispersos pelo mundo e o estabelecimento de um fundamental dualismo, associando a cidadania de um país e o pertencimento a um mundo Africano/Negro, que Du Bois denominou de ‘dupla consciência’<sup>40</sup> (DUFOIX, 2017, p. 225). O decisivo impacto que, segundo o autor, deve também ser creditado a Du Bois diz respeito ao fato de que as suas formulações em relação à condição dual dos negros e à mudança da metáfora de terra natal (África) que elas ocasionaram representou a introdução de um ponto de tensão em relação ao modelo judeu de diáspora. O necessário vínculo com a terra de origem permanece como dimensão fundante de pertencimento; porém, o desejo de retorno é, desde então, muito mais associado a uma representação da África como lugar de origem do que, necessariamente, um real retorno (DUFOIX, 2017).

Todavia, nos parece lícito dizer, como Gomez (2002, p. 177; trad. minha) sublinha, que Du Bois, devido ao seu “prodigioso corpo de trabalho, que inclui novelas, poesia, peças, ensaios e estudos de história, sociologia e economia, identifica claramente Du Bois como um dos principais arquitetos da construção que chamamos de diáspora africana”. Gilroy (2002, p. 33), no seu já clássico estudo sobre a diáspora africana *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, trabalha com as formulações de Du Bois não somente para nomear seu texto e

---

<sup>40</sup> “an analysis of reality of Black/African world dispersed and the estabeleciment [?] of an fundamental dualism, associating citizenship of a country and belonging to an African/Black world, that Du Bois call double consciousness”.

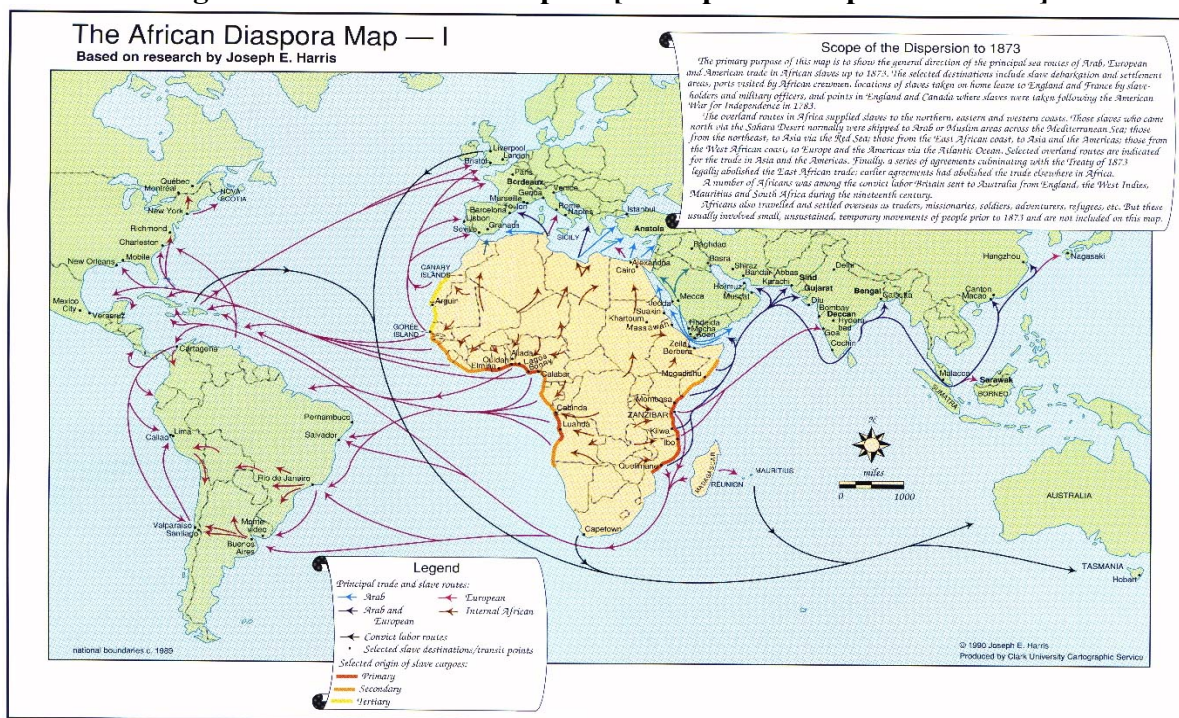
retomar, desde as linhas iniciais, o esforço que é ser, ao mesmo tempo, europeu e negro, mas, também, para qualificar a ideia de “teoria crítica negra”, a qual exige formas específicas de dupla consciência. Manning (2010, p. 31), outro proeminente estudioso da diáspora africana, sugere (a título de uma primeira introdução) como textos centrais para a compreensão da extensão da diáspora africana dois textos de Du Bois, a saber: *The Negro* [O Negro] (2005 [1915]) e *The World and Africa: Color and Democracy* [O Mundo e a África: Cor e Democracia] (2007 [1947]).

Contudo, apesar da proeminência do pensamento de Du Bois, o termo “diáspora africana” é, de fato, utilizado pela primeira vez (DAVIES, 2008; DUFOIX, 2017) no contexto norte-americano para descrever, no trabalho dos pesquisadores John Gibbs Saint Clair Drake e Horace Cayton, *The Black Metropolis: a study of negro life in a northern City* [A Metrópole Negra: um estudo sobre a vida do negro em uma cidade do norte] (1945). No citado capítulo intitulado *The Great Migration: Black Diaspora* [A Grande Migração: Diáspora Negra], os autores narram a grande migração de, pelo menos, 100 mil negros sulistas para o norte, na região metropolitana de Chicago. O termo diáspora, portanto, tem o seu uso a princípio associado a um conjunto de estudos, nos anos 40 e no início dos anos 50 do século XX, ligados a migrações internas que ocorreram nos Estados Unidos, marcadamente de negros sulista para o norte do país.

É, também, desse momento em diante que a noção de “diáspora africana” ganha o *status* de conceito, ao mesmo tempo em que passa a ser imbuída de novas linhas semânticas. Tal mudança está associada a causas de ordem política e teórica que, segundo a avaliação de vários estudiosos da diáspora africana (HAMILTON, 2007; HARRIS, 1994, 2007; APPIAH, 1997), requalificaram a cultura política e a política cultural negra em uma escola transnacional a partir da segunda metade do século XX. Essas mudanças, que trataremos em breve, deslocaram ainda mais a diáspora africana do modelo judeu de diáspora. Entretanto, ambas as diásporas (judaica e africana) são recorrentemente classificadas como “diásporas clássicas” e, nessa ordem de ideias, modelos (chaves normativas) para outros grupos que se reivindicam diaspóricos atualmente (SAFRAN, 2015 [1991]; COHEN 2008 [1997]).

## Capítulo 2. Os Anos 60's e 70's: o conceito de diáspora africana

Figure 1 - The African Diaspora [O Mapa da Diáspora Africana]



Fonte: Joseph E. Harris. Produced by Clark University Cartographic Service (1990)  
<http://www.ama.africatoday.com/maps.htm>. Acesso dia 20 de Agosto de 2020

Há um certo consenso entre os estudiosos de que a noção de “diáspora africana” apenas nos anos 1950 passou a ser utilizada e adquiriu o *status* de conceito (WILLIAMS, 1999; DAVIES, 2008). Segundo Edwards (2001, p. 45; trad. minha), um dos problemas centrais pertinentes às análises da cultura política e da política cultural negra na história recente é que “o termo diáspora, tão atraente para muitas das nossas análises, aparece na literatura em questão de forma tardia, surpreendentemente, após a Segunda Guerra Mundial”.

O ponto de inflexão que marcou essa mudança foi a realização, em 1945, do V Congresso Pan-Africanista na cidade de Manchester, Inglaterra (HERNANDEZ, 2005, p. 154-155). Com a participação de políticos, sindicalistas, estudantes e intelectuais negros de várias partes do mundo, a reivindicação central desse congresso foi a independência imediata e incondicional dos países africanos colonizados. O congresso de Manchester marca, também, um importante deslocamento geopolítico na organização e mobilização pan-africanista. Desde então, os congressos pan-africanos restantes não só passaram a ser realizados na África, Kumasi (1953) e em Acra (1958), Dar es Sallam (1974) e Kampla (1994), como, também, foram testemunhas da proeminência política cada vez maior de grandes líderes africanos



presentes em Manchester. Kwame Nkrumah (Gana), Amílcar Cabral (Cabo Verde e Guiné-Bissau), Agostinho Neto, Mario Pinto de Andrade e Viriato Cruz (Angola), após o Congresso de Manchester ganharam cada vez mais força dentro do pan-africanismo (HERNANDEZ, 2005, p. 154-155).

Não menos importante é também o fato de que, é no congresso de Manchester que a noção de uma identidade fundada na experiência comum de exclusão, tanto física quanto simbólica, e no elogio e orgulho de uma origem africana, também tida como comum, torna-se a base para um associativismo negro/africano transnacional. Segundo Appiah (1997, p. 23-24) “a lição que os africanos aprenderam com os nazistas — a rigor, com a Segunda Guerra Mundial como um todo — não foi o perigo do racismo, mas a falsidade da oposição entre “modernidade” europeia humana e “barbarismo” não branco”. Os africanos voltaram da Segunda Guerra com a certeza de que eram todos africanos. Raça, cultura e nação, continuam, nesse sentido, desempenhando importantes papéis na elaboração do associativismo transnacional e da solidariedade política e ética que acompanha esse novo momento de conformação da identidade dos africanos e de seus descendentes. No entanto, o pós-Segunda Guerra significou, também, o início de um processo de reenquadramento teórico-metodológico desses conceitos, que, dentre outras coisas, foram responsáveis pela formação dos *African-American Studies* e pela popularização, pelo uso e pela definição semântica do conceito de “diáspora africana” (ROBINSON, 2007; FERREIRA, 2010).

Segundo Harris (2007, p. 85), a noção de “diáspora africana” surge na luta por estabelecer a história da África como um campo legítimo de estudos. As velhas ideias que caracterizavam a África como inferior e como não tendo história, promovidas por filósofos como David Hume e Georg Hegel, tinham ainda grande força nas ciências sociais de meados do século XX. Assim, a inclusão da diáspora africana como um tema, nesse emergente campo de estudos, foi fundamental para a consolidação de uma nova historiografia da África. Entre o início do século XX e as décadas de 1960 e 1970, contexto no qual o conceito de “diáspora” se populariza na academia americana, já podemos encontrar, entretanto, os primeiros usos, as primeiras evocações da noção de “diáspora africana”

### **Os negros do Novo Mundo: a África, os africanismos e o conceito de cultura(s)**

Novamente, aqui, é necessário nos voltarmos, aqui, para dois cânones, articulados entre si, responsáveis pela sedimentação, institucionalização e delimitação do referencial teórico-metodológico dos *African-American Studies* (ROBINSON, 2007), a saber, a

antropologia cultural norte-americana, especialmente nas figuras de Melville Herskovits, Roger Bastide (1898-1974) e Alfred Métraux (1902-1963), bem como a Escola Sociológica de Chicago, especialmente na figura de intelectuais tais como Robert Park, Donald Pierson.

Aproximemo-nos, primeiro, do cânon antropológico. As elaborações de Herskovits (1941), como dito anteriormente, impactaram inegavelmente a agenda política e a abordagem teórico-metodológica sobre a presença dos negros e da cultura de origem africana, não somente nos Estados Unidos, mas no Novo Mundo de modo geral. A inegável legitimidade e importância de seu pensamento não estão descoladas de um contexto conceitual mais amplo que, pode-se dizer, informou o conhecimento antropológico até ao menos o terceiro quartel do século XX (não sem profundas críticas e intensos debates) a produção de conhecimento na antropologia (HOFBAUER, 2009; OLIVEIRA, 2003; ORTINER, 2006).

A noção “cultura(s)” e a sua, portanto, condição histórica e relativa, emerge das elaborações (já evocadas anteriormente) do antropólogo judeu-alemão Franz Boas, a quem coube desafiar os determinismo evolucionista e racial-biológico que marcavam as visões acadêmicas e popular sobre as diferenças do final do século XIX e início do XX (BOAS, 1896 [2015]). Boas recuperaria a noção de “*Volkegeist*” (“espírito de um povo”), elaborada pelos filósofos alemães Herder e Hegel, para requalificar a noção de “cultura”, antes associada, segundo os evolucionistas, como Edward Burnett Tylor<sup>41</sup> (1832-1917), às ideias de “progresso” e “civilização”. O antropólogo trabalharia com uma ideia de cultura como uma totalidade orgânica, representativa da vida psíquica geral de um povo. Assim, Boas não somente seria talvez uma das figuras mais importantes para o estabelecimento da antropologia como disciplina acadêmica nos EUA, como, também, o grande pioneiro da ideia de “culturas” (no plural), por investir na pluralidade/diversidade das culturas (HOFBAUER, 2009, p. 102).

Outros dois pontos fundamentais para o conhecimento antropológico também emergem das formulações de Boas. O primeiro trata da essencial e rigorosa separação que o autor realiza entre, por um lado, “raça”, entendida como herança biológica e, por outro lado, a(s) cultura(s) concebida(s) como o mundo simbólico. A partir dessa desnaturalização, Boas “conseguiu subtrair a noção da ‘diferença’ do ‘reino da natureza’, isto é, de um mundo dominado por características inatas, e remetê-la a um espaço conceitual próprio para se pensar os mundos da simbolização criados pelos próprios seres humanos” (HOFBAUER, 2009, p.

---

<sup>41</sup> Evolucionista e um dos pais fundadores da Antropologia Britânica. Segundo essa tradição de pensamento, as diferenças culturais “eram concebidas como etapas da história (evolução) da espécie humana, a qual era entendida como um aprimoramento gradual” do “homo sapiens”. Consequentemente, os povos chamados de “primitivos” eram tratados pelos cientistas como verdadeiros representantes da “infância da humanidade” (HOFBAUER, 2009, p. 101).

102). O segundo ponto que emerge da proposta teórico-metodológica de Boas é, segundo Oliveira (2003 [1984]), uma perspectiva diacrônica de tempo. Em sua etnografia sobre o conhecimento antropológico com vista a, de certa forma, estruturar sua matriz da antropologia, Oliveira parte da classificação preliminar das duas tradições teóricas que compõe a disciplina antropologia — a “intelectualista” e a “empirista”. Respectivamente, a primeira seria sincrônica, e a segunda, diacrônica (OLIVEIRA, 2003 [1984], p. 15). Nessa classificação, cujo tempo é um elemento estruturante, a antropologia culturalista norte-americana corresponderia à tradição empirista, para a qual o tempo seria o diacrônico.

As formulações de Boas abriram caminho, segundo o modo como abordavam o tempo e a noção de culturas, para a defesa do relativismo cultural (especialmente nas figuras de discípulas como Magaret Mead e Ruth Benedict). As culturas humanas passariam a ser tratadas (o que chamamos atualmente de “abordagem clássica”) como um sistema de valores irreduzíveis uns aos outros — perspectiva que tornaria impossível a comparação valorativa entre as diferentes culturas a partir de valores alhures ou que não os locais. Essa perspectiva de cultura, como uma entidade coesa e hermética, marcaria, no fundo, o conjunto das teorias antropológicas do século XX, ao menos até a década de 1980. As três escolas da antropologia moderna (o culturalismo, o estruturalismo e o funcionalismo), nascentes na primeira metade do século XX, apesar de suas divergências, tanto teóricas quanto metodológicas, convergiam para a utilização de uma noção sistêmica de “cultura”. Tacitamente, os antropólogos passariam a estudar padrões de cultura, funções sociais (culturais) e/ou estruturas culturais (HOFBAUER, 2009; OLIVEIRA, 2003; ORTINER, 2006). A cultura era compreendida como uma totalidade coesa, homogênea e hermética. Inventava-se um novo paradigma, não menos poderoso.

Foi sobre esse lastro, ou seja, por meio de uma concepção boasiana de cultura (tida como um sistema e uma entidade coesa), que Herskovits escreveu *The myth of the Negro Past* [O Mito do Passado Negro] e *The negro in the New World* [O Negro no Novo Mundo], textos importantes para a antropologia afro-americana e “[...] chamado (Herskovits) de o fundador científico dos estudos afroamericanos” (FRANK, 2001, 174; trad. minha). É evidente que posicionar Herskovits como aquele que estabelece as bases científico-teórico-metodológicas para os estudos dos negros e suas culturas nas Américas trata-se de uma maneira específica de adentrar a narrativa da institucionalização dos *African-American Studies* e fazemos essa opção a fim de manter uma lógica do argumento dessa etapa da tese. Na segunda etapa dessa pesquisa, momento em abordaremos a reflexão de distintos intelectuais e campos disciplinares, retornaremos ao controverso Herskovits, a partir outros enfoques e

perspectivas, com o propósito requalificar o lugar do antropólogo em maio ao dos *african-americans studies*.

De acordo com Robinson (2007, p. 235), os estudos sobre a África, os africanos e os seus descendentes nos Estados Unidos são o efeito da relação dinâmica entre: i.) o mundo das universidades americanas de pesquisa, especialmente entre aquelas chamadas de *Title VI African Studies Centers*<sup>42</sup> (entendidas como centros superiores de pesquisa); ii.) o mundo dos pesquisadores transnacionais pan-africanistas — “um reino altamente poliglota que inclui as faculdades e universidades historicamente negras (HBCUs), que foram as primeiras instituições norte-americanas de ensino superior a introduzir estudos africanos no currículo” (ROBINSON, 2007, p. 235; trad. minha) —; e iii.) o mundo das universidades e a estrutura/conexões de pesquisa africanas. “Cada um desses mundos tem seus próprios (...) debates epistemológicos, convenções de citações, adesões sobrepostas e políticas identitárias configuradas em torno de uma combinação de associações simbólicas e substantivas com a produção e validação de conhecimento sobre a África” (ROBINSON, 2007, p. 235; trad. minha).

Cada um desses contextos de produção de conhecimento e a relação entre eles (muitas vezes, em determinados momentos históricos, conflituosas) são, para Robinson (2007), os grandes responsáveis pela formação e pelo desenvolvimento dos *African-American Studies*. A nossa aproximação, nesse sentido, começa pela figura de Herskovits: primeiro, devido à sua posição cronológica e, segundo, porque serão as *críticas realizadas à conformação institucional oriunda de seu protagonismo* as responsáveis pela popularização do conceito de “diáspora africana”. Inegavelmente, é sobre o lastro teórico-metodológico estabelecido por Herskovits e sob a sua direção que se fundou, na Northwestern University, em 1948, o primeiro *Program of African Studies*, financiado pela *Carnegie Foundation* (FRANK, 2001; ROBINSON, 2007; FERREIRA, 2010). Não coincidentemente, os primeiros usos da noção de “diáspora” para classificar a experiência dos negros no novo mundo aparecem, segundo Dufoix (2010, p. 233), na primeira metade do século XX, por intermédio de Robert Park e Donald Pierson, ambos membros (assim como Herskovits) da Escola Sociológica de Chicago. Será no pequeno, embora não menos importante, prefácio introdutório feito por Park para a

---

<sup>42</sup> Entre 2014 e 2017, os seguintes centros/departamentos foram classificados como Title VI African Studies Centers: Boston University. African Studies Center; Harvard University. Committee on African Studies Howard University. Department of African Studies; Michigan State University. African Studies Center University of Florida. Center for African Studies; University of Illinois; Champaign Center for African Studies; University of Minnesota. African American and African Studies; University of North Carolina, Chapel Hill. African Studies; Center University of Wisconsin-Madison. African Studies Program; Yale University. Council on African Studies. Fonte: <http://africaaccessreview.org/title-vi-africa-national-resource-centers/> (acesso 13 de Setembro de 2017).

tese de Pierson (1945), *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*, que a noção de diáspora africana começa a ser qualificada de forma sistemática. Segundo Park, Pierson executa a tarefa:

como de todas as outras tentativas de estudar o problema racial mais do que resolvê-lo, foi definir a “situação racial” no país e na cultura em que o problema existe. Mas o autor deste volume, parece, fez alguma coisa mais. Como ele mesmo declara, fez uma narrativa da “carreira” do negro no Brasil e fez desta exposição um capítulo da “história de vida” do negro fora da África, no que se poderia chamar, empregando um termo usualmente aplicado aos judeus, diáspora (PARK, 1945, p. 48).

Segundo Park, o termo “diáspora” poderia ser associado, portanto, à experiência dos negros do Brasil (como um capítulo da história de vida dos negros fora da África), sem que, no entanto, a palavra diáspora perdesse o seu significado afiliado à experiência judaica. De acordo com o autor, o negro fora da África nunca teria se constituído como uma nação ou como uma nacionalidade, “com exceção do Brasil e certas áreas no Caribe”, não haveria existido país fora da África onde um povo de origem africana tenha procurado preservar a cultura africana” (PARK, 1945, p. 48). No entanto, a força das relações que os europeus impuseram aos negros fora da África e dentro dela suscitou-lhes certo “grau de consciência e solidariedade raciais”, e, nesse sentido, aproximou a sua experiência e história à dos judeus<sup>43</sup>. Alguns parágrafos adiante Park afirma que, referindo-se à dispersão dos africanos causada pelo tráfico de escravos no contexto atlântico, bem como o impacto que esse espalhamento causou sobre suas culturas e origens étnicas, a diáspora (negra/africana) não é mais o que era — uma simples área de dispersão —, pois se tornou uma área de *integração* econômica e cultural. Nesse sentido, o texto de Pierson descreveria a carreira (história natural) do africano no Brasil e os processos pelos quais o negro tem sido melhor *assimilado*, de modo a “medir o êxito que ele tem tido em encontrar um lugar no que era a diáspora mas é, agora, para usar o termo de Graham Wallas, a Grande Sociedade” (PARK, 1945, p. 49). Nota-se que, para Park (e indutivamente, também, para Pierson), a diáspora dos africanos no Novo Mundo está associada à noção de “espalhamento/dispersão” como perda de contato, desaparecimento/esquecimento.

Nesse mesmo sentido, outro intelectual fundamental no estudo dos africanos, de suas tradições e de suas culturas no Novo Mundo e no Brasil, particularmente, que também usa a noção “diáspora” para denotar perda e esquecimento e, também, permanências, é o antropólogo/sociologia francês Roger Bastide, no seu texto *African Civilizations in the new*

---

<sup>43</sup> PARK, 1945, p. 48

*world* <sup>44</sup> [Civilizações Africanas no Novo Mundo] (1967 [1974]). Apoiando-se nas elaborações de Herskovits, cujo trabalho, segundo o autor, teve o grande mérito de aplicar e aperfeiçoar o espírito e o método da antropologia cultural ao estudo das sobrevivências africanas na América Negra, Bastide posicionaria a sua pesquisa em uma direção oposta à do sociólogo Franklin Frazier. Isto significa dizer, segundo Bastide (1974, p. 6-7), que as sobrevivências africanas (africanismos) nas comunidades negras do Novo Mundo foram as grandes responsáveis por oferecer a esses povos os elementos pelos quais eles (re)interpretaram o ocidente segundo a sua origem africana (culturas de origem africana). E, seriam justamente esses elementos, essas tradições culturais africanas irrecusáveis aos negros do novo mundo também as responsáveis pela sua adaptação. Cabe chamar a atenção para o fato de que a noção de “permanências” e/ou “sobrevivência” comportar-se-á como uma estrutura de longa duração no interior dos estudos sobre as comunidades negras nas Américas, presente, a princípio, em Herskovits, mas atravessando a obra de estudiosos ao longo de todo o século XX.

O uso do termo “diáspora” surge, portanto, nas elaborações de Bastide (1974, p. 6-8), no bojo de suas reflexões acerca dos trabalhos de Herskovits sobre os africanismos e pela influência teórico-metodológica da antropologia cultural norte-americana. De acordo com o autor, os negros transplantados da África para as Américas tendiam a experimentar dois movimentos culturais. Foram impelidos, por um lado, a perder as suas origens étnicas, e, por outro, sustentar as sobrevivências/permanências das tradições culturais (as nações, especialmente, da África ocidental: Yoruba, Fon, Angola, Congo), sob a forma de santería, de candomblés e de vodus, continuavam a desempenhar um papel importante em suas vidas (BASTIDE, 1974, p. 14). Segundo o autor, nessas condições, seria possível falar de uma “dupla diáspora”, “a dos traços culturais africanos, que transcendem as etnias, e a dos homens de cor, que podem ter perdido as suas origens africanas, à força de misturas, e terem sido assimilados as civilizações limítrofes, anglo-saxões, espanhola, francesa e portuguesa” (BASTIDE, 1974, p. 15). A utilização do termo “diáspora” para qualificar a experiência dessas comunidades negras nas Américas é evocada de modo ambíguo, tanto como signo de perda e esquecimento como de permanência e sobrevivências. Ao longo do texto, Bastide usará o termo novamente nesse mesmo sentido para se referir às reflexões realizadas no segundo capítulo de seu texto, “Sociedade africanas e(ou) sociedades negras”, ao afirmar que “o negro em diáspora foi submetido a um duplo movimento, o que o volta para o seu passado

---

<sup>44</sup> Tal texto foi traduzido no Brasil com o nome: As américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo.

perdido para o fazer reviver — e o de sua necessária adaptação ao meio” (BASTIDE, 1974, p. 178).

Dentre os estudiosos de origem europeia (em breve abordaremos os de origem africana e caribenha) do início do século XX, que atualmente têm sido agrupados sob o nome de “tradição francófona” de estudos da diáspora africana (COHEN, 2008; DUFOIX, 2017), destaca-se, ainda, outro antropólogo cujo trabalho teve grande repercussão no debate sobre a presença africana no Brasil, a saber, Alfred Métraux (1902-1963). Métraux, junto com outros intelectuais (como Roger Bastide, Florestan Fernandes, Virgínea Bicudo e Arthur Ramos), foi um dos grandes responsáveis por protagonizar, junto à Organização das Nações Unidas para Educação Ciência e Cultura (UNESCO), o conjunto de estudos sobre as, agora, chamadas relações étnico-raciais brasileiras no início da década de 1950, esforço que ficou conhecido como “Projeto Unesco” (MAIO, 1999). Nessa ocasião, entre 1951 e 1952, Métraux (1951; 1952 *apud* MAIO, 1999) concentrou suas energias no estudo da metrópole negra (Salvador), pesquisa que deu origem, ainda no primeiro semestre de 1951, à publicação de um balanço acerca de sua visita no Brasil, intitulado “*Brazil: land of harmony for all races?*” (Brasil: terra de harmonia para todas as raças?) (1951 *apud* MAIO, 1999, p. 151).

Não menos importante, no entanto, são as suas pesquisas realizadas anteriormente no Caribe, especialmente no Haiti. Segundo Maio (1999, p. 145), em 1950, Métraux entrou em contato com Bastide e revelou a intenção de trabalhar com o antropólogo no Projeto Unesco. Bastide, por sua vez, já conhecia os trabalhos de Métraux no Caribe (ambos tinham uma série de afinidades intelectuais e projetos em comum, como o do estudo dos negros nas Guianas). O uso do termo “diáspora” aparece em seu texto (1951) sobre a religião vodu no Haiti, chamado “*L’Afrique vivant en Haiti*” (A África vivente no Haiti). Segundo Métraux (1951, p. 13), pode-se observar, na república negra do Haiti, uma dupla herança: as tradições culturais africanas ocidentais, por um lado, e a França, por outro; ambas contribuíram para a formação cultural da nação.

Os negros no Novo Mundo, segundo o autor, têm sido objeto de inúmeras pesquisas sociológicas e antropológicas não apenas pela sua importância na composição étnica das Américas, ou pelas suas influências culturais nas sociedades brancas, mas fundamentalmente devido à emergência das problemáticas relacionadas ao contato de grupos raciais diferentes e, sobretudo, de tradições culturais diferentes (MÉTRAUX, 1951, p. 14). Concentrando-se, nesse sentido, na parte africana desses contatos culturais, Métraux investiria grande parte de suas energias no estudo das religiões de origem africana, no caso do Haiti (em particular, o vodu). Grosso modo, o vodu, segundo o autor (apoiado nas formulações de Herskovits),

oferecia para os negros “informações preciosas sobre o sistema de valores peculiares às culturas da África Ocidental a partir da qual a maioria dos escravos é oriunda” (MÉTRAUX, 1951, p. 14; trad. minha). Essa tradição cultural da África ocidental (o vodun) tratava-se de um documento histórico capaz de oferecer os recursos necessários para os africanos interpretarem o ocidente segundo seus sistemas culturais, como também se comportava como forma de sobrevivência/resistência frente ao processo de aculturação e às pressões culturais resultantes da dominação objetiva e simbólica europeia. Métraux, nesse sentido, trabalha com a noção de “diáspora” de modo não diferente de Herskovits, Park, Pierson e Bastide, isto é, como signo de sobrevivências e perda de contato/esquecimento. “A diáspora negra tem sido uma benção para o novo mundo, uma benção que começamos a sentir dores de ser conscientes de ver todos os anos a lista de negros que, em seus domínios mais variados, se distinguem por seus talentos” (MÉTRAUX, 1951, p. 21; trad. minha).

O trabalho de Métraux, e, sobremaneira, a sua figura e seu trânsito, são relevantes, pois, como Robinson (2007, p. 235) chamou a atenção, nos impele para outro eixo de produção (embora ainda dentro do mundo francófono) de conhecimento sobre os africanos e seus descendentes nas Américas — no entanto, dessa vez protagonizado pelos próprios africanos. Como um renomado antropólogo e dada a sua significativa aplicação no estudo do Haiti, em 1950, o histórico jornal acadêmico *Présence Africaine* [Presença Africana] convida a divulgar o seu trabalho e o autor reedita *L’Afrique vivant en Haiti* [A África vivente no Haiti].

Fundado em 1947 pelo intelectual e político Alioune Diop, o periódico *Présence Africaine*, segundo Barbosa (2013, p. 171-172), foi o ponto de convergência de uma série de outras tentativas organizadas por estudantes e intelectuais negros, africanos e antilhanos de publicar uma revista que olhasse de forma positiva para a identidade e para a cultura negra/africana. Junto com outras revistas, tais como *Légitime Défense* [Legítima Defesa] (1932), dirigida pelos escritores antilhanos René Menil, Jules Monnerot, Étienne Léro e outros; *Étudiant Noir* [Estudante Negro] (1934), dirigida pelos literatos antilhanos Aimé Césaire, o guianense Léon Damas e o senegalês Léopold Sédar Senghor” (BARBOSA, 2013, p. 174), a revista *Présence Africaine*, tornou-se um espaço vigoroso de produção acadêmica entre intelectuais brancos e negros. Vale lembrar que a revista foi apoiada por intelectuais como Jean-Paul Sartre, André Gide e Emmanuel Mounier. O espaço de troca de ideias proporcionado pela revista também funcionou como um fértil solo para a emergência, junto com Congresso Pan-Africanista de Manchester, de um associativismo negro transnacional organizado.



O movimento artístico, político e cultural *Négritude*, como ficou conhecido, embora não tenha investido no uso do termo “diáspora”, ausente, por exemplo, do *Discurso sobre o colonialismo* (1978 [1955]), de Aimé Césaire, foi um inegável contribuição, de suma importância, para a formação da base semântica do conceito de diáspora africana. A luta contra o colonialismo e o racismo, e, sobretudo, a convergência entre, por um lado, uma noção sistêmica de “cultura”, compreendida implicitamente como uma totalidade coesa, homogênea e hermética, capaz de oferecer os recursos semânticos necessários para a concepção de uma origem africana comum e que sugeria uma relação congruente entre as fronteiras do grupo (fronteiras étnicas) e as fronteiras do mundo dos valores e símbolos (fronteiras culturais) (GUPTA & FERGUSON 2000). E, por outro, a ideia de uma identidade própria, de uma essência negra, um substrato ontológico comum a todos os negros. Modelo de pertencimento que, segundo Gordon (2009, p. 2), seria de suma importância, para um conjunto de movimentos sociais negros. Desde “the Harlem Renaissance (1920s), Negritude (1930s), Black Power (late 1950s) into the 1960s), (...) the Black Consciousness movement of South Africa and Britain (1970s), e tradições de pensamento, mais significativamente, o Afrocentrism and Afrocentricity (1980s). Ofereceram um modelo de cultura e identidade que foi hábil em estabelecer uma relação percebida como relativamente linear/direta entre espaço, grupo e cultura. A África, assim, permaneceria como lugar privilegiado desse senso de pertencimento (GORDON, 2009), no entanto, agora (re)enquadrado segundo a semiótica da negritude.

Salvo melhor juízo, foi Frantz Fanon (2008 [1952]), crítico<sup>45</sup> contundente da *Négritude* e, seguramente, um dos maiores intelectuais dedicados a investigar a condição e a presença africana no mundo ocidental, o primeiro a evocar a noção de “diáspora” nos ciclos intelectuais negros francófonos (mesmo que de forma implícita). No seu texto *Pele negra máscaras brancas*, uma vez mais, a percepção do espalhamento e da dispersão dos africanos e de seus descendentes emerge por meio do espelho judeu e da semelhança entre suas histórias. Segundo Fanon, a questão se coloca da seguinte maneira:

Todavia, não poderíamos esquecer que há negros de nacionalidade belga, francesa, inglesa; que existem repúblicas negras. Como pretender a apreensão de uma essência quando tais fatos nos interpelam? A verdade é que a raça negra se dispersou, não possui mais unidade. (...) O preto possui uma pátria, faz parte de uma União ou de um Commonwealth. Qualquer descrição deve se situar no plano do fenômeno, mas, mesmo lá, somos levados a perspectivas

---

<sup>45</sup> Retomaremos de modo sistemático as formulações de Fanon em geral, e sobre as suas críticas em particular ao movimento de “negritude” adiante. Mais exatamente, durante a nossa reflexão sobre o modelo pós-colonial/pós-estruturalista de “diáspora africana”.

infinitas. Há uma ambiguidade na situação universal do preto, que, contudo, se resolve na sua existência concreta. É assim que, de certo modo, ele se assemelha ao judeu. Contra os obstáculos apresentados acima, apelaremos para uma evidência: *onde quer que vá, o preto permanece um preto* (FANON, 2008, p. 149; grifo do autor).

Observa-se que, diferentemente do discurso da “negritude”, Fanon não investe na ideia de uma similitude pura e imutável entre os africanos e os seus descendentes. A nacionalidade, seguramente o principal lócus de pertencimento e de solidariedade política da modernidade, é também, para Fanon<sup>46</sup>, responsável por produzir um profundo e inescapável compromisso para as subjetividades negras que torna, ao menos ambíguo, o seu senso de pertencimento. Entretanto, mais do que os embates e ambiguidades impelidos às almas da gente negra em razão da nacionalidade, segundo Fanon é a relação colonial, produtora da interdição, que inventa o Negro e o Branco, a grande responsável por estabelecer uma ruptura irreconciliável entre os africanos, seus descendentes e as suas culturas (FANON, 1980 [1969]).

Ao se tornar negro pela negação de sua humanidade, o (agora) Homem Negro é pensado a partir de uma relação estranhada com sua própria cultura. “É como se os vínculos e os elos com sua cultura, antes vividos e abertos ao futuro, fossem interditados pelo estatuto colonial” (FANON, 1980, p. 38). Nesse sentido, a noção de “diáspora” emergiria do pensamento do autor, mesmo que de modo implícito, como signo de ruptura (objetiva e subjetiva), como efeito da relação colonial. A problemática da elaboração de um senso de solidariedade política e ética, entre os negros dispersos e interpelados pelos encargos de outras demandas políticas, num primeiro, resolve-se-iam, para o autor, por meio do reconhecimento da racialização, condição que atravessa a experiência coletiva e concreta desses povos. A análise das exigências psíquicas oriundas da relação colonial, causa e efeito para o estabelecimento da identidade negra não seriam, no entanto, levadas adiante por Fanon (certamente em razão do seu fim precoce), mas, tal demonstração foi levada mais adiante pelo existencialismo negro de Gordon (1995, 2000) e Henry (2000).

### **Uma abordagem africana: os *African area studies*, os *Black Studies* e o conceito de diáspora africana**

As ocorrências (antes de 1965), os fundamentos do conceito de diáspora e, salvo engano, o seu usos, devem ser buscados, segundo estudiosos tais como Dufoix (2003, 2017), Manning (2010), Alpers (2001), Edwards (2003) e Cohen (2008), nas elaborações francófonas

---

<sup>46</sup> Como Du Bois (1897, 1903 [1999]) já havia ponderado.

e anglófonas sobre a presença africana no Novo Mundo. E, intencionalmente ou não, estamos percorrendo esse caminho, senda que nos conduz, finalmente, à conferência/pesquisa do historiador sul-africano George Shepperson, apresentada no *International Congress of African Historians* [Congresso Internacional de Historiadores Africanos], em Dar es Salaam, Tanzânia, em outubro de 1965. A sua conferência/pesquisa (chamada, a princípio, de “*The African Abroad or the African Diaspora*”[O Africano no Exterior ou A Diáspora Africana]) foi publicada, no entanto, no ano de 1968, na coletânea resultante do congresso de 1965, organizada pelo historiador Terence Ranger, intitulada “*Emerging themes of African history: proceedings*” [Tema Emergentes da História Africana: procedimentos] (ALPERS, 2001, p. 2). Shepperson volta a republicar o texto em duas ocasiões. Na primeira, dez anos depois de sua conferência na Tanzânia, em 1976, na “Introdução” da coletânea *African Diaspora: interpretive essays* [Diáspora Africana: ensaios interpretativos] , organizada por Martin L. Kilson e Robert I. Rotberg. A segunda, seguramente a mais conhecida, publicada em 1982, como *African diaspora: concept and context* [Diaspora Africana: conceito e contexto], na coletânea (organizada por Joseph E. Harris) que se tornou um símbolo da fundação do campo de estudos da diáspora africana: *Global Dimensions of the African Diaspora* [Dimensões Globais da Diáspora Africana] .

Shepperson (1968; 1976; 1982), já nas primeiras linhas do seu breve e fundamental texto, lembra que negros e judeus compartilham, de diversas maneiras, uma história semelhante de espalhamento e dispersão. Mas, após descrever a diáspora africana como o processo de dispersão dos negros para o Ocidente entre os séculos XVI e XIX, Shepperson também define como seu objetivo a ampliação, tanto quanto possível, do conceito. Não só no tempo e no espaço, acrescentando que o conceito de “diáspora africana” deve ser estendido ao limite para que seja de valor máximo para a nova historiografia africana nascente. Os estudos que emergiriam junto a essa nova historiografia deveriam concentrar as suas energias em cinco questões-chave: a relevância do tráfico de escravos para a compreensão da história ocidental em geral e da África e dos africanos em particular; a questão das sobrevivências africanas no Novo Mundo; a influência dos negros do Novo Mundo na emergência do nacionalismo negro/africano; e, por fim, a influência da diáspora africana como princípio e prática da unidade africana (SHEPPERSON, 1968; 1976; 1982).

O texto de Shepperson foi significativo por diversas razões, a princípio porque reposiciona a história da África frente a uma tradição ocidental que insistia em negá-la. Desse modo, garantiu a sua importância como disciplina e como campo de conhecimento, permitindo uma visão da história da África em particular, mas do mundo em geral, muito

mais ampla do que a historiografia ocidental narrava até então. Mas, além disso, o texto de Shepperson representa um importante avanço não somente em função da sua recorrente utilização do termo “diáspora africana”, mas, sobretudo, por ser o primeiro esforço analítico concreto concentrado em formular uma arquitetura (segundo os pontos resenhados acima) para o conceito de “diáspora africana”.

A publicação do texto de Shepperson, em 1968, não significou, a princípio, a utilização do conceito de diáspora segundo a proposta analítica que apresentou. Pode-se identificar, entretanto, “ numerosos usos entre 1970 e 1975 – admitidamente ainda raros – das expressões diáspora Africana ou diáspora Negra em muitos dos importantes jornais africanistas: O Jornal de História Africana, Playlon de Romances Africanos, Revista de Estudo Africanos e assim por diante” (DUFOIX, 2017, p. 245; trad. minha). O uso da expressão nesses veículos, apesar de seu caráter acadêmico, foi de maneira geral, indiscriminado, sem qualquer preocupação de ordem analítica<sup>47</sup>. Desde, portanto, meados da década de 1960 e o início de 1970, o conceito de “diáspora africana” tornar-se-ia parte, cada vez mais, do vocabulário dos estudiosos sobre a África e sobre a presença africana no interior da academia americana. Segundo o crítico literário Edwards (2001, p. 47), a popularização do conceito deve, por um lado, ser creditada aos mitos de retorno (real ou imaginário), de terra natal e origem africana, cuja genealogia remonta a Edward Blyden, Alexander Crummell e Du Bois. E, de outro, extensão dos importantes estudos antropológicos realizados no período entre guerras sobre as sobrevivências africanas realizados especialmente por Melville Herskovists, mas caberia destacar o nome o Jean Price-Mars.

A popularização do conceito de “diáspora africana”, em última instância, segundo o autor, deve-se à necessidade do distanciamento em relação ao modelo judeu e à história do Êxodo, movimento que, segundo Edwards (2001, p. 49), começou a ser realizado pelo próprio George Shepperson, no texto (co)produzido junto com Thomas Pirce, chamado *Independent African: John Chilembwe and the Origins, Setting, and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915* [African independente: John Chilembwe, as origens, as características e o significado do levante nativo de Nyasaland em 1915] (1958). Ao evocarem o forte impacto que as trocas e o associativismo negro transnacional exerceram na formação de John Chilembwe, líder das revoltas que tomaram lugar na África ocidental inglesa (considerada uma das primeiras revoltas africanas contra o colonialismo no período moderno), George

---

<sup>47</sup> DUFOIX, 2017, p. 245

Shepperson e Thomas Pirce teriam, segundo Edward (2001, p. 50), antecipado o africanismo transnacional essencial para a noção de “diáspora africana”.

Se as formulações de Shepperson e a popularização da noção de “diáspora” tornar-se-iam cada vez maior entre os ciclos africanistas, as transformações da cultura política e da política cultural negra, nos Estados Unidos pós-década de 1950 e 1960, também desempenhariam uma forte influência na repercussão e na apropriação do conceito. Esse movimento, pode-se dizer, está associado a pelo menos duas dimensões: a emergência e radicalização das lutas pelos direitos civis; e a maior presença de estudantes e intelectuais negros no ensino superior, particularmente, com a criação dos *Black Studies* e dos programas e departamentos de *African Studies* e *Area Studies*; (ROBINSON, 2007; FERREIRA, 2010). Esses três elementos, intimamente associados entre si, foram decisivos para a consolidação do conceito de “diáspora”.

Como já anteriormente citado, embora o primeiro programa de *African Studies* tenha sido estabelecido na Northwestern University, em 1948, sob a orientação de Melville Herskovits, foram os chamados *Historically Black Colleges/Universities* [Históricos Colégios e Universidade Negras] (HBCU's), as primeiras instituições a estabelecerem (e por muito tempo as únicas a manterem) estudos sistemáticos sobre a presença africana nos Estados Unidos. A Atlanta University, fundada em 1865 (instituição onde Du Bois lecionou durante o início de sua carreira), a Howard University de 1866, além do Tsukage Institute (1881) e as escolas da African Methodist Episcopal Church (1880) e da Colored Methodist Episcopal Churches (1898), foram instituições que nasceram com a força e as agendas (políticas e de estudos) dos pesquisadores transnacionais pan-africanistas preocupado em compreender a presença africana no mundo Atlântico (ROBINSON, 2007; CHALLENGOR, 2002; FERREIRA, 2010).

O *Civil Rights Act*<sup>48</sup> [Lei do direitos civis], resultado da luta pelos direitos civis empreendida pelos movimentos sociais negros, exerceu uma forte influência para que esse contexto acadêmico americanos, dominado por intelectuais brancos, comesse a mudar. Ao estabelecer o dever do Estado em apoiar a educação dos afro-americanos, o *caput* do *Rights Act* contribuiu para uma significativa mudança para o acesso dessa população ao ensino

---

<sup>48</sup> O ato pelos direitos civis foi votado na 88ª assembleia do Congresso dos Estados Unidos em junho de 1964, e sancionado pelo presidente Lyndon B. Johnson em 2 de julho de 1964. A lei dispõe, de modo geral, o fim do segregacionismo, o direito do voto aos negros, a não segregação ou tratamento discriminatório em qualquer esfera pública, inclusive nas dependências federais, o estabelecimento de uma Comissão para Iguais Oportunidades e salvaguardou o direito à educação pública apoiada pelo Estado à população afro-americana. Fonte: <https://www.loc.gov/exhibits/civil-rights-act/civil-rights-act-of-1964.html> (Biblioteca do Congresso, acesso dia 28 de Setembro de 2017.)

superior e suscitou o Title VI a destinar fundos para tal. Os departamentos de *Black Studies* foram, em geral, o resultado dessa forte presença de estudantes negros nas universidades, antes majoritariamente brancas. Isto é, a presença cada vez maior de estudantes negros nas instituições de ensino superior representou não apenas um caminho para a ascensão social e econômica dessa população, mas, também, teve um forte impacto institucional e no currículo dessas universidades (ROBINSON, 2007; CHALLENGER, 2002).

O primeiro departamento de *Black Studies* foi fundado na San Francisco State College, em novembro de 1969 (ROJAS 2007, p. 1-2). Após uma intensa luta pela importância e reconhecimento de questões étnicas, raciais, culturais e históricas específicas, o movimento estudantil negro encaminhou uma lista de demandas ao reitor/diretor da universidade, cuja primeira pauta era a criação de um departamento de *Black Studies*. De modo geral, segundo Rojas (2007), movimentos e lutas como as que ocorreram na San Francisco State College permearam boa parte do imaginário dos estudiosos como um momento decisivo da formação *African-American Studies* para além dos HBCU's. Assim, o protesto e o poder negro são apenas o início, não menos poderosos, dessa história. Seria a transformação dos *Black Studies* em disciplina acadêmica, proporcionada pela formação e institucionalização de intelectuais negros, o passo seguinte.

Tal institucionalização, no entanto, não prosseguiu sem críticas. Segundo, por exemplo, o sociólogo St. Claire Drake (1979 *apud* ROJAS, 2007, p. 1), a institucionalização dos *Blacks Studies* provavelmente acabaria distanciando-o de suas raízes no movimento estudantil negro. O resultado desse distanciamento, segundo o autor, significaria tanto a aceitação e o elogio de uma comunidade universitária etnicamente diversa como ideal quanto a inserção dos *Blacks Studies* dentro de um sistema educacional regulado (por homens brancos) que, imprescindivelmente, ocasionaria a sua despolitização.

Porém, sucedeu-se justamente o inverso. É evidente que a relação entre o movimento negro e a institucionalização dos intelectuais negros é muito mais complexa do que podemos explorar no momento. Mas a presença desses intelectuais e estudantes negros no interior das instituições e do sistema de ensino americano, a partir da década de 1960, não significou, necessariamente, a sua acomodação. Ao contrário, criou-se uma arena de disputa para a expressão de novos valores que ambos traziam consigo (ROJAS, 2007, p. 2). As implicações do estabelecimento desse campo de disputa resultaram num fértil solo para a popularização e, eventualmente, para a legitimação política do conceito de “diáspora africana”.

A tensão entre tendências exerceram particular importância nesse sentido: os *Area Studies* e o nacionalismo cultural negro. Segundo Manning (2003, p. 489), os *African Area*

*Studies* emergem na década de 1950 (pós-guerra) como uma análise sócio-científica circunscrita aos limites geográficos da África subsaariana. Marcados metodologicamente por longos períodos de pesquisa de campo, assim como o aprendizado das línguas africanas como parte “integral da coleta de tradições orais” (FERREIRA, 2010, p. 82), os *African Area Studies*, conduzidos por historiadores e, sobretudo, antropólogos, ocupavam, já no início da década 1960, um lugar central tanto na hierarquia quanto nos veículos institucionais de financiamento na acadêmica americana (ROBINSON, 2007; FERREIRA, 2010). Essa posição tornou-se ainda mais proeminente com o estabelecimento da Guerra Fria. Segundo Robinson (2007, p. 252), até o final da década de 1950 a África não era um termo relevante para a política externa norte-americana. Essa posição mudou após 1962, contexto no qual as “Diretrizes de Políticas e Operações do Departamento de Estado na África concluíram que a África provavelmente era o maior campo de manobra aberto na competição mundial entre o Bloco [Sino-Soviético] e o mundo não-comunista” (ROBINSON, 2007, p. 252; trad. minha). O tratamento dedicado aos negro-americanos era, entretanto, considerado uma séria deficiência aos interesses do Estados Unidos num contexto de competição por zonas de influência, particularmente, em razão da posição anti-imperialista e anticolonialista do bloco comunista.

O resultado das exigências desse conflituoso contexto, tanto interno quanto geopolítico, foi a criação de uma imensa demanda por conhecimento sobre o continente africano, suas sociedades, tradições e culturas. Se a influência do Estado na agenda de pesquisa dos *African Area Studies* é um aspecto fundamental do seu desenvolvimento, não é menos verdade que a avalanche de verbas e recursos que favorecerem sobremaneira o *mainstream* acadêmico constituído de pesquisadores brancos de grandes universidades, também contribuiu para que bolsas e financiamentos fossem destinados aos pesquisadores e intelectuais negros (ROBINSON, 2007; CHALLENGOR, 2002). Destacam-se, nesse contexto, as ações das fundações de apoio e financiamento a pesquisa como a Ford, a Rockefeller e a Carnegie Foundation, grandes provedoras de recursos também aos HBCUs (CHALLENGOR, 2002, p. 24). O apoio dessas fundações culminou, por exemplo na criação, no interior do HBCUs, dos primeiros programas de pós-graduação (*graduate level*) em ciências sociais. A vasta maioria dos HBCUs (com a exceção da Atlanta University e da Howard University) ofereciam, a princípio, apenas cursos de graduação, e, quando haviam pós-graduações, essas eram destinadas às áreas da educação e/ou de apoio à comunidade, tais como teologia, serviço social, administração de empresas, odontologia e farmácia (ROBINSON, 2007; CHALLENGOR, 2002).

A criação dos programas de pós-graduação em ciências sociais nos HBCUs encorajou muitos afro-americanos talentosos a seguirem a carreira acadêmica estudando a África, bem como a presença e história dos negros nos Estados Unidos (ROBINSON, 2007, p. 254). Ainda segundo Robinson (2007, p. 254-255), a contínua formação de intelectuais negros e o contínuo financiamento das agências de fomento (inclusive, do Estado) proporcionou a esses intelectuais uma maior autonomia, tanto na organização de suas agendas de pesquisa e seus temas quanto nas suas posturas teórico-metodológicas. A principal consequência dessa maior autonomia dos intelectuais negros refletiu-se nas profundas críticas endereçadas à estrutura acadêmica e ao racismo institucional que permeava todo o sistema americano de ensino superior. Portanto, mais do que uma crítica à estrutura acadêmica, os intelectuais negros denunciaram as concepções racistas que, segundo eles, organizam a produção de conhecimento nos *African Area Studies* (ROBINSON, 2007; FERREIRA, 2010).

A ausência de objetividade e a acusação de produções ideologicamente enviesadas foram as principais críticas/reações que o *mainstream* acadêmico replicou aos intelectuais negros (ROBINSON, 2007). Contudo, a despeito das reações, a presença cada vez maior de intelectuais negros não apenas nas HBCUs, mas, também, nas grandes universidades americanas<sup>49</sup>, e, sobretudo, o deslocamento político e teórico-metodológico protagonizado por suas produções conduziu a academia americana e os estudos sobre a África (e a presença africana no Novo Mundo) a um deslocamento irreversível. Dois marcos são fundamentais para essa mudança, o primeiro trata da:

publicação em 1974 de dois livros premiados por proeminente estudiosos da África destacou o início de uma nova rodada de desafios para as disciplinas e suas convenções para estudar a mudança social. O primeiro livro, foi *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century* [O Sistema Mundial Moderno: Agricultura Capitalista e as Origens da Economia Mundial Europeia no Século XVI], de Immanuel Wallerstein, que recebeu o prêmio Sorokin da Associação Sociológica Americana em 1975. O outro, [*African Urban Life: The Transformation of Ouagadougou*] *Vida Urbana Africana: A Transformação de Ouagadougou*, de Elliott Skinner, foi co-vencedor, nesse mesmo ano, do prêmio Herskovits da Associação de Estudos Africanos. Ambos são trabalhos maduros de estudiosos experientes que foram pela primeira vez à África na década de 1950 e mais tarde ganharam destaque em suas respectivas disciplinas (ROBINSON, 2007, p. 255; trad. minha)

---

<sup>49</sup> Pearl T. Robinson (Tufts, Columbia e California University), cujo texto está sendo essencial para esse trecho de nossa reflexão fora beneficiário tanto das bolsas e linhas de financiamento oferecidas pela Ford, Rockefeller e Carnegie Foundations, quanto parte da massa crítica de intelectuais negros que endereçou profundos descontentamentos com a estrutura acadêmica americana. O autor chama a atenção para nomes como Edmond Keller, na UCLA – University of California/Los Angeles, Sheila Walker, da University of Texas/Austin, e Gwendolyn Mikell, na Georgetown University (ROBINSON, 2007, p. 270).



Cada um dos textos teceu, cada qual a seu modo, críticas desestabilizadoras a importantes pressupostos de seus respectivos campos disciplinares (sociologia e antropologia) e, de modo geral, a determinados marcos teórico-normativos fundamentais para a relação epistemológica entre o Ocidente e o mundo colonial. Ao estudar o processo de urbanização de Ouagadougou (capital de Bukina Faso), o antropólogo Elliott Skinner, por meio da conexão entre a vida ordinária africana, suas cosmovisões presentes no mundo cotidiano e as amplas tendências socioeconômicas de um mundo cada vez mais globalizado, produziu um sensível deslocamento em seu campo. O seu trabalho reposicionou a concepção até então corrente sobre a cultura africana no interior dos *African Area Studies*, marcada principalmente por uma noção sincrônica do tempo (presente etnográfico), abordagem que, em última análise, negava qualquer tipo de movimento às culturas e às subjetividades que elas subsidiavam (ROBINSON, 2007, p. 256).

Entretanto, mais do que uma fundamental crítica teórico-metodológica que se desdobra ao longo do texto como um todo, é no início seu texto que Skinner explicita a radicalidade de sua proposta. Influenciado pelas lutas de libertação e anticolonialista do continente africano, o autor pondera acerca de uma substantiva problemática política e epistemológica que acompanha a antropologia desde então. Segundo Skinner (1974 *apud* ROBINSON, 2007, p. 256), seu texto emerge em um contexto em que a ética individual do antropólogo estava sendo severamente questionada, onde a relevância da antropologia no mundo moderno também estava sendo severamente problematizada. Os povos do chamado terceiro mundo naquele momento (o mundo colonial), “rejeitam o olhar por meio do qual o Ocidente tornou-os conscientes de si mesmo. Pelo contrario, eles estão agora reafirmado a sua humanidade depois de serem considerados objetos pelo Ocidente.” (SKINNER, 1974 *apud* ROBINSON, 2007, p. 256; trad. minha).

Immanuel Wallerstein (1974), também fortemente influenciado pelos processos de luta e libertação anticolonial no continente africano, teceria severas críticas ao mundo ocidental e à relação colonial, no entanto, agora, destinadas particularmente à sociologia. Após a sua vista à África, o autor volta convencido da necessidade de estudar a formação e a possível consolidação dos Estados africanos após a independência. Mas, mais do que uma genuína preocupação com a recentíssima história do continente africano, Wallerstein (1974, p. 11) rompe com a suas tradições de estudos de área (*Area Studies*) e/ou regionais, para investir na ideia de um sistema de mundo, abordagem que posicionaria a Europa e a África como partes de um mesmo sistema de mundo moderno/colonial (WALLERSTEIN, 1974, p. 11-12).

Os trabalhos de Immanuel Wallerstein e Elliott Skinner são apenas um dos marcos relativos à ampla mudança causada pela presença cada vez maior de intelectuais negros (embora Wallerstein seja branco) na academia americana desde o final da década de 1960 e de 1970 em diante. O segundo marco trata da reunião, realizada em Montreal, em 1969, da *African Studies Association* (ASA). Fundada em 1957 com a decisiva contribuição de seu primeiro presidente Melville Herskovits (presidente da ASA entre 1957-1958<sup>50</sup>), a ASA tornou-se, eventualmente, a mais significativa instituição de pesquisa sobre os africanos e seus descendentes durante o período de maior proeminência dos *Area Studies*. Dominada pelo *mainstream* de pesquisadores africanistas (historiadores e antropólogos) brancos das grandes universidades, a ASA recebeu vastas verbas tanto do Estado quanto das fundações de fomento para a realização de suas pesquisas de campo na África.

A autoridade da ASA, entretanto, passa a despeito da força institucional a ser questionada pelos intelectuais negros que, então, adentravam a academia e, também, pela matriz disciplinar crítica aos pressupostos dos *African Area Studies*, então chamada de *Black Studies*. As disputas em torno da ASA tornaram-se insustentáveis, e a reunião de Montreal marca o ponto de virada dessa curva. Durante a conferência, os pesquisadores negros acusaram os pesquisadores brancos não só de açambarcar o acesso aos veículos institucionais e privados de financiamento, mas, também, de monopolizar e controlar o acesso ao conhecimento de sua terra natal (a África), ação e estrutura que teria em muito contribuído para o estabelecimento e a manutenção das relações coloniais de dominação. Os pesquisadores negros acusavam os *African Studies* de silenciarem-se em relação ao *apartheid* e de serem coniventes com as violências e os abusos cometidos contra as vidas africanas (ROBINSON, 2007, p. 254). O resultado dessa situação insustentável foi, se não a ruptura, um grande distanciamento dos intelectuais negros em relação com a ASA naquele contexto. A criação da *African Heritage Studies Association*<sup>51</sup> [Associação dos Estudos da Herança Africana] (AHSA), fundada em 1968 junto com outras associações de pesquisadores negros, tais como a *Black Scientific Organization* [Organização dos Cientistas Negros] e a *Association for the Study of Negro Life and History* [Associação para o Estudo da Vida e História do Negro], tornaram-se símbolos de ambas as críticas endereçadas à ASA, tanto as de ordem política quanto as de cunho teórico-metodológico.

---

<sup>50</sup> Sobre a ASA, sua história, suas reuniões anuais e seus presidentes, veja: <http://www.africanstudies.org/about-asa/asa-board-of-directors/past-asa-presidents> (acesso dia 30 de Setembro de 2017).

<sup>51</sup> Ver: <http://africanactivist.msu.edu/organization.php?name=African%20Heritage%20Studies%20Association> (acesso dia 30 de Setembro de 2017).

Fato também fundamental nesse contexto foi a decisão tomada por essas associações durante sua conferência anual (ocorrida em outubro de 1970, na Philadelphia) de mudar seus nomes, iniciando-os com *African-American*, tornando-se a *African-American Historical Association* [Associação de Estudos Afro-Americanos] (MARTIN, 1991). A mudança do significante utilizado como veículo de identidade é muito mais do que uma mera mudança de nomenclatura, embora o termo “Negro” tenha tido significativa importância para a causa negra até meados da década de 1920. O conjunto dessas transformações, em movimento desde meados da década de 1950, denunciaram seus limites políticos e teóricos, de Negro, enquanto termo capaz de traduzir a natureza da presença dos africanos e dos seus descendentes ao redor do mundo. A luta pelos direitos civis, a radicalização do movimento estudantil negro, a presença cada vez maior de intelectuais negros nas grandes universidades e, sobretudo, a institucionalização dos *Blacks Studies* (sua agenda política e suas opções teóricas) desferiram um forte golpe ao termo. Acusado de ser uma corruptela para “escravo”, ou, mesmo, de estar excessivamente próximo da pejorativa palavra “*nigger*” (crioulo em tradução livre) que, no século XIX, era utilizada para classificar as supostas raças inferiores da África ocidental, o termo “Negro” nunca mais gozaria da mesma importância semântica após os anos 1960 (KENNEDY, 2004; MARTIN, 1991).

A mudança de “*Negro*” para “*African-American*” denota, com efeito, uma profunda modificação da percepção sobre o lugar dos povos, das tradições e das culturas de origem africana, que, em última análise, é, também, uma mudança de abordagem. Não é por acaso, portanto, que a popularização e apropriação do conceito de “diáspora africana” entre os intelectuais, e o movimento negro norte-americano, acontece no momento mais alto da curva de transformações na história dos africanos e dos seus descendentes no século XX. Dufoix (2010, p. 253) chama a atenção para um episódio ilustrativo da síntese que a abordagem (a partir da noção de “diáspora”) representava. Richard B. Moore, presidente do *Afro-American Institute* [Intituto Afro-Americano] (fundado em 1969) e proeminente militante, rejeitou veementemente o termo “*Negro*”. O abando do termo, segundo o próprio ativista, era um significativo avanço para o estabelecimento de uma denominação que refletisse de modo mais adequado a dignidade, a humanidade e o autorrespeito dos descendentes de africanos. Na resolução do texto que apresentou ao comitê executivo, Moore, coincidentemente ou não, justificaria a mudança de denominação para “*African-American*” ou “*Afro-American*”, com as seguintes palavras: “considerando que o processo de re-emergência das nações africanas tem

oferecido uma nova perspectiva de identidade para os descendentes de africanos como africanos em diáspora<sup>52</sup> (MOORE *apud* DUFOIX, 2010, p. 253; trad. minha).

Num primeiro plano, portanto, a apropriação e a popularização da noção de “diáspora africana” no contexto estadunidense, estão muito mais relacionadas à sua formidável potencialidade política, capaz de fornecer os elementos semânticos necessários para a elaboração de um senso de pertencimento baseado em uma identidade e em uma origem africana, do que ao seu poder analítico. Isto não significa perder de vista o giro teórico-metodológico do qual ela (a diáspora africana) é expressão (esse giro e os seus impactos são parte da principal preocupação dessa pesquisa). Pelo contrário, há de se reconhecer a intrínseca relação entre a identidade e as projeções teórico-metodológicas na política cultural negra. O conceito de “diáspora” desponta como ponta de lança da nova historiografia africana na década de 1970, dentro de um processo específico, por um lado, marcado por severas críticas à estrutura acadêmica e à produção de conhecimento sobre os africanos e os seus descendentes no interior dos *African Area Studies*. Por outro, o conceito é signatário de uma prática e de uma praxis correlativas ao movimento estudantil e dos intelectuais negros que, por meio da luta para o estabelecimento e institucionalização dos *Blacks Studies* (não somente nos HCBUs, como, também, nas grandes e brancas universidades) engendraram o caminho para o ensino e a aprendizagem de sua cultura e de sua história. Isto é, na constituição dos *Blacks Studies*, mais tarde (1980) chamado de “*African-American Studies*” [Estudos Afro-Americanos], a diáspora, seja ela qualificada como “*Black*” (Negra) ou “*African*” (Africana), contribuiu para uma fundamental asserção: ela tornou-se a conexão com África.

### **A consolidação da abordagem africana: o conceito de diáspora africana e o seu primeiro modelo**

A partir da década de 1960, o termo diáspora qualificada pelos adjetivos africano ou negro, enfrentou expectativa políticas, sociais e morais radicais. Abrangeu uma multiplicidade de dimensões: dispersão espacial, dualidade, quadro bíblico e comparação com a história judaica, a experiência do traUMA, o vínculo político com uma África renascida após a descolonização, o sentimento de pertença a um conjunto cultural e os imperativos de redescobrir um orgulho étnico. Se todas essas dimensões não forem explícitas em todos os usos de duas expressões, elas constituem condição suficiente para o sucesso do termo. (DUFOIX, 2010, p. 257; trad. minha)

---

<sup>52</sup> “whereas African nations in the process of re-emergence have afforded a new perspective of identity to people of African descent as Africans in diaspora”.

Se é verdade que esse conjunto de dimensões acompanhou e ainda está presente quando pensamos contemporaneamente sobre a noção de “diáspora africana”, não é menos verdade que, a partir da década de 1970, o conceito tomou contornos próprios e constituiu modelos e perspectivas específicas. Pode-se dizer que boa parte da síntese desse primeiro modelo e perspectiva de diáspora africana se expressa na coletânea organizada por Joseph E. Harris, *Global dimensions of the African Diaspora* [Dimensões Globais da Diáspora Africana], publicada em 1982, após longos debates sobre a noção, oriundos do *First African Diaspora* [Primeiro Instituto da Diáspora Africana] *Institute*, seminário realizado em 1979, na Howard University.

A coletânea de Harris é parte de uma síntese mais geral na medida em que faz convergir duas matrizes de pensamento acerca da diáspora africana que já exploramos ao longo de nossa reflexão. Embora toda classificação seja certamente insatisfatória, supomos que, didaticamente, seja proveitoso trabalhar com essas linhas de pensamento como matrizes, pois nos proporcionam a possibilidade de delimitar melhor o conceito. A primeira é representada pelo trabalho de Shepperson (1968; 1976; 1982), que circulou em espaços acadêmicos mais restritos, mas que é fundamental para determinar a emergência do conceito e a sua arquitetura.

A outra matriz recorrentemente cita o texto do antropólogo John Gibbs St. Clair Drake, publicado em 1975, no jornal *The Black Scholar* [O Pesquisador Negro], intitulado *The Black Diaspora in the Pan-African Perspective* [A Diáspora Negra na Perspectiva Pan-Africana] como fundante, abordando a diáspora africana fortemente influenciada pela proposta crítica dos *Black Studies* (EDWARDS, 2001, p. 47). No seu texto, Drake (1975), aproximando-se criticamente do modelo judeu de diáspora (isto é, não sem salientar os limites comparativos entre ambas as histórias), aponta para a África-Subsaariana como *homeland* (terra natal em tradução livre) de onde a diáspora africana é proveniente, responsável por fornecer um vasto contingente de pessoas ao tráfico escravocrata. Assim, trabalhando com uma longa linha temporal (embora sem uma periodicidade determinada), o autor estabelece distintas dispersões experienciadas pelos africanos, no Egito e no Norte da África, na Arábia e no Oriente Médio, na Índia e na China, na América Latina, no Caribe, na América do Norte, na Europa e no Mediterrâneo, com o objetivo de estabelecer uma visão unitária do mundo negro sem perder do horizonte a diversidade que o constitui (DRAKE, 1975).

Ao explorar alguns trabalhos que considera sintéticos dos estudos do mundo negro, entre os quais inclui a produção de Melville Herskovits e Roger Bastide, o autor afirma, entre

outras ideias, que trabalhar com o conceito diáspora africana é pensar por meio de uma estrutura interdisciplinar que deve enfatizar o fluxo de pessoas, de ideias e de artefatos entre as comunidades da diáspora. Vale chamar a atenção para o fato de que Drake cita Shepperson como um dos raros pesquisadores que tangenciaram esse fluxo de trocas entre as comunidades da diáspora (DRAKE, 1975). Ambas as perspectivas, pode-se dizer, convergem consoantes a estrutura da coletânea organizada por Harris. A coletânea não apenas atribui profundidade e um escopo global à diáspora africana, exibindo estudos sobre a presença africana na Europa, na Ásia, na África e na América, mas, ao cruzar fronteiras nacionais e disciplinares, também observa as articulações que influenciaram um conjunto de eventos culturais, políticos e históricos nas comunidades negras, sobremaneira aquelas inscritas ao longo do Atlântico. Consolida-se, nesse sentido, uma definição do conceito de “diáspora”, a qual Harris descreve da seguinte maneira:

A difusão global (voluntária ou involuntária) de africanos ao longo da história; a emergência de uma identidade cultural no exterior com base na origem e condição social; e o retorno psicológico ou físico à pátria, a África. Assim vista, a diáspora africana assume o caráter de um fenômeno dinâmico, contínuo e complexo (HARRIS, 1993 [1982], p. 3-4; trad. minha).

Skinner e Shepperson abrem a coletânea com dois textos teórico-metodológicos, respectivamente, *The Dialectic Between Diasporas and Homelands* [A Dialética entre Diáspora e Terra Natal] e *African Diaspora: Concept and Context* [Diáspora Africana: Conceito e Contexto]. Se o texto de Shepperson e suas proposições acerca da diáspora africana já nos são relativamente conhecidos, o texto de Skinner estabelece uma fundamental relação que deve se tratar como aspecto inerente à conceituação ali apresentada. A relação entre as comunidades negras e a África e/ou sua origem (seja ele objetiva ou subjetiva), lastro sobre o qual os elementos semânticos pautam-se para a elaboração de um senso de pertencimento baseado em uma identidade e origem africana, é, alega o antropólogo, radicalmente histórica e contingente (SKINNER, 1993[1982]). Não gratuitamente, o autor não apenas retoma apenas Du Bois, Edward Blyden e Alexander Crummell, bem como a história compartilhada entre negros e judeus e as profícuas controvérsias entre *African Area Studies* e *Black Studies*, com o objetivo de tornar clara a contingência da relação aparentemente natural entre a diáspora e a África.

St. Clair Drake (1993 [1982]) encerra a coletânea com o texto de semelhante título e perspectiva, antes apresentado em 1975, intitulado “*Diaspora Studies and Pan-Africanism*” [Estudos da Diáspora e Pan-Africanismo], texto no qual o também antropólogo reconhece a

importância do pan-africanismo na formulação do conceito de “diáspora africana”, salientando que, a despeito dos diferentes temas e estudos apresentados ao longo dos textos, a agenda de luta contra o racismo e contra o colonialismo, além da percepção de uma identidade articulada a partir de uma origem comum, embasam o conjunto dos artigos da coletânea. A estrutura, a escala, o escopo e a proposição teórico-metodológica que organizaram a coletânea de Harris tonaram-se a base e, portanto, o modelo sobre qual as pesquisas e o futuro campo dos *African-Diaspora Studies* [Estudos da Diáspora Africana] consolidar-se-iam (MANNING, 2003, p. 488-493).

A lista de intelectuais que poderíamos ou, melhor dizendo, deveríamos classificar como caudatários desse modelo é enorme. Em última análise, o próprio campo dos *African-Diaspora Studies* deve, como vimos há pouco, ser creditado a esse modelo. Contudo, mesmo que de forma arbitrária e, não custa dizer novamente, insatisfatória devido à vastidão dos estudos, gostaríamos de chamar a atenção para dois intelectuais cujos relevantes trabalhos dão ainda mais profundidade a esse primeiro modelo de diáspora africana. Trata-se de Ruth Simms Hamilton e Patrick Manning. Os trabalhos desses autores nos fazem avançar no tempo, embora esse avanço é relativo, a título de um procedimento narrativo com o objetivo de desenvolver o significado e as características desse primeiro modelo de diáspora, nosso contexto continua sendo, em última análise, os anos 1970 e 1980.

Dois anos após a publicação da coletânea organizada Harris, a historiadora Ruth Simms Hamilton, fundaria, junto com Leslie Rout Jr., o *African Diaspora Research Program* [Programa de Estudos da Diáspora Africana] (ADRP), na Michigan State University, projeto que foi de suma importância para sedimentar o conceito nesse contexto (ROBINSON, 2009, p. 263). O ADRP de Hamilton não somente trabalha com o modelo estabelecido na coletânea de Harris, como leva a análise mais adiante ao investir numa profunda proposta comparativa de análise entre as histórias das comunidades negras da diáspora (HAMILTON, 1990). O resultado do ADRP, após três décadas de trabalho, foi recentemente publicado, em duas partes, sob o título da coletânea “*Routes of passage: rethinking the African diaspora*” [Rotas de passagem: repensando a Diáspora Africana] (2007). Segundo o prefácio (*Introduction*), conduzido novamente pelo histórico antropólogo Elliot Skinner, escrito possivelmente pouco antes de sua morte (em primeiro de abril de 2007), após tantos anos de numerosos artigos, monografias e livros escritos no esforço de reduzir as lacunas de nosso conhecimento sobre as dimensões da diáspora africana, encontramos nesses volumes uma profunda visão de suas essenciais características.

Hamilton aborda a diáspora africana como uma formação social moderna que “pode ser conceitualizado como um agregado global de atores e subpopulações, diferenciados em espaço social e geográfico, mas exibindo uma conexão baseada em uma história compartilhada de experiências comuns, condicionada por e dentro de um sistema de ordenação mundial dinâmico” (HAMILTON, 2007, p. 11; trad. minha). A compilação dos textos que compõe a coletânea, segundo a autora, é organizada mediante o conjunto das dimensões qualificadas como estruturantes da diáspora africana como uma formação social moderna. São elas: i.) *geosocial movility and displacement* [mobilidade geosocial e deslocamento], que aborda o contínuo fenômeno da circulação e da mobilidade geográfica dos povos de origem africana ao redor do globo, focando-se sobre o processo de transformações estruturais e redistribuição dessas populações; ii.) *african diaspora connections* [conexões da diáspora africana], dimensão que investiga as relações míticas ou reais com a terra natal, ou seja, foca-se nas estruturas, as conexões e as construções sociais (reais ou simbólicas) que os povos na diáspora estabelecem com a África; iii.) *power, domination inequality* [poder dominação e desigualdade], que investiga a estrutura de opressão, dominação e subordinação que assola de modo geral a diáspora, seja de classe, raça, gênero, nação e/ou religião; e, por fim, iv.) *agents of resistance* [agência de resistência], dimensão que foca os modos de agência, culturas de resistência e ações protagonizados pela identidade diaspórica e pelas comunidades de consciência (HAMILTON, 2007, p. 2-3).

O modelo de “diáspora africana” do ADRP resultaria da convergência desse conjunto de dimensões: “o conceito de diáspora representa um modo de análise — uma abordagem à história, um método de investigação — enraizado nas experiências históricas de um agregado global socialmente identificável de redes dispersas e interconectadas de povo” (HAMILTON, 2007, p. 4; trad. minha).

O trabalho realizado pelo historiador Patrick Manning, intitulado *The African Diaspora: a history through culture* [A Diáspora Africana: uma história através da cultura] (2010), estabelece para si um horizonte análogo àquele realizado pelo ADRP de Hamilton. Segundo Manning, seu trabalho tem como objetivo relatar a história do povo negro nos últimos seis séculos, desde 1400. Relata uma história que não tem como ponto de partida uma região ou nação específica e é inscrita por meio de movimentos que organizaram um mundo global: a escravização, a industrialização e a urbanização. Essa é a história da diáspora africana, uma trajetória necessariamente transnacional, que evolui segundo uma densa e profunda estrutura de interconexões do povo negro ao longo da África, da América, da Europa e da Ásia. Os mares (os oceanos Atlântico, Índico e Mediterrâneo), aqui, não são



vistos como barreira geográficas que separam, mas espaços de fluxos e trocas que conectam os africanos dispersos, voluntária e involuntariamente, do passado até o presente (MANNING, 2010, p. XV).

O texto se consolida como uma das mais importantes produções acerca do transnacionalismo negro publicadas recentemente. Não menos importante, entretanto, é seu esforço analítico de posicionar a presença africana no centro da modernidade. A história dos africanos e de seus descendentes, em si mesma já complexa, está, segundo Manning (2010, p. XV), no centro da história de toda a humanidade, e “a história da modernidade não pode ser contada de forma justa sem toda a atenção ao continente africano e aos afrodescendentes” (MANNING, 2010, p. XV; trad. minha). Estudar a história da diáspora africana é, nesses termos, reconhecer que, a despeito das contínuas negações prosseguida pelas narrativas hegemônicas acerca presença africana na história, os povos negros tiveram um importante lugar na construção do mundo moderno, não são meramente uma nota de rodapé (MANNING, 2010, p. XVII). Essas interpretações removem de seu horizonte a escravidão, a raça e as lutas por emancipação conduzidas pelos povos da diáspora como processos essenciais para a constituição do mundo moderno.

Assim, de modo semelhante à conceituação de Hamilton (2007), o conceito de “diáspora africana”, segundo as elaborações de Manning (2010), assume a conformação de uma estrutura analítica. O autor propõe “uma estrutura formal para estudar o mundo negro: o que eu chamo de Estudos da África e da Diáspora. Trata-se de uma abordagem que traça conexões entre as várias regiões do mundo negro e enfatiza a dinâmica social dessas conexões” (MANNING, 2010, p. 4; trad. minha). A estrutura analítica elaborada pelo autor assenta-se em quatro dimensões fundamentadas na história de contínua conexão entre o povo negro: i.) *interactions within the world of black people* [interações interiores ao mundo do povo negro], dimensão inicial que consiste no estudos da migração da África para as Américas e alhures, bem como na sobrevivência e no desenvolvimento da cultura africana na diáspora; ii.) *relations of black people with hegemonic powers* [relações dos povos negros com os projetos hegemônicos], dimensão que aborda a relação entre os povos da diáspora e os africanos com os poderes hegemônicos, âmbito em que a escravidão aparece como primeiro e mais longo sistema de opressão sob o qual esses povos viveram; iii.) *relations of blacks with other nonhegemonic racial groups* [relações dos negros com outros grupo raciais não hegemônicos], em que se destaca a relação das comunidades dispersas no oriente e a sua relação com povos Árabes, com os iranianos, com os tucos e com os indianos; e, por fim, iv.) *mixing – biological and cultural – of blacks with other populations in every region of Africa*

*and the diáspora* [a mistura – biológica e cultural – dos negros com outras populações em cada região da África e da diáspora], dimensão que estuda as misturas populacionais e culturais dos africanos e dos povos anfitriões, como parte importante da dinâmica de interconexões que caracterizam a diáspora.

Os trabalhos de Ruth Simms Hamilton e Patrik Manning não se encerram sob o conceito de “diáspora africana” anteriormente estabelecido na coletânea de Harris (1982), todavia, a perspectiva que ali fundamenta é, sem dúvida, o horizonte de suas formulações. Observação que nos faz retornar ao que supomos ser o aspecto central que organiza esse primeiro modelo de diáspora africana, isto é, as concepções de identidade e de cultura relativamente herméticas e fechadas. A relação entre as comunidades de origem africana, dispersas ao redor do mundo, e a África é, muito provavelmente, um dos aspectos que mais requisitou energias e esforços de análise na conceitualização do conceito de diáspora africana. Via de regra, reconhece-se, num primeiro plano, que essa relação deva ser enquadrada por meio de uma visão contingente histórica entre a diáspora e a África. Contudo, mesmo ao supor o caráter histórico e contingente dessa relação e, nesse sentido, reconhecer as negociações pertinentes a cada contexto específico onde essas comunidades se estabeleceram, o modo como a noção de “cultura” é apresentada nas formulações sugere uma relação simétrica entre as fronteiras do grupo (étnicas) e as fronteiras do mundo dos valores e dos símbolos (culturais), ou seja, supõe-se que exista uma relação direta entre o espaço, o grupo e a cultura. Por outro lado, a noção de “identidade” empregada também converge para uma noção relativamente fechada de “grupo”. Nas elaborações que seguem esse modelo e essa perspectiva, pressupõe-se, implicitamente, a existência de grupos (étnicos e raciais) bem consolidados que se reconhecem como tais e que são socialmente identificáveis, sugerindo a ideia de uma identidade própria (comunidades de consciência) comum a todos os negros.

A concepção de “diáspora africana” como uma estrutura analítica é, nesse sentido, a expressão teórica desses elementos de fundo que respaldam as formulações dos autores. A intersecção e sobreposição dinâmica entre as determinadas dimensões que constituem a estrutura do conceito, tal como os autores abordam, tem contribuído vigorosamente para tornar inteligíveis diversos elementos que atravessam a experiência coletiva dessas comunidades dispersas. No entanto, também nos parece plausível chamar a atenção para o fato de que a ideia de “estrutura” tende a posicionar a experiência coletiva desses povos dispersos segundo as suas respectivas dimensões determinadas de análise. Um procedimento metodológico que induz a ideia de um “sujeito diaspórico” e a uma narrativa hegemônica, um

certo discurso da diáspora, que tem sido eficiente em estabelecer a experiência dos negros norte-americanos como exemplar.

Grande parte dessa problemática está associada ao contexto mediante o qual essas noções de “identidade”, “comunidade” e “consciência” passam a ter fundamental importância para o associativismo negro, especialmente nos Estados Unidos, no final das décadas de 1970 e 1980. Em outras palavras, trata-se de salientar as fortes influências da ideia de que os negros constituíam-se como um nação organizada segundo uma cultura comum dentro dos Estados Unidos (nacionalismo cultural negro) e a perspectiva afrocêntrica exerceram para a estabilização política e teórica dessas ideias. Segundo Nascimento e Finch III (2009, p. 55), o nacionalismo cultural negro emerge intimamente ligado à figura de líderes como Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton, bem como a escritores como Amiri Baraka, que, junto com Larry Neal, publicam a antologia *Black Fire [Fogo Negro]*, em 1968, marco importante desse momento. Nascimento e Finch III (2009), chamam a atenção para o texto de introdução dessa antologia produzido por James T. Stewart, fragmento no qual o autor estabelece a exigência da criação de um modelo de olhar para mundo que consiga se desvencilhar do modelo branco, bem como lidar com a radical realidade negra. O enfoque do nacionalismo cultural negro buscaria estabelecer a independência ideológica em relação às correntes estabelecidas “para articular uma cultura política afirmativa, verifica-se a importância dos valores africanos de referência e identidade; para recuperá-los e articulá-los, seria necessária uma orientação afrocentrada na pesquisa e no pensamento (NASCIMENTO e FINCH III, 2009, p. 55).

Cabe salientar que esse é o exato momento da ampliação dos *Black Studies* para instituições além dos HBCU's e a intensa difusão de severas críticas aos *African Area Studies*. A proposta afrocêntrica ganha força por meio de um conjunto de intelectuais negros nesse contexto, os quais, portanto, teceram as bases para criação de um modelo próprio, dentre os quais destaca-se Cheikh Anta Diop (1923-1986). As obras que publicou sucessivamente a partir da década de 1960, particularmente *The unity cultural black Africa* [A unidade cultural da África negra] (2014 [1959]), exerceram um forte impacto na proposta afrocêntrica. No entanto, aquele que, de fato, atribuiu uma estatuto à proposta afrocêntrica foi Molefi K. Asante, no seu texto *Afrocentricidade: teoria de mudança social* (2014 [1988]), consolidando a exigência de uma filosofia, de um *ethos* do mundo africano, tendo como objetivo estudar a vida e a cultura africana em todos os tempos e em todas as regiões do mundo.

Elemento primordial, nesse sentido, para o pensamento afrocêntrico é o estudo atribuído às referências clássicas africanas, “adotando como princípio fundamental o fato constatado por Cheikh Anta Diop, de que as culturas africanas exibem uma identidade básica

derivada de sua origem comum nas civilizações classificadas de “Kemet” (Egito), “Núbia” e “Cush” (NASCIMENTO e FINCH III, 2009, p. 55). A lógica afrocêntrica privilegia a inversão da narrativa do êxodo do Egito (signo do processo de escravização), do êxodo para o Egito (símbolo de redenção), e, sobretudo, de redescoberta e retomada da primeira civilização negra, anterior ao próprio Ocidente, sintetizada sob a ideia de “renascimento africano”. O posicionamento do Egito com a primeira civilização humana, reposiciona a África como sendo o centro da história mundial, ao mesmo tempo em que distancia do horizonte as analogias com a histórica judaica.

Recentemente, em uma conferência intitulada “*Africa and its Diasporas: forging the Ideas of an African Renaissance*” [África e suas Diáspora: forjando as ideias para uma Renascença Africana, durante o *First conference of intellectuals from Africa and the Diaspora* [Primeira Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora], ocorrido em Dakar, em 2004, Asante argumenta a favor do conceito de “diáspora africana”. De acordo com o autor, o cisma e o trauma causados pelo tráfico de escravos (fato que constituiu a diáspora africana) possibilitou aos negros dispersos ao redor do mundo reivindicarem um retorno à África, seja ele geográfico, seja psicológico, seja cultural (ASANTE *apud* DUFOIX, 2010, p. 277).

Para reivindicar ser membro da diáspora, penso que é essencial que se demonstre uma solidariedade pan-africana com a comunidade africana, um desejo de revitalização da África, uma consciência de vitória e alguma responsabilidade para os objetivos do renascimento africano. Qualquer ideia da pátria deve ser vista em termos psicológicos, físicos, espirituais ou econômicos. Se você não pode retornar a África fisicamente, pode retornar psicologicamente e economicamente. Se você não pode retornar a África fisicamente, pode retornar psicologicamente. Se você não pode retornar a África fisicamente, você pode promover o patrimônio cultural de África. O mínimo que podemos fazer é parar de desprezar a vida de nossos antepassados. Você deve elaborar uma resposta afrocêntrica a todas as conversas sobre a degradação da África. O direito dos africanos na diáspora a retornar é uma questão legítima para os governos africanos. Não há razão para que aqueles que governam as terras de nosso antepassado impedirem aqueles de nós, que foram levados contra nossa vontade de retornar a nossa pátria, de retornar. Este seria um passo importante na nossa reconciliação uns com os outros (ASANTE *apud* DUFOIX, 2010, p. 277; trad. minha).

A noção de diáspora africana não é evocada à revelia no pensamento do autor, pois está necessariamente associada à proposta afrocêntrica e à ideia de “renascimento africano” elaborada por Asante. O isomorfismo entre espaço, lugar e cultura e tal modelo de identidade cultural fundamentam a justificativa para o retorno à África e desempenham um papel estimulante para os estudos que valorizam a origem africana. Segundo Alpers, “no seu relatório de 1966, no Congresso de Dar es Salaam, Harris usa tanto o termo ‘diáspora’ quanto

‘filhos dispersos’ da África”<sup>53</sup> (ALPERS, 2001, p. 11; trad. minha). A sugestão de Asante encontra-se vívida, como, por exemplo, no *Constitutive act of the African Union* [Ato Constitutivo da União Africana], pronunciado na cidade de Lome (Togo) no ano 2000, onde essa narrativa da diáspora africana gouzou de uma fundamental importância. O conjunto dos cinquenta e três chefes de Estado africanos não apenas considerou a diáspora africana como a sexta região do continente africano como, também, afirmou-se “inspirados pelos nobres ideais que guiaram os pais fundadores da nossa Organização Continental e gerações de Pan-africanistas em sua determinação de promover a unidade, solidariedade, coesão e cooperação entre os povos de África e Estados Africanos” (TOGO, 2000).

---

<sup>53</sup> “in his 1966 report on the Dar es Salaam Congress, Harris uses both the term ‘diaspora’ and Africa’s ‘scattered children’”.

### Capítulo 3. O Modelo Descentrado De Diáspora Africana

No início da década de 1990, um conjunto de intelectuais perseguiram em suas reflexões um corpo de rigorosas críticas a proposta afrocêntrica e ao nacionalismo cultural negro, particularmente, em relação ao modelo de identidade e cultura africana/negra presentes em suas formulações. Esses intelectuais, sobremaneira, anglófonos, passaram a rejeitar qualquer noção de identidade e cultura que elogiasse signos de pureza, autenticidade, fixidez, em suma, qualquer tipo de essencialismo, em favor de processos contínuos e permanentes de identificação e simbolização.

Sem qualquer reserva a estudiosa Bell Hooks, por exemplo, em seu intempestivo texto *Posmodern Blackness* [Identidade Negra Pós-Moderna] (1990), teceria rigorosas críticas à perspectiva afrocêntrica, responsabilizando o modelo de identidade e cultura por ela estabelecido e desejado como responsável por sustentar relações imperialista, coloniais e racistas. Hooks, argumenta que tais discursos preocupados em afirmar a ideia de uma identidade cultural negra substantiva, promoveriam a noção de que haveria uma experiência negra autêntica. Essa perspectiva de identidade negra corroboraria para visões estereotipadas da vida e da experiência desses povos. Segundo Hooks, o exercício da crítica a identidade proporcionaria a um só tempo, a afirmação de múltiplas identidades negras (experiências variadas), como, também, desafiaria os paradigmas imperialistas e colonialistas que representam a negritude de forma substantiva, modelo de identidade que, em última análise, sustentaria a supremacia branca (HOOKS, 1990, p. 3).

A luta contemporânea contra os processos de inferiorização dos afro-americanos, mas de modo geral daqueles dispersos pelo tráfico de escravos, deve residir, segundo a autora, no contínuo descentramento dessas identidades negras autênticas. Essa crítica, para Hooks, não significa negar o fato que esse posicionamento elaborado segundo uma identidade cultural fechada ofereceu, muitas vezes, um lugar a partir do qual foi possível estabelecer um posicionamento crítico em relação ao racismo. A questão é que, a despeito de suas intenções libertadoras é, inegável, entretanto, que tal posicionamento tem sido eficiente em reinscrever a experiência desses grupos a partir das narrativas mestras da modernidade<sup>54</sup>. O objetivo declarado, é construir identidades negras radicais que não sejam oposicionais, nem liberais. “A falta de vontade de criticar o essencialismo por parte de muitos afro-americanos está

---

<sup>54</sup> HOOKS, 1990, p. 3

enraizada no medo de que as pessoas perdam de vista a história e a experiência específicas dos afro-americanos e as sensibilidades e cultura únicas que surgem dessa experiência” (HOOKS, 1990, p. 4; trad. minha). Em resposta a essa profunda hesitação, Bell Hooks sugere que se faça uma fundamental denteição “entre um repúdio da ideia de que existe uma “essência” negra e o reconhecimento da forma como a identidade negra foi especificamente constituída na experiência do exílio e da luta” (HOOKS, 1990, p. 4; trad. minha).

Paul Gilroy, desde o final da década de 1980 com o texto *There ain’t no black in the Union Jack: the cultural politics race and nation* [Não há Negros na Grã-Bretanha: a política cultural da raça e nação] (1987), já indicava os problemas daquilo que o próprio veio a denominar de “absolutismos étnicos”. Problemas os quais também atingiam de forma contundente a política cultural negra. Publicado, em 1993 o seu já classificado texto *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência* (2002[1993]) não só endossaria as formulações de Hooks (1990), como (re)enquadraria a crítica ao sujeito negro e aos essencialismos por meio de uma nova abordagem do conceito de “diáspora africana”. O seu trabalho anuncia, entre outras coisas, o caráter contingente, provisório, dos processos de identitários, sem necessariamente supor uma origem para qual se pode, implicitamente, retornar.

Segundo Gilroy (2002, p. 85), um bom exemplo dos problemas causados pelo nacionalismo e pelo absolutismo étnico foi o episódio relacionado a tradução, de 1989, da edição inglesa do livro de Édouard Glissant, originalmente publicado em 1981, *Le discours antillais - Caribbean Discourse: Selected Essays* (O discurso caribenho: ensaios selecionados – trad. minha), trabalho que em muito contribuiu para a elaboração de uma inovadora abordagem da identidade e da cultura negra/africana. Tal episódio trata da retirada das referências de Glissant a obra de Deleuze e Guattari da dita edição, “presumivelmente porque reconhecer esse intercâmbio de algum modo violaria a aura da autenticidade caribenha que é uma moldura desejada em torno da obra<sup>55</sup>”.

No entanto, convenientemente, ao evocar figuras como Glissant, Deleuze e Guattari, Gilroy também oferece implicitamente boa parte do conjunto de elementos históricos e, sobretudo, teórico-metodológicos que informaram essa concepção que qualificarei como *descentrada* de “diáspora africana”. Modelo que, especialmente após a publicação de seu texto, *O Atlântico negro*, passou a ganhar cada vez mais força, não só nos debates pertinentes à política cultural negra, mas, também, nas discussões da teoria social ligadas à crítica da modernidade e aos seus marcos normativos. E, assim como a análise do primeiro modelo de

---

<sup>55</sup> PETERS, 2000, p. 85

diáspora exigiu-nos estabelecer uma necessária relação entre texto e contexto intelectual, aqui, também, procederemos da mesma forma, conectaremos a análise dos conceitos aos processos históricos e aos valores ideológicos que os subsidiam.

### **Diferença, *différance*: o pensamento da disseminação**

Presumivelmente, nos cabe a princípio olhar para a relação entre o modelo descentrado de diáspora e aquilo que Peters (2000) intitulou de “pós-estruturalismo e filosofia da diferença”. A genealogia do pós-estruturalismo está intimamente associada à crítica, ou, melhor dizendo, à sátira endereçada pelo filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) à modernidade. Fundamentada na razão e na filosofia da consciência de Hegel, a modernidade, para Nietzsche, quicá o primeiro filósofo a dobrar a modernidade sobre ela mesma (reflexividade), não passou de uma ilusão. Mediante o método genealógico (isto é, por meio do estabelecimento das condições de emergência de uma determinada narrativa/episteme), Nietzsche argumenta que a valorização do Iluminismo deu-se por meio da constituição de um único e hermético sistema moral. O filósofo, então, adota a noção de “perspectivismo cultural”, o que implica em praticar a noção de “pluralismo moral” (PETERS, 2000, p. 64). Esse procedimento ao mesmo tempo destrói “as pretensões universalistas afirmadas por aderentes dos vários sistemas, indicando que a ‘verdade’ ou o ‘certo’ é produto discursivo de um sistema que produz o ‘certo’ e o ‘errado’, que produz proposições verdadeiras ou falsas”<sup>56</sup>.

A crítica/sátira de Nietzsche ao humanismo e ao Iluminismo é prosseguida no seu livro *Além do bem e do mal* (2001 [1886]), quando afirma que esta obra “é em essência uma crítica da modernidade — não excluindo as ciências modernas, as artes modernas e até a política moderna” (NIETZSCHE, 2001 [1886], p. 5). Nos textos *A genealogia da moral* (1998 [1887]) e *Crepúsculo dos ídolos* (s/d [1888]), o autor dá continuidade ao seu projeto de transvalorização dos valores por meio, primeiro, de uma crítica à psicologia do cristianismo, fonte de um espírito ressentido. Provavelmente, uma das consequências mais radicais dessa crítica da modernidade, protagonizada pelo intempestivo filósofo alemão, foi o desencantamento das suas instituições e dos seus marcos normativos. Isto é, a crítica nietzschiana sobre “a democracia, o liberalismo, o humanismo, a liberdade, a verdade, a

---

<sup>56</sup> PETERS, 2000, p. 64.



igualdade, o casamento moderno, a ciência e a educação”<sup>57</sup>; e, acima de tudo, a crítica à filosofia moderna (baseada nesses preceitos).

O ceticismo nietzschiano em relação ao Iluminismo e à modernidade será decisivo tanto para a emergência do pós-modernismo como para o pós-estruturalismo. Ambas as tradições de pensamento (justapostas em muitos aspectos, mas, no entanto, particulares em tantos outros) desdobram boa parte de suas perspectivas teórico-metodológicas e sua orientação filosófica a partir de um conjunto de problemáticas nietzschianas:

uma perspectiva antiepistemológica ou pós-epistemológica; um antiessencialismo; um antirrealismo em termos de significado e referência; um antifundacionalismo; uma suspeita relativamente a argumentos e pontos de vistas transcendentais, a rejeição de uma descrição do conhecimento como uma *representação exata da realidade*; a rejeição de uma concepção de verdade que a julga pelo critério de uma suposta correspondência com a realidade; a rejeição de descrições canônicas e vocabulários finais; e finalmente, uma suspeita relativamente às metanarrativas. (BERNARD, 1989 *apud* PETERS, 2000, p. 51; grifo nosso)

Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze e Félix Guattari, todos eles grandes representantes da virada linguística, do pós-estruturalismo e do pós-modernismo, estabeleceram afinidades eletivas com o pensamento de Nietzsche que os ajudaram a elaborar as suas reflexões. Pontos nodais, tais como o perspectivismo, o diagnóstico e as críticas aos binarismos associada à crítica às metafísicas das presenças; a substituição das ontologias por narrativas genealógicas; o estabelecimento da clara relação entre saber e poder, bem como dos modelos de dominação ideológica; e, sobremaneira, a destruição do eu, do sujeito transcendental, são formulações e críticas oriundas da relação que esses autores estabeleceram com o pensamento de Nietzsche. Tais tópicos foram essenciais para a realização desse amplo giro que emerge na França, mas que afeta toda a teoria social (PETERS, 2000, p. 52).

Foucault (2008 [1969]), por exemplo, dá sequência à genealogia nietzschiana e elabora um modelo historiográfico crítico a qualquer tipo de fundacionalismo. Um modelo de história resistente à busca por origens e essências que, ao invés disso, opta por conceitos como “proveniência” e “emergência”. Lyotard (2009 [1979]), ao produzir a sua crítica à modernidade, compartilha com Nietzsche profundas reservas em relação às suas grandes narrativas. Derrida (1971), por meio de Nietzsche e Saussure, problematiza os pressupostos binários do pensamento ocidental, demonstrando que tais oposições, em geral, implicam na hierarquização dos termos. Por fim, Deleuze (1976 [1962]) que investe na diferença como

---

<sup>57</sup> PETERS, 2000 p. 65.

elemento que permite deslocar a dialética de Hegel para os jogos de vontade de potência de Nietzsche.

Além dessas proposições fundamentais, interessa-nos fortemente o fato de que todos esses pensadores enfatizam, cada qual a seu modo, que o significado é uma produção ativa. Isto é, não só se reconhece o cerne da virada linguística ao afirmar que o mundo só é acessível ao homem pela linguagem, por um sistema de signos que torna o mundo intelegível, como, também, desloca a concepção de que esse sistema se constitui por meio de uma estrutura subjacente, cujos termos que a compõem relacionam-se por meio de leis (sintaxe). Derrida, no hoje clássico texto *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (1971) descentrou irreversivelmente essa suposta estabilidade dessa estrutura ao demonstrar que as características substantivas e as essências atribuídas ao signo só poderiam ser conferidas segundo um sujeito transcendental, forma de conhecer que segundo o autor, devido à influência de Nietzsche, já havia sido pervertida. Derrida (1971) demonstraria que o significado está intimamente ligado ao contexto simbólico onde está sendo produzido, posto no jogo discursivo das ciências humanas, o significado é muito mais o efeito do jogo semântico do que dado pela sintaxe.

Essa postura questionou decisivamente a universalidade das chamadas “asserções de verdade” características da filosofia moderna. A consequência desse movimento de questionamento da universalidade tocava o cerne da metafísica, a saber, o sujeito. Todos esses pensadores questionam a suposta identidade do sujeito cognoscente cartesiano-kantiano, humanista, livre, transparente, autoconsciente, que é tradicionalmente visto como fonte de todo o conhecimento e da ação moral e política. Os autores pós-estruturalistas descrevem esse sujeito em toda a sua complexidade histórica e cultural: dependente de um sistema linguístico, construído mediante discursos que o posicionam (o sujeito) entre forças libidinais e socioculturais — um sujeito descentrado (PETERS, 2000, p. 32-33).

De acordo com Peters (2000), o pensamento filosófico, de uma forma ou outra, tem tentado congelar o significado: “ideias claras e distintas, formas platônicas ou ideias, um referente último ou um significado transcendental (o Ser), a forma lógica das proposições e assim por diante — tudo concebido para impedir a *disseminação* do significado”<sup>58</sup>. E, serão, justamente, as inventivas repostas teórico-metodológicas dirigidas às pretensões de totalidade, a discursos fechados, a essências e, sobretudo, à representação (interpretação), que darão origem àquilo que Peters (2000) chamou de “filosofia da diferença”. Deleuze (1976), em

---

<sup>58</sup> PETERS, 2000, p. 53; grifo nosso.

*Nietzsche e a filosofia*, interpreta a filosofia de Nietzsche como uma crítica à dialética hegeliana, uma crítica fundamentada, como já anunciamos, na ideia de diferença. Segundo o autor, 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, Deleuze investiria no conceito de “diferença radical” e o afirma como a base de um pensamento não hegeliano (PETERS, 2000, p. 60). A afirmação da diferença significa, portanto, uma profunda problematização da noção de “representação” (a ideia unidade, o “nós” que emerge da dialética do reconhecimento de Hegel).

Dois recursos são fundamentais ao esforço de Deleuze para questionar a representação. O primeiro é a ideia de disseminação, que aborda a impossibilidade da fixação do significado e o seu contínuo movimento semântico (abordaremos mais qualitativamente essa correlação dentro em breve, ao tratarmos o pensamento de Derrida). O segundo é o conceito de *rizoma* (DELEUZE; GUATTARI, 2014 [1980]). Rizoma, um tipo de haste subterrânea que cresce horizontalmente, é, antes de mais nada, para Deleuze e Guattari, uma metáfora para um modo de pensar que, acima de tudo, tem como preocupação não convergir para a representação, unidade e/ou identidade.

Os autores opõem o rizoma à noção de “raiz”/“radícula”/“árvore”. O modelo arbóreo e/ou enraizado projeta a imagem de um pensamento que, ao se propagar do “uno a três, quatro ou cinco, sempre prossegue com a condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias” (DELEUZE; GUATTARI, 2014 [1980], p. 20). O rizoma, pelo contrário, abortou o pivô, destruiu a centralidade da raiz. Propõe, por conseguinte, uma imagem de pensamento não binário, marcado pela “multiplicidade, linhas de fuga e intensidades, agenciamento maquínicos e seus tipos, os corpos sem órgãos e a sua construção, o plano de consistência, unidades de medida em cada caso” (DELEUZE; GUATTARI, 2014 [1980], p. 19).

Se, nas formulações de Deleuze e Guattari, o conceito de “rizoma” é aquele que desempenha a função de disseminar o significado, nas elaborações de Derrida, tal problemática organiza-se em torno do conceito de “*différance*”. As elaborações de Derrida partem da observação de que nenhum contexto discursivo exaure o repertório de significações atribuíveis ao signo, e que significantes e significados nunca se correspondem de forma total (DERRIDA *apud* HOFBAUER, 2009, p. 121). Isto é, as palavras (signos) não são uma coisa em si, o signo não é a presença transparente da coisa que ele propõe representar. Eclarece “este pensador [Derrida], nós temos a ilusão de ver o signo como uma presença, ou mais

exatamente, temos a ilusão de ver no signo a presença do referente, embora saibamos que o referente só exista como traço de uma presença que nunca se concretiza”<sup>59</sup>.

O signo carrega apenas, de acordo com Derrida, o traço daquilo que ele substitui (representa) e o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente a diferença. É nesse sentido que os signos (palavras) são produzidos por meio de outras palavras das quais eles diferem (*différer*). O autor, desse modo, formula que todo significado é o efeito de uma cadeia infinita de significantes da qual ele *difere*, portanto, sempre provisório, adiado<sup>60</sup> (e... e... e...).

Em suma, de acordo com Derrida, o signo é caracterizado por duas características ou duas noções contempladas pelo verbo francês *différer*: a) pelo adiamento da presença; b) pela diferença relativamente a outros signos. São estas as duas características essenciais, que sintentizam o neologismo “*différance*” criado por Derrida e que fundamentam, em termos teóricos, o rompimento com a ideia da “diferença preexistente” (“diferença ontológica”). (HOFBAUER, 2009, p. 121-122; grifo nosso).

Todos esses intelectuais (cada qual a seu modo) investiram na *diferença* como modo de pensamento e conceito capaz de descentrar as pretensões essencialistas da teoria social. Esse corpo de pensamento, de problemáticas e objetivos comuns, pertinentes à abordagem pós-estruturalista, deram origem a um pensamento marcado pela metáfora da dispersão e da disseminação como recurso aos fechamentos discursivos. Diferença, rizoma e *différance* são os elementos que tornar-se-iam os recursos por meio dos quais os autores pós-coloniais anglo-saxões requalificariam o conceito de “diáspora africana” e a própria noção de “identidade” em termos teóricos, políticos e, sobretudo, epistemológicos.

O conceito descentrado de diáspora africana emerge, portanto, no interior de uma matriz de pensamento que se distingue pelo intenso e incessante esforço de reavaliar a estrutura epistemológica das ciências humanas. Pode-se dizer que o pensamento pós-colonial, representado por intelectuais tais como Stuart Hall, Paul Gilroy, Homi Bhabha, Gayatri Chakrabarty Spivak e Avtar Brah denuncia o caráter colonialista estruturante das ciências humanas e a importância que a relação colonial teve no processo que tornou o Ocidente e a sua forma de conhecer como o modelo hegemônico. A perspectiva pós-colonial tem como horizonte romper com a colonialidade. Há, nesse sentido, uma acentuada preocupação com o lugar da diferença e da identidade nas suas elaborações. O conceito de “identidade cultural”, em especial, ganhou grande proeminência no vocabulário político desses autores e se comporta como ponta de lança das suas formulações. E, apesar de muitas vezes recusarem-se

---

<sup>59</sup> HOFBAUER, 2009, p. 121-122

<sup>60</sup> HOFBAUER, 2009, p. 121-122

a ser tratados como uma matriz disciplinar, há entre esses intelectuais uma espécie de consenso no que diz respeito ao trabalho com métodos desconstrutivistas, antiessencialistas, além de uma severa crítica aos nacionalismos e a concepções homogeneizantes de modernidade (ALVARES, 2002; COSTA, 2006; HOFBAUER, 2009).

A recapitulação da perspectiva pós-colonial, no entanto, não deve ser narrada sem se dar a devida atenção a alguns episódios importantes para a sua genealogia. Provavelmente o primeiro deles foi a emergência da *New Left* [Nova Esquerda] e, segundo, os *English Cultural Studies* [Estudos Culturais Ingleses]. Enquanto perspectiva política, agenda de pesquisa e tema de estudos, ambos os fenômenos, guardadas as devidas proporções, são partes de um mesmo movimento que teve início na Inglaterra após a Segunda Guerra Mundial (HALL, 2003a, p. 131-132). De acordo com Hall, os dois livros que contribuíram para delimitar esse novo terreno, *As utilizações da cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora*, de Richard Hoggart (1973[1967]) e *Cultura e sociedade*, de Raymond Williams (2011[1958]), pareciam inicialmente a simples atualização de preocupações anteriores<sup>61</sup>.

Porém, cada qual a seu modo realizou um sensível deslocamento nas velhas proposições e constelações de termos da historiografia marxista e da história econômica inglesa. Junto com o trabalho de Edward P. Thompson (1987 [1963], *A formação da classe operária inglesa*, esse trio de intelectuais destacou a importância da cultura, da consciência, da experiência e do agenciamento nos estudos da vida social, assim rompendo decisivamente “com uma certa forma de evolucionismo tecnológico, com o economicismo reducionista e com o determinismo organizacional. Eles não apenas levaram a cultura a sério, como uma dimensão sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes, simplesmente não poderiam ser pensadas de maneira adequada” (HALL, 2003a, p. 131-132)

Outro fenômeno fundamental para a genealogia da perspectiva pós-colonial foram as lutas em favor da libertação colonial na África e Ásia, também ocorridas após a Segunda Guerra Mundial. O mundo ocidental, especialmente o europeu, não ficaria protegido dessas radicais transformações. “Dos movimentos negros radicais — como *Black Panthers* — aos intelectuais franceses da *sixtie*, nota-se a presença de uma ruptura irreparável no *narcisismo europeu*, internalizado por todos os povos, grupos e indivíduos submetidos ao jugo ocidental” (FAUSTINO, 2015, p. 96; grifo do autor). Esse processo político de luta e libertação colonial não prosseguiu sem radicais formulações epistemológicas. Destaca-se, nessa trajetória, no

---

<sup>61</sup> Associadas ao “registro de um número de importantes e contínuas reações a mudanças em nossa vida social, econômica e política” e que oferece “um tipo especial de mapa pelo qual a natureza das mudanças pode ser explorada” (HALL, 2003, p. 131-132).

final dos anos 1970, o Grupo de Estudos Subalternos, presidido inicialmente por Ranajit Guha, um historiador de origem marxista que aborda o estudo das culturas subalternas. A inicial inspiração gramsciana é, paulatinamente, ressignificada a partir das premissas pós-estruturalistas e, na década de 1980, os trabalhos de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak tornam o grupo conhecido internacionalmente (FAUSTINO, 2015, p. 97).

O (re)enquadramento pós-estruturalista da posição subalterna redireciona a mirada analítica da perspectiva pós-colonial para as premissas fundamentais de Foucault a respeito da relação entre discurso, saber e poder. A condição subalterna dos sujeitos e dos grupos colonizados não mais se resumiria às desigualdades socioeconômicas. Essa condição passa agora, também, a ser olhada como um fenômeno de ordem epistemológica. As formulações foucaultianas ofereceriam os recursos necessários para a perspectiva pós-colonial conceber que a ação de enunciar (enunciação) sempre advém de um lócus, de um lugar de onde se fala. O processo de produção do conhecimento científico, ao privilegiar modelos e conteúdos próprios que tinha sido definidos como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial (COSTA, 2006, p. 117).

Na década de 1980, com a radicalização dos debates acerca da relação colonial, a perspectiva pós-colonial passa a se distinguir cada vez mais dos estudos culturais ingleses. O cerne desse deslocamento está na apropriação e na importância da categoria fanoniana de *racialização*<sup>62</sup> para a análise da cultura e da experiência (FAUSTINO, 2015, p. 97). Frantz Fanon (1980; 2005; 2008) é, portanto, retomado como aquele que teria oferecido uma minuciosa radiografia teórica do colonialismo e estabelecido uma ruptura no campo das ciências sociais (BALLESTRIN, 2013). As suas formulações interrogam não só a situação do negro na sociedade moderna, mas a própria modernidade é questionada em seus pressupostos essencializantes e desumanos. Segundo a apropriação pós-colonial oferecida por Bhabha (1996, p. 196), Fanon já haveria inaugurado a perspectiva da diferença ao apresentar o colonialismo como um discurso (regime de verdade) e, ao mesmo tempo, por sugerir o caráter ambivalente do processo de identificação.

O Negro não é. Nem tão pouco o Branco.” Eu escrevi em algum lugar sobre o imenso e intrusivo poder com o qual o silêncio impressionante da negação “O Negro NÃO é”, brutalmente, não gramaticalmente, peremptoriamente, terminado pela cesura, desmembra os sonhos de um imaginário político baseado tanto em vítimas revolucionárias como em narcisismo nacionalista. No momento em que a sentença começa novamente, “Nada mais que

---

<sup>62</sup> Anunciada por Frantz Fanon em dois textos: *Pele Negra, Mascaras Brancas* (1952) e *Racismo e cultura* (1969).

o homem branco”, o sujeito colonizado e a psique são totalmente desnudados, nus diante do paradoxo de sua própria objetividade de uma forma estranha, agora nem negra nem branca, pois a polaridade binária da “posição” colonial perdeu sua “difference” significativa. A explicação discursiva e retórica nos discursos do colonialismo e do racismo, em que “negro” e “branco” providenciam os fundamentos para uma relação binária de antagonismo cultural ou de essencialismo cultural, está agora desativada.<sup>63</sup> (BHABHA, 1996, p. 196)

A passagem referida por Bhabha não é citada despretensiosamente. Marca a negação e a cesura causadas pela relação colonial. Porém, é também por meio dessa passagem que Fanon (2008 [1952]), p. 103) interroga a dialética do reconhecimento hegeliana e conclui que “qualquer ontologia torna-se irrealizável em um sociedade civilizada”. Ao denunciar o fracasso do projeto iluminista/humanista e ao questionar a impossibilidade do recíproco reconhecimento de que fala Hegel (procedimento que, se realizado, converge para unidade e a identidade), Fanon haveria inaugurado o questionamento pós-colonial acerca da diferença e da identidade. Além disso, segundo Faustino (2015, p. 99), a perspectiva pós-colonial compreende as formulações fanonianas como um modo de pensamento, um dado estilo de filosofar que aludiria ao agenciamento teórico, político e epistêmico que traduz ou negocia uma articulação entre elementos antagônicos (HALL, 2016 [1997]; SPIVAK, 2002 [1987]; 1990).

O texto recorrentemente citado como ponto de partida do pensamento pós-colonial (embora apontar fundações seja um contrassenso teórico nesse caso) é a obra *Orientalismo: o Oriente como uma invenção do ocidente*, do crítico literário Edward Said (2007 [1978]). Said retoma a crítica ao colonialismo e ao imperialismo de Fanon, e as formulações de Foucault entre discurso, saber e poder, para tecer uma magistral análise do que o mesmo conclui ser o gênero literário: o “*orientalismo*”. Segundo Said (2007), o Oriente revela-se para o Ocidente como uma invenção acadêmica e literária. O orientalismo tratar-se-ia de um estilo de pensamento, um conjunto de relações (manifestas e/ou latentes) interdependentes que, necessariamente, se debruçam sobre o Oriente e o produzem discursivamente. Essa produção, no entanto, só é possível, segundo o autor, mediante a distinção ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente. Isto é, o orientalismo não deve ser tratado como uma mera retórica,

---

<sup>63</sup> “The Negro is not. Any more than the white man”<sup>63</sup>. I have written elsewhere of the immense, intrusive power with which the awe-full silence of the negative, “The Negro is NOT.” brutally, ungrammatically, peremptorily, endstopped by the caesura, dismembers the dreams of a political imaginary based either on revolutionary victimage or nationalist narcissism. By the time the sentence starts again, “Any more than white man”<sup>63</sup>, the colonised subject and psyche is totally laid bare, naked before the paradox of this own objectivity in a strange way now neither black or white man, because the binary polarity of the colonial “position” has lost its signifying “difference”. The discursive and rhetorical explication in the discourses of colonialism and racism, that “black” and “white” provide the grounds of a binary relation of cultural antagonism or cultural essentialism, is now disabled.

mas como uma tradição discursiva baseada em representações normativas sobre o Oriente, uma forma cultural de dominação.

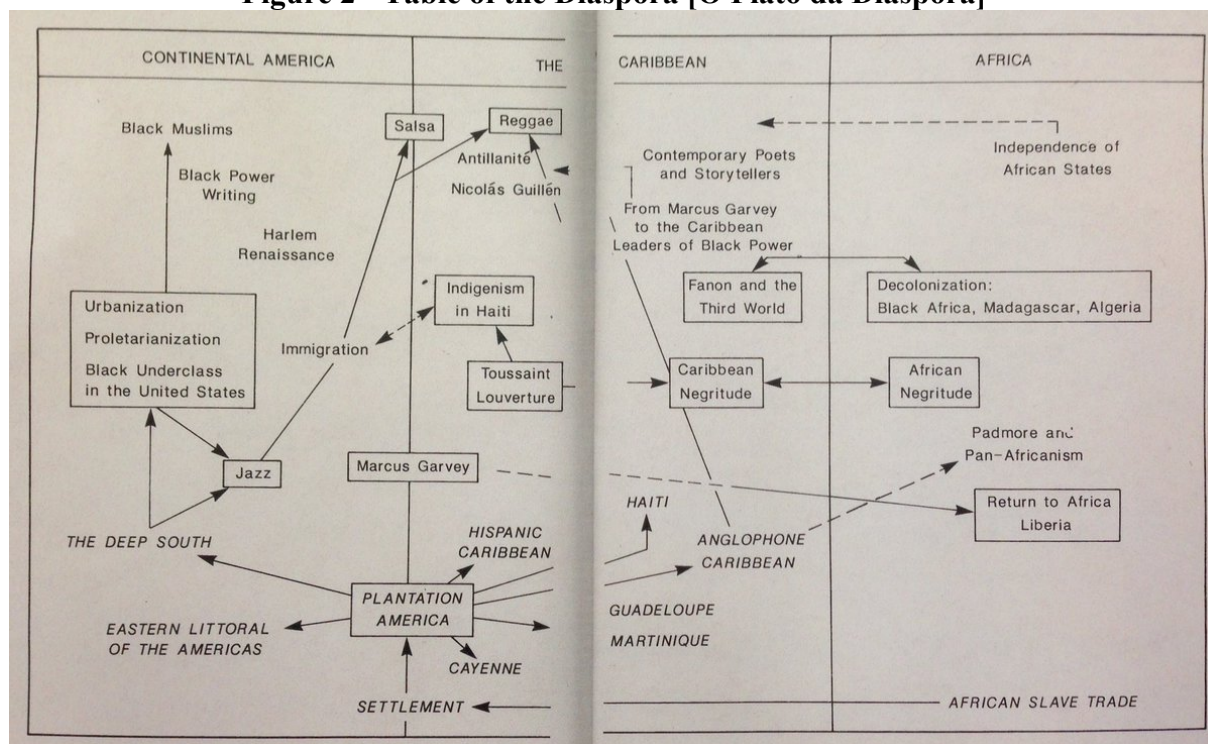
Os pensadores pós-coloniais anglófonos, imbuídos dessas preocupações teórico-metodológicas e dessa posição ideológica, voltar-se-iam reflexivamente para as narrativas sobre a presença dos negros no Novo Mundo (especialmente para aquelas protagonizadas por intelectuais negros). A crítica oriunda desses estudos salvaguarda os profícuos questionamentos que as tradições intelectuais negras endereçaram aos limites do Iluminismo e do projeto moderno, ao mesmo tempo em que também denunciam a cumplicidade de autores como Du Bois, Alexander Crummell e Edward Blyden com as certezas imediatas e com as solidariedades políticas, morais e éticas proporcionadas pela ideia de “raça”. Em última análise, segundo as críticas de Gilroy (2002; 2004) e Appiah (1997), esse modelo de identidade cultural conduziria a política cultural negra a convergir para os pressupostos que levaram a modernidade para formas de absolutismo étnico. O Estado-nação, nesse sentido, é tomado como expressão bem-acabada da relação entre solidariedades políticas organizadas segundo pressupostos raciais e perspectivas culturais homogeneizantes.

A perspectiva pós-colonial, portanto, mostra-se apta à 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 por esses intelectuais como recurso teórico-metodológico e como perspectiva apta a oferecer alternativas para um pensamento antiessencialista, antinacionalista, crítico da modernidade e orientado para a disseminação. Tal modelo de diáspora africana, as características que o distinguem e a perspectiva que o orienta, entretanto, não emergem necessariamente entre os pós-coloniais ingleses. Mas, coincidentemente ou não, emerge do lugar de origem de autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Leopold Sanghor, C.L.R. James e Stuart Hall, a saber, o Caribe.



## O rizoma e o arquipélago

Figure 2 - Table of the Diáspora [O Plato da Diáspora]



Fonte: Edouard Glissant. Caribbean Discourse: Selected Essay (1989[1999])

Nascido na Martinica, em 1928, Édouard Glissant, filósofo e etnógrafo de formação, direcionou as energias da sua longa carreira intelectual para a problematização da identidade e da formação cultural caribenha (DASH, 1995). Glissant foi aluno de Aimé Césaire e, posteriormente, de Frantz Fanon. Aproxima-se do primeiro e do movimento da *Négritude* no período em que estudou filosofia na Universidade de Paris (Sorbonne) e Etnologia no *Musée de l'homme* [Museu do Homem] (1946-1953) (DASH, 1995). Após a sua volta da metrópole, paulatinamente, Glissant retomaria o diálogo com Fanon, com quem passou a compartilhar das críticas à *Négritude* e da ideia de que a vida cultural e espiritual dos povos de origem africana no Caribe era brutalmente marcada pela ruptura (objetiva e subjetiva) causada pela escravidão e pelo colonialismo (DASH, 1995, p. 12). Tal interdição, como já abordamos, estabelece, segundo Fanon (1980 [1969]), uma ruptura irreconciliável entre os africanos, seus descendentes e as suas culturas de origem, Glissant, talvez antecipando alguns aspectos da apropriação pós-estruturalista evocada por Bhabha (1996) e Hall (1996), aborda essa interdição apontada por Fanon como potência, possibilidade e produção, desde o início do seu trabalho em *Soleil de la conscience* [Sol da Consciência] (1956) (DASH, 1995, p. 12).

De acordo com Dufoix (2017, p. 306-307), a maioria dos estudiosos do pensamento caribenho concentram suas análises nas ideias e conceitos — *relation, chaos-monde, tout monde* [relacionamento, mundo-caos, mundo todo] — que Glissant desenvolveu durante a década de 1980 e no início dos anos 1990. Entretanto, esquecem-se dos trabalhos de suma importância que o martinicano desenvolveu no início de sua carreira. Tais elaborações são notáveis, segundo o autor, uma vez que é mediante essas produções que Glissant concebe o conceito de “*relação*”, especialmente no poema *Les Indes*<sup>64</sup>[As Índia], bem como a noção de uma “*poética do retorno*”<sup>65</sup>.

Nesse sentido, a primeira questão que temos que tratar é: retorno para onde? A ideia de “retorno” em Glissant não pode ser lida de modo literal: “se o lugar é o mesmo, é o homem também? Este homem modificado pela exposição ao mundo, este homem que ‘corre ao encontro do mundo?’” (GLISSANT *apud* DUFOIX, 2017, p. 306; trad. minha). Glissant suscita, nesse trecho, uma poética da cesura que está intimamente associada ao seu diálogo com as implicações do existencialismo negro formulado por Fanon (2008). Exposto para o mundo, modificado, este homem negro, irreconciliado com o seu lugar de origem, deve insistentemente inventar o seu lugar no mundo para, então, reunir-se com ele. Essa exigência inescapável de inventar o seu lugar mundo transforma o Caribe, para Glissant, num modelo de *relação*. Está relação é a princípio estabelecida entre as ilhas, dando origem a ideia arquipélago, mas, enquanto relação também é um ponto de ligação, especialmente, segundo o autor, entre África e América do Sul. O Caribe de Glissant (1962, p. 594 -595) é uma encruzilhada de culturas, uma conexão livre e vibrante entre mundos que ignoram a presença um do outro. Houve, certamente, outras rotas entre descendentes de africanos na América do Sul e na África, além do Caribe. Mas, enquanto ponte que separa e passagem que conecta, a experiência caribenha para o autor não deve ser investida de qualquer busca por uma origem e por uma identidade perdida. Ao contrário, o Caribe está em relação com o mundo e se constitui por meio dessa multiplicidade.

Portanto, a essência é o nascimento da relação com o tornar-se. Nós não nascemos, fomos deportados, de leste a oeste. Uma faca de marinheiro cortou o cordão umbilical. Os grilhões da escravidão estancaram o fluxo de sangue. Não há essência aí, apenas perdição. No relacionamento com o novo mundo, com sua terra, seu mar e seus arredores, onde a perdição

---

<sup>64</sup> DUFOIX, 2017, p. 306-307. Poema datado de 1956.

<sup>65</sup> Vale chamar a atenção para o fato de que essas elaborações coincidem com o seu retorno à Martinica após uma década de estudos na sua metrópole (Paris). A experiência do deslocamento e, possivelmente, de racialização, assim como para Frantz Fanon, causou um profundo impacto ao espírito de Glissant, forças que influenciaram decisivamente as suas formulações.

termina, tornando-se, contudo, inspecionadora de si mesma. (GLISSANT *apud* DUFOIX, 2017, p. 307; trad.minha)

Não há essência. O deslocamento e a escravidão marcam a ruptura, e a poética da relação inventa o caminho para o contínuo tornar-se. Glissant, não haveria utilizado o termo “diáspora” para qualificar a experiência dos negros no Novo Mundo antes de 1981 (1999), ano da primeira publicação de *Le discours antillais*<sup>66</sup> (*Caribbean Discourse: selected essays*), coletânea que conta com a compilação da imensa maioria de seus trabalhos até a década de 1980. É, entretanto, incontestável a influência que os efeitos de um pensamento da dispersão causaram nas suas formulações, especialmente no modo como o etnógrafo Glissant trabalhava com o conceito de “cultura”.

Formado sob a mesma linguagem de autores como Roger Bastide e Alfred Métraux, Glissant presenciou a proeminência da tradição dos estudos africanos fundada por Melville Herskovits e foi contemporâneo da popularização da perspectiva estruturalista de Claude Lévi-Strauss. No entanto, ainda assim, Glissant distanciou-se de modelos herméticos e fechados de cultura, fundamento das diferentes tradições e dos projetos antropológicos que cada um desses diferente intelectuais anteriormente citados representam. O sensível deslocamento que o autor realiza em relação ao conceito de “cultura” toma forma concomitante à distinção daquilo que Glissant (1999 [1981]) compreende ser a natureza da diáspora africana. Segundo Glissant (1999, p. 14), há uma profunda diferença entre a natureza do espalhamento de judeus e negros. Os primeiros foram transplantados por meio da dispersão e do exílio: trata-se de um povo que continua a sobreviver em outro lugar. O segundo caso concerne à transferência pelo tráfico de escravos de uma população para outro lugar. Se, no primeiro caso, há uma tendência à permanência e à reprodução, no segundo a população tende a mudar para algo diferente, em um conjunto novo de possibilidades<sup>67</sup>. Diz Glissant: devemos abandonar a ideia de ser fixo, essa abordagem etnográfica tem terríveis implicações. Ao fixar o objeto da investigação no tempo, o furta dos emaranhados da experiência vivida e promove a ideia de uma ‘*uncontaminated survival*’ [sobrevivência não contaminada]”<sup>68</sup>.

Eu sinto que o que faz a diferença entre um povo que sobrevive em outro lugar, que mantém sua natureza original e uma população que é transformada, em outro lugar, em outro povo (sem, contudo, sucumbir às pressões redutoras do Outro), é que o nós entra na constante

---

<sup>66</sup> Não tivemos acesso à primeira edição em francês (1981). Estamos trabalhando com a tradução inglesa, publicada pela primeira vez em 1989. Nossa versão, em especial, é a terceira edição, de 1999: *Caribbean Discourse: selected essays*.

<sup>67</sup> GLISSANT, 1999, p. 14

<sup>68</sup> GLISSANT, 1999, p. 14.

mudança e no processo variável de criolização (de relacionamento, de relatividade), é que o último não trouxe consigo, não continuamente, os métodos de existência e sobrevivência, material e espiritual, que são praticados antes de serem desarraigados. Esses métodos deixam apenas traços escuros ou sobrevivem na forma de impulsos espontâneos. Isso é o que distingue, além da perseguição de um e da escravização do outro, a diáspora judaica do comércio africano de escravos. (GLISSANT, 1999, p. 15; trad. minha)

O modo como Glissant articula a relação entre as implicações existenciais causadas pela ruptura colonial e o conceito de “cultura” (agora aberto à relação, não mais fechado em um sistema) faz emergir uma nova concepção do conceito de “diáspora africana”. A natureza desse conceito não está mais necessariamente imbricada a um inventário das presenças africanas no Novo Mundo, nem, necessariamente, correlacionado ao estudo da especificidade dessas continuidades ou, por outro lado, dos processos de perda dos valores tradicionais. Trata-se de um conceito que descreve uma nova condição de ser marcada pela contínua exigência de inventar-se, isto é, um estado de ser e um processo de tornar-se, uma jornada sem ponto de chegada ou porto para o retorno. Cabe novamente questionar, retorno para onde? A África e/ou a origem africana é, nesses termos, imanente às representações, interpretações, produções e reinterpretações que cada coletividade faz dela. A África deixa de ser um ponto fixo. Nenhum significante tem um sentido/significado dado anterior às relações e/ou aos processos históricos e culturais contingentes. A partir de Glissant a identidade torna-se problemática.

Glissant usa o termo “diáspora” (junto a adjetivos *black/negro/caribbean*) em geral associado à ideia de movimento, e em oposição, quase que sistemática, a ideias como centro, raiz e fixidez. O conceito de “rizoma” apresenta-se como o recurso utilizado por Glissant para propiciar a disseminação do signo cultural e da representação. O conceito de rizoma, próprio das formulações de Deleuze e Guattari (2014 [1980]), seria cada vez mais presente nos trabalhos do autor da década de 1980 em diante. Em *Caribbean Discourse* (1999 [1981]), ele opta por trabalhar com o termo “pensamento-rizomático” (*rhizome-thought*) para qualificar o estilo de pensar que orienta o seu trabalho. Glissant, entretanto, faria uma distinção em relação ao modo como trabalha com o conceito.

O rizoma não é nômade (GLISSANT, 1990, p. 11; trad. minha). O rizoma é primeiro e acima de tudo uma inversão da raiz pivotante. Mas, ainda assim, “um sistema radicular enredado, uma rede que se espalhou tanto no solo como no ar, sem nenhum motivo predatório que se assume permanentemente”. A ideia de “rizoma”, segundo o modo como Glissant se propõe a trabalhar, mantém, portanto, a ideia de “*rootedness*” (ou “raizidade”, em tradução livre), ao mesmo tempo em que desafia a ideia de uma raiz totalitária. “O pensamento

rizomático é o princípio por trás do que chamamos de *Poética da Relação*, em que toda e qualquer identidade se estende por meio de uma relação com o Outro” (GLISSANT, 1990, p. 11; trad. minha; grifo nosso).

A identidade torna-se, assim, rizomática. Ao mesmo tempo em que se move em direção à multiplicidade, disseminando-se, continua sendo uma forma de raiz. A concepção de “diáspora descentrada”, nesse sentido, designa uma forma/condição de ser, ou, melhor dizendo, de *sendo*, em contínuo movimento. Segundo Dufoix (2010, p. 311), essa identidade em movimento de Glissant leva-nos à imagem do oximoro, como uma alternativa a oposições binárias: “o pensamento continental [...] revela nas diásporas os esplendores absolutos do Um, enquanto o pensamento archipelágico é aquele onde a variação infinita da diversidade está concentrada” (GLISSANT *apud* DUFOIX, 2010, p. 311; trad. minha). A imagem do arquipélago como unidade do diverso muda sensivelmente a concepção da geográfica da diáspora africana. Não há mais centro e periferia, ou fronteiras que delimitam origem. Supõe-se que exista o rizoma, trocas laterais, linhas de intensidade e força, linhas de fuga e o aborto da raiz centrada.

### **A racialização, a dissemi(nação) e a diáspora africana**

Os pesquisadores do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) da University of Birmingham incorporam paulatinamente nos seus debates as formulações apresentadas por Glissant. O interesse por problemáticas correlacionas à cultura popular e à identidade (presente na matriz dos *cultural studies* desde a sua fundação nos anos 1970) desempenhoram também um importante papel no fascínio desses estudiosos pelas formulações do pensador caribenho. A poética da relação, o elogio aos processos de criouliização e hibridização, bem como a concepção rizomática de identidade e cultura, ecoaram de modo sistemático nas formulações de intelectuais como Hall, Gilroy, Bhabha e Brah. Todos eles trabalham, em grande medida, com esses conceitos. Grosso modo, podemos dizer que o modelo e a perspectiva teórico-metodológica descentrada de diáspora africana, que se populariza a partir do início dos anos 1990, emerge, portanto, da intersecção entre os dois seguintes termos. O primeiro diz respeito às proposições e às críticas pós-estruturalistas de Deleuze, Foucault, Derrida e, por fim, mas, não meno importante, Glissant. O segundo refere-se às formulações de Frantz Fanon. A sua crítica relaciona-se à relação entre a modernidade e a colonialidade, aos problemas ontológicos e existenciais decorrentes dessa relação colonial e, cabe sublinhar

em relevo, ao conceito de “racialização”. Esse conjunto de críticas têm um forte apelo para a produção pós-colonial e sobre a perspectiva de “diáspora africana” que daí emerge.

Na mesma coletânea em que Bhabha (1996) publica *Day by day... with Frantz Fanon*<sup>69</sup> [Dia à dia... com Frantz Fanon], intitulada *The fact of Blackness: Frantz Fanon and visual representation* [O fato da negrura: Frantz Fanon e a representação visual], o pensador caribenho de origem jamaicana Stuart Hall (1996) apresenta o seguinte texto, que abre a coletânea: *The after-life of Frantz: why Fanon? Why now? Why Black Skin, White Masks?* [O espectro de Frantz Fanon: por que Fanon? Por que agora? Por que Pele Negra Máscaras Brancas?] No referido texto, Hall (1996, p. 26), por meio daquilo que denomina “*three inter-related but unfinished dialogues*”<sup>70</sup> (diálogos inconclusos e inter-relacionados), propõe uma unidade teórica que atravessaria toda a obra e todo o pensamento de Fanon. Tais diálogos de Fanon, segundo Hall, referem-se: i) à tradicional psiquiatria colonial francesa (Freud e Lacan); ii) ao humanismo Ocidental e à (im)possibilidade ontológica na relação colonial, especialmente por meio do existencialismo de Sartre e da *Dialética do Senhor e do Escravo*, de Hegel; iii) o debate com a *Négritude*, de Aimé Césaire, a ideia de uma cultura negra como fonte de uma identificação positiva e a questão da cultura nacional e da raça como uma força autônoma (HALL, 1996, p. 26-31).

O elo que inter-relaciona esses diálogos e, ao mesmo tempo, estabelece a unidade teórica no pensamento de Fanon, segundo Hall (1996, p. 17), se manifestaria na centralidade dos temas da subjetividade e dos complexos psíquicos causados pela epidermização (a inscrição da negrura sobre a pele). Tais temas, apresentados no texto de 1952, *Pele negra, máscaras brancas*, permanecem como mote, alega o sociólogo<sup>71</sup>, de toda a obra do autor. Cada um desses diálogos torna inteligível o impacto e a força que o conceito de “racialização” desempenha na crítica teórica de Fanon. Isto significa dizer que, os três diálogos, a inter-relação entre eles e as problemáticas para as quais apontam compõem parte de alguns dos principais problemas teóricos e da agenda política do pensamento pós-colonial. Mas, mais do que isso: o espectro dessas problemáticas tem uma importante relevância para o papel teórico atribuído à diáspora africana entre esses pensadores, bem como para a sua concepção do conceito. Supomos que ao abordar o conceito de “diáspora africana” entre os pós-coloniais por meio desses termos estaremos realizando, a um só tempo, dois movimentos analíticos. O primeiro nos permite verificar o modo como esses intelectuais trabalham com a categoria

---

<sup>69</sup> Texto no qual, pode-se dizer, Bhabha apresenta, como já abordamos, boa parte de sua apropriação de viés pós-estruturalista acerca das formulações de Fanon.

<sup>70</sup> “três inter-relacionados, mas inconclusos diálogos”.

<sup>71</sup> HALL, 1996, p. 17

“racialização” e quais são as suas implicações no interior dessas formulações. O segundo, é o de delimitar de forma sistemática, a concepção e o uso do conceito de “diáspora” entre esses autores.

Assim, permaneceremos trabalhando com Stuart Hall (1932-2014). Certamente, não esgotaremos o seu prolífico pensamento e sua produção, essa não é nossa intenção. Entretanto, abordaremos algumas linhas gerais de suas formulações. Nascido em Kingston (Jamaica) em 1932, Hall migra para a sua antiga metrópole, a Inglaterra, em 1951. Sociólogo formado pela Universidade de Oxford e, posteriormente, crítico cultural, seu trabalho representa tanto um ponto de partida cronológico quanto, como o mesmo anunciou, o relato de um intelectual diaspórico. A diáspora emerge para Hall como uma categoria de análise e como marco de uma experiência coletiva e particular. Tal perspectiva e posição, salvo melhor juízo, aparece de maneira mais acentuada em duas produções biográficas acerca da vida e da obra de Hall, a saber, *Stuart Hall Project* [Projeto Stuart Hall], documentário dirigido por John Akomfrah, exibido em 2013, destacando o seu papel como um dos fundadores da *New Left* e dos *English Cultural Studies*. Some-se a isso, 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, p. 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 e a cultura, ou, nos seus próprios termos, a identidade cultural. 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 pública, encomendado pela Unesco, seu primeiro texto no qual evoca o conceito, chamado *Africa is Alive and Well and Living in*

*the Diaspora* [A África está Viva e Bem e Vivendo na Diaspora]<sup>72</sup>. Na supracitada entrevista e nos respectivos textos, Hall estabelece, pode-se dizer, uma indagação geral que, embora enunciada na publicação de 1999, atravessa o conjunto da sua produção (especialmente a partir de meados da década 1980): “Que luz, então, a experiência da diáspora lança sobre as questões da identidade cultural no Caribe?” (HALL, 2003b, p. 28).

Essa questão, que é de ordem empírica, conceitual e sobretudo, epistemológica, anuncia a radicalidade do impacto que a experiência diaspórica causa nos modelos de identidade cultural. Tende a transformar o nosso imaginário acerca de questões como diferença e pertencimento, uma vez que desloca a ideia que a identidade cultural traz consigo elementos de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mimese. Pensar a identidade cultural por meio da diáspora, segundo Hall, significa, portanto, questionar a princípio quaisquer reivindicações de pureza e integridade cultural. É sobre essa formulação que reside a potencialidade do conceito no interior de suas formulações.

Diferentemente da diáspora judaica, a diáspora africana, segundo Hall, não pressupõe o retorno à terra de origem. É justamente essa percepção do não retorno que desloca irreversivelmente a essencial relação entre diáspora e terra de origem, aquilo que permite Hall requalificar o modo como concebe e trabalha com o conceito. A concepção judaica de “diáspora”, de acordo com o autor<sup>73</sup>, pressupõe uma noção fechada de “tribo”. A relação entre diáspora e terra de origem é, assim, necessariamente, marcada por signos de nacionalidade e retorno à pátria. A gramática de pertencimento por ela estabelecida teve, portanto, um papel essencial na formação/constituição dos Estados nacionais modernos. Possuir uma identidade cultural, nesse sentido, é ser supostamente portador de um núcleo imutável e atemporal, que liga o passado, o futuro e o presente em uma linearidade ininterrupta. Essa linearidade que chamamos de “tradição”, posta diante de si mesma, ganha o adjetivo de “autêntica”, sendo capaz de oferecer e dar sentido à história de sujeitos e grupos.

É por meio desses termos, e da perspectiva normativa que traz em si, que começam as inquietações de, segundo o sociólogo, se pensar a identidade cultural caribenha em particular, mas, também, de todos aqueles dispersos pelo tráfico Atlântico escravocrata em geral. O modelo judaico de diáspora traz consigo a promessas de redenção, da restauração de um momento originário e a cura de qualquer ruptura. Todos esses signos de continuidade viajam

---

<sup>72</sup> 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. [http://stuarthallfoundation.org/\\_data/fcf69eff-22d5-4017-9623-f0baec934b43/file/Stuart%20Hall%20Bibliography%2027-02-2018.pdf](http://stuarthallfoundation.org/_data/fcf69eff-22d5-4017-9623-f0baec934b43/file/Stuart%20Hall%20Bibliography%2027-02-2018.pdf) - Acesso dia 10 de Novembro de 2018.

<sup>73</sup> HALL, 2003b, p. 29.



junto com o modelo de diáspora judeu (HALL, 2003b, p. 28). Além disso, essa potente interpretação do conceito de “diáspora” é o subtexto que acompanha as narrativas nacionalistas, contribuindo decisivamente para uma concepção exclusiva de pátria, do povo, da identidade, da nação<sup>74</sup>. Tal horizonte semântico, como vimos, não ocupou apenas um lugar de destaque entre os arquitetos europeus da modernidade, mas, também teve uma grande importância para os principais intelectuais e formuladores da política cultural negra, pelo menos desde o final do século XIX.

Aqui, no entanto, encontra-se um paradoxo, segundo Hall<sup>75</sup>. Como pensar uma identidade cultural que é inquestionavelmente histórica, composta não de um, mas de muitos povos, cuja terra natal não pode ser sagrada, pois foi violada. Povos cujas raízes foram apagadas e não podem ser retraçadas a sua origem, e que, longe de constituir uma continuidade com seu passado, a relação que os negros dispersos pelo tráfico escravos estabelecem com a sua história está marcada por rupturas aterradoras, violentas e abruptas<sup>76</sup>.

Fruto da ruptura colonial e da modernidade, o Caribe (e os povos que nele habitam), enquanto zona de contato e transculturação, é impelido a inventar incessantemente o seu lugar no mundo. Essa necessária invenção é realizada a partir das relações assimétrica de poder entre os povos/culturas que compõem o arquipélago e os materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante. A distinção da cultura caribenha é o manifestado resultado da construção/invenção de formas culturais caracterizadas por serem híbridas e crioulistas. Em toda a parte veríamos, de acordo com Hall, complexas formas de identidade cultural definidas pelo termo “*différance*”<sup>77</sup>.

Hall, nesse sentido, opõe-se ao modelo judaico tradicional de “diáspora”, pautado sob uma concepção binária de diferença, baseada em fronteiras bem delimitadas que dependem da construção de um outro rígido. A compreensão de “diáspora africana” que Hall elabora trabalha com modelos de identidades e cultura (identidade cultural) orientadas pela noção derridiana de “*différance*”. As configurações caribenhas de identidade e cultura exigem ser compreendidas por meio dessa concepção de *diferença*, mais do que um mero substantivo. Uma diferença que não funciona por meio de binarismos.

A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é essencial à cultura. Mas num movimento profundamente contraintuitivo a linguística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do

---

<sup>74</sup> HALL, 2003b, p. 30.

<sup>75</sup> HALL, 2003b, p. 30.

<sup>76</sup> HALL, 2003b, p. 30.

<sup>77</sup> HALL, 2003b, p. 33.

significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela “falta” ou “excesso”, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma. (HALL, 2003b, p. 33)

Num primeiro plano, portanto, Hall concebe a diáspora africana como uma condição irresoluta inescapável entre dois mundos, que atravessa a experiência coletiva dos povos dispersos da África pela escravidão. A diáspora africana é, assim, um elemento constitutivo e necessário para a formação do mundo moderno. A interdição e ruptura da qual a diáspora emerge exige desses sujeitos, grupos e culturas a invenção criativa, híbrida e crioulista do seu estar no mundo. Articulada e formulada por meio da *différance* derridiana, a diáspora africana, concebida por Hall, não só torna inteligível a emergência desse complexo posicionar-se, como também funciona como um valioso recurso teórico-metodológico para a disseminação, a desestabilização e o descentramento do signo, ou seja, da identidade cultural. A chamada “cultura caribenha” é, nesses termos, essencialmente impelida por essa percepção diaspórica. A relação entre as culturas caribenhas e as suas diásporas não pode, portanto, ser adequadamente concebida em termos de origem e cópia, de fonte primária e reflexo pálido. Tais culturas, essencialmente impuras, crioulistas e híbridas, são os elementos responsáveis por trazerem consigo o novo para o mundo.

Num segundo plano, embora não menos importante, a concepção de diáspora africana, o recurso teórico-metodológico que ela representa e, acima tudo, o estilo de pensar marcado pela disseminação do signo que o conceito carrega consigo serão fundamentais para o desenvolvimento de alguns aspectos importantes das reflexões pós-coloniais de Hall, em particular, para certas críticas desconstrutivistas do autor. A primeira dessas importantes reflexões diz respeito à complexa correlação entre os efeitos disseminadores desse novo modelo de identidade cultural oferecido pelo conceito de diáspora africana e a crítica ao sujeito sociológico e as identidades fixas (HALL, 1987 [2010]; 1992 [2015]; 1992 [2003c]; 1997 [2010]).

Se, no texto de 1999 (*Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*), observamos uma definição já sistematizada do modo como Hall concebe o conceito de “diáspora”, é, no entanto, em textos publicados anteriormente que podemos investigar não só o modo como o conceito emerge para o seu pensamento, como, também, o radical papel que ele desempenha no seu corpo teórico e na sua agenda política. Entre os principais trabalhos publicados pelo autor no intervalo que compreende o final da década de 1980 e o final dos anos 1990, aquele que, segundo a nossa certamente insatisfatória classificação, oferece uma

visão geral desse processo, é o texto publicado originalmente em 1992 (2015), *Identidade cultural na Pós-modernidade*<sup>78</sup>.

No famoso livro, o sociólogo empreende um projeto de análise sobre um tema, segundo ele (naquele momento) controverso, e ainda incipiente na academia, a saber, o declínio das velhas identidades, que durante tanto tempo estabilizaram o mundo social, e a emergência de novas identidades cujo caráter provisório e plural passava a fragmentar o indivíduo moderno, até então visto como um sujeito unificado (HALL, 2015[1992], p. 7). 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 do mundo pós-moderno (marcado por um conjunto de transformações dos mais variados tipos, escopo e escala), estaria descentrado de forma sistêmica dois dos principais elementos constitutivos do mundo moderno/colonial: o sujeito sociológico e o Estado-nação (HALL, 2015).

Há, portanto, uma necessária correlação entre os termos e o deslocamento que atinge ambos. Hall (2015, p. 29) sugere que a emergência do sujeito moderno, particularmente o sociológico, converge para o momento da sedimentação, no mundo europeu, das instituições modernas. Ao final do século XVIII, ao passo que as sociedades modernas se tornavam mais complexas, elas adquiriram uma forma mais coletiva. O impacto dessa mudança obrigou o rearranjo das teorias liberais clássicas, baseadas no sujeito iluminista, nos direitos e consentimentos individuais, a dar conta das estruturas do Estado-nação e das grandes massas que constituem uma democracia moderna. Dessas novas exigências emerge, então, uma nova concepção, mais social, de “sujeito”<sup>79</sup>. Isto é, o indivíduo passou a ser mais localizado e definido no interior dessas grandes estruturas sustentadoras das sociedades modernas. Dois importantes eventos contribuíram, segundo o autor, para um conjunto de fundamentos teóricos para esse sujeito. O primeiro foi a contribuições de Darwin: o sujeito humano agora biologizado<sup>80</sup>.

O segundo evento (o qual supomos ser essencial, nesse momento, para o desenvolvimento de nossa reflexão) foi o surgimento das novas ciências sociais, especialmente a sociologia. A sociologia forneceu uma importante crítica ao sujeito racional e individualista do Iluminismo. Consequentemente, o trato sociológico ofereceu uma formação/explicação alternativa para a concepção do sujeito e da subjetividade no mundo

---

<sup>78</sup> Publicado originalmente como “The Question of Cultural Identity”. In: Stuart Hall, David Held e Tony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press, pp. 273-316, 1992.

<sup>79</sup> HALL, 2015, p. 30

<sup>80</sup> HALL, 2015, p. 30

moderno “através de sua participação em relações sociais mais amplas; e, inversamente, do modo como esses processos e as estruturas são sustentados pelos papéis que os indivíduos neles desempenham” (HALL, 2015, p. 32). A descrição/explicação sociológica do sujeito moderno trabalha com a internalização do exterior no sujeito e a externalização do interior por meio da ação social<sup>81</sup>. “Este modelo sociológico interativo, com sua reciprocidade estável entre ‘interior’ e ‘exterior’ é em grande parte um produto da primeira metade do século XX, quando as ciências sociais ganham a sua forma disciplinar atual” (HALL, 2015, p. 33).

A identidade, segundo as premissas do sujeito sociológico, persistiria ainda por meio de um núcleo estável (ou real), e, no entanto, preencheria o espaço entre interior e exterior. Segundo Hall (2015, p. 11), “o fato de projetarmos a ‘nós próprios’ nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os parte de nós, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos aos lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural.” A identidade cultural, nesses termos, promove uma sutura do sujeito à estrutura, estabilizando “tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2015, p. 12).

Essa equação essencial ao mundo moderno — identidade cultural relativamente estável, narrativas explicativas (particularmente, nessa circunstância, a sociológica) e Estado-nação — tem, entretanto, passado por profundas transformações. Três causas principais são responsáveis por essa mudança. A primeira refere-se ao descentramento do sujeito sociológico devido à emergência de formulações teóricas que denunciam as suas liminaridades, especialmente a partir da segunda metade do século XX (HALL, 2015, p. 34). Já nos aproximamos, anteriormente, de algumas dessas formulações/denúncias, como, por exemplo, no caso das formulações de Jacques Derrida e Michel Foucault. Porém, Hall (2011, p. 34-45) acentua a força de outras contribuições.

A leitura estruturalista de Louis Althusser (1918-1989), por exemplo, coloca as relações sociais de produção, e não uma noção abstrata de homem, no centro de seu sistema teórico. O filósofo, sugeriu que Marx haveria deslocado suas proposições-chave da filosofia moderna: a primeira, de que há uma essência universal do homem; a segunda, que essa essência é um atributo de cada indivíduo singular<sup>82</sup>. O segundo descentramento diz respeito às formulações de Freud acerca da lógica não racional dos processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que arrasa a ideia de “sujeito cognoscente”. Some-se a isso a leitura

---

<sup>81</sup> HALL, 2015, p. 32.

<sup>82</sup> HALL, 2015, p. 34.

psicanalítica de Jacques Lacan, que desloca o lócus de identidade do sujeito para o exterior, para a formação do eu por meio do olhar do outro. Estabeleceu-se, assim, que não só a formação do eu se inicia com os sistemas simbólicos fora dele mesmo (isto é, mediante entrada nos vários sistemas de representação, seja a cultura, a língua e, inclusive, a diferença sexual), mas que esse processo de formação do eu, mediante a sua relação como um mundo simbólico externo, é contínuo e permanente.

Desse modo, a identidade é algo formado ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes e não inatos. Mais adequado, nesse sentido, é falar de *processos de identificação* (grifo nosso), em vez de identidades, destacando a provisoriedade dessa constituição. Por fim, o último descentramento, pertinente ao âmbito teórico, foi a emergência do feminismo. A desconstrução da clássica divisão entre “dentro” e “fora”, “privado” e “público”, isto é, de que o pessoal era político. Abriu-se caminho, com isso, para a contestação em áreas inteiramente novas para a teoria social: a família, a sexualidade, o trabalho doméstico. Acima de tudo, o feminismo enfatizou a formação generificada do sujeito, politizando a formação da subjetividade, da identidade e do processo de identificação.

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, p. 47) evoca o conceito de “identidade cultural”, ele está particularmente preocupado com a identidade nacional, com a noção de “cultura nacional” (embora outros aspectos estejam aí imbricados). De acordo com o autor<sup>83</sup>, os Estados-nação são “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 2008). Mais do que uma entidade política, a nação é algo que produz sentido — *um sistema de representação cultural* (HALL, 2015, p. 49; grifo do autor).

As culturas nacionais, na condição de sistemas de representação, funcionaram como um dispositivo da modernidade, oferecendo os sentidos com os quais indivíduos e grupos identificam e constroem suas identidades. Narrada como uma comunidade cultural homogênea (língua, tradições, símbolos), a sua unidade foi garantida por um conjunto de práticas e estratégias de representação<sup>84</sup>. Tais estratégias asseguram, em suma, uma percepção hermética da cultura nacional por meio de práticas de representação orientadas para a fixidez e para o fechamento, além da ênfase na origem e na continuidade, o tempo vazio e

---

<sup>83</sup> HALL, 2015, p. 49 -50.

<sup>84</sup> HALL, 2015, p. 51.

homogêneo (muitas vezes sem datação, sincrônico, mítico) e a invenção de tradições<sup>85</sup> (HOBBSAWM, 1984). Todas essas estratégias de representação tiveram (e foram articuladas com) o essencial objetivo de manter uma narrativa e uma percepção homogênea acerca da cultura nacional, bem como o de oferecer um locus seguro e estabilizador para a identidade cultural.

Contudo, segundo Hall (2015, p. 58-63), as nações nunca foram tão homogêneas quanto se supôs que elas fossem. A análise de que as nações são comunidades imaginadas, sistemas de representação sustentados por estratégias discursivas voltadas para a fixidez e para o fechamento do signo, abriu caminho para uma severa crítica à essas comunidades nacionais. A diferença, aqui entendida como os elementos culturais, sujeitos e grupos estrategicamente apagados das narrativas nacionais, ganha destaque quanto ao seu funcionamento como artefato/recurso disseminador da nação e da identidade nacional. Todas as nações modernas são, portanto, impuras. “Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença com unidade ou identidade”<sup>86</sup>. A compreensão unificada da cultura nacional se dá somente pelo exercício de diferentes formas de poder cultural.

O último, mas não menos relevante, evento responsável pelo descentramento do sujeito moderno e, ao mesmo tempo, pela emergência da identidade cultural pós-moderna é o contraditório fenômeno chamado de “globalização”. Tal fenômeno, cuja maior característica, segundo Hall (2015, p. 69), é a compressão do espaço-tempo, tem exercido um forte efeito sobre as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Toda a representação desenrola-se sobre um espaço e uma temporalidade que, como vimos no caso dos dispositivos/comunidades nacionais modernas, é responsável por garantir a estabilidade da identidade. Porém, o tempo sincrônico/homogêneo/mítico da comunidade foi totalmente desregulado pelas novas tecnologias de informação do capitalismo global. Além disso, a globalização tem favorecido uma grade fluxo de pessoas, de imigrantes, em especial dos antigos mundos coloniais, para as suas respectivas metrópoles.

A globalização tem funcionado, portanto, como uma força ao mesmo tempo fragmentária e homogeneizadora, devendo ser reconhecida como um importante fator para a emergência e para a (re)definição de novos padrões de identidade, cultura e pertencimento. Desse modo, embora aparentemente contraditória, a globalização tem contribuído não apenas para induzir processos de hibridismo e cosmopolitismo, mas, também, para criar e/ou

---

<sup>85</sup> HALL, 2015, p. 52 -54.

<sup>86</sup> I HALL, 2015, p. 62; grifo do autor.

fortalecer laços entre grupos separados uns dos outros por processos históricos desagregadores (HALL, 2015, p. 69-71).

De acordo com Hall (2015, p. 84), o efeito desse descentramento das identidades culturais, causado, ao mesmo tempo, por eventos de ordem empírica, teórica e, sobretudo, epistemológica, tem provocado pelos menos três resultados. O primeiro refere-se ao alargamento do campo das identidades e a uma “proliferação de novas posições-de-identidade, juntamente com o aumento da polarização entre elas”<sup>87</sup>. Tal processo tem levado ao fortalecimento de identidades locais ou novas identidade<sup>88</sup>. A avaliação de Hall, no entanto, olhando para a geopolítica daquele contexto (início da década de 1990), projeta muito mais o recrudescimento das velhas identidades culturais fechadas, fixas e nacionalistas, do que o movimento inverso.

O conceito de “diáspora africana” emerge, então, para o pensamento do sociólogo, no centro de sua crítica ao sujeito sociológico, à identidade cultural substantiva e ao Estado-nação. Isto é, como um recurso teórico-metodológico, uma alternativa epistemológica e uma metáfora para um estilo de pensamento. O conceito de “diáspora” a um só tempo possibilitaria tornar inteligível o tipo de identidade cultural daqueles sujeitos e grupos marcados pela dispersão, além de denunciar os limites e, sobremaneira, os perigos das identidades culturais/nacionais fechadas. As identidades desses povos dispersos não gravitam, segundo o autor, em torno da tradição, mas do termo *tradução* (grifo nosso).

Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam fronteira naturais, composta por pessoas que foram *dispersadas* para sempre dispersadas de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com os seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. [...] A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, [...] irrevogavelmente, traduzidas. (HALL, 2015, p. 88-89; grifo do autor)

O conceito de “diáspora africana” é capaz de disseminar a fixidez das identidades culturais/nacionais centradas. Essa observação guarda uma profunda radicalidade, uma vez que, como o próprio Hall anunciou, as comunidades nacionais são sistemas de representação que oferecem sentido e um ponto de fuga estável para as ideias que fazemos de nós. A diáspora desempenha, enquanto estilo de pensamento que projeta a disseminação, uma alternativa aos discursos de poder cultural e homogeneização que organizam o funcionamento do Estado-nação e aos marcos normativos da modernidade. Supõe-se que a diáspora articula

---

<sup>87</sup> HALL, 2015, p. 69-71

<sup>88</sup> HALL, 2015, p. 69-71

um modo de simbolização, uma prática significativa, que é articulada por meio de concepção rizomática de cultura. Tal condição aponta para dois desdobramentos importantes. O primeiro concerne ao fato de que essa condição irresoluta que posiciona esses sujeitos e grupos entre lugares culturais proporciona-lhes estabelecer uma relação crítica, ou, melhor dizendo, traduzida com o mundo ocidental. Particularmente com os seus modos de conhecer (ciências sociais), não é, supomos, gratuitamente que o próprio Hall se classificava como um intelectual diaspórico. Vale dizer que tal reflexão será mais bem explorada ao tratarmos das formulações de Paul Gilroy. O segundo refere-se ao processo de crítica e, digamos, abertura do conceito de “cultura”, processo com o qual também trabalharemos em breve, especialmente em diálogo com a antropologia.

O inventário largamente revisado que elaboramos acerca das formulações de Hall inscritas nesse texto de 1992 (*Identidade cultural na Pós-modernidade*), no entanto, não se encerra nele. O trato mais demorado dado a essa publicação, suas implicações, como temos apontado, oferecem-nos uma interface com outros importantes autores e matrizes de pensamento que entendemos serem essenciais para a análise desse modelo e perspectiva de diáspora descentrado. Nos direcionando para outro importante conceito com o qual Hall trabalha, a saber, a “racialização”. O modo como o autor trabalha com o conceito de “racialização” começa a tomar forma, coincidentemente ou não, em outro texto também publicado também em 1992 [2003c], chamado *Que “negro” é esse na cultura popular negra?* Ao conectar, por um lado, o lugar que a cultura popular negra passou a ocupar no mundo pós-moderno, e, por outro, a política de identidade cultural daí resultante, o texto de modo geral retrata as armadilhas subjacentes ao elogio de identidades negras fixas e binariamente estabelecidas. Mas, mais do que a denúncia, interessa-nos a natureza da crítica que Hall articula.

Diferentemente da posição de total cegueira e hostilidade em relação à alta cultura europeia (entendida aqui como o saber acadêmica e artístico) em circunstâncias históricas anteriores, o pós-modernismo, segundo Hall (2003c, p. 337), tem nutrido uma ambivalente fascinação pelas diferenças sexuais, raciais, culturais e, sobretudo, étnicas que constituem o mundo contemporâneo. É, hoje, incontroverso elogiar e valorizar a chamada diversidade cultural. Mas, indaga o autor, se esse reaparecimento e proliferação da diferença (que converge com um tipo de ascensão do pós-moderno global) não se trataria de uma reedição “daquele jogo de ‘esconde-esconde’ — que o modernismo jogou com o primitivismo no passado. Esse jogo não estaria sendo novamente realizado às custas do vasto silenciamento



acerca da fascinação ocidental pelos corpos de homens e mulheres negros e de outras etnias<sup>89</sup>. Dito de outro modo, o elogio da diversidade, nos termos pelos quais o pós-modernismo a posiciona, não estaria reeditando um sistema de representação normativo acerca das diferenças étnicas e raciais? A avaliação de Hall em relação a essa problemática não só confirma tal indagação, como demonstra a íntima relação entre o *sistema de representação normativo* (grifo nosso) produzido pelo Ocidente acerca das diferenças e a política cultural negra baseada em identidade fixas e essenciais.

Por definição, alegaria o autor, a cultura popular negra é um espaço contraditório, de contestação estratégica, que nunca pode ser simplificada ou explicada em termos simples de oposições binárias (HALL, 2003c, p. 341). Essencialmente impura, a cultura popular negra guarda questões profundas de transmissão e herança cultural, “de relações complexas entre as origens africanas e as dispersões irreversíveis da diáspora”<sup>90</sup>. Mais do que isso, impura, tal cultura apropria, coopta e rearticula de forma seletiva “ideologias, culturas e instituições europeias, junto a um patrimônio africano”<sup>91</sup>. É, justamente, sobre seu caráter diaspórico, profano e pervertido que reside a sua qualidade mais subversiva.

A desconstrução do popular não significa, entretanto, que Hall (2003c, p. 344) negue a representação ou a identidade. O significante “negro” carrega consigo a marca da diferença (da sua condição diaspórica e profana) para dentro na expressão “cultura popular negra”.

Ela [a cultura popular negra] chegou a significar a comunidade negra onde se guardam as tradições e cujas lutas sobrevivem na persistência da experiência negra (a experiência histórica do povo negro na diáspora), da estética negra (os repertórios culturais próprios a partir dos quais foram produzidas as representações populares) e das contranarrativas negras que lutamos para expressar. [...]. A “boa” cultura popular passa no teste de autenticidade, que referenda a experiência negra e a expressividade negra. (HALL, 2003c, p. 344)

A cultura popular negra articula, portanto, identidade e representação, e, nesse sentido, historicamente, por meio da condensação da diferença sob o significante “negro”, interveio no campo da cultura popular *mainstream*<sup>92</sup>. “Onde estaríamos, conforme bell hooks comentou certa vez, sem um toque de essencialismo ou sem o que Gayatri Spivak chama de essencialismo estratégico, um momento necessário?”<sup>93</sup> A questão, no entanto, é se esse momento de uma representação fechada ainda continua sendo produtivo para a política

---

<sup>89</sup> HALL, 2003c, p. 337.

<sup>90</sup> HALL, 2003c, p. 337.

<sup>91</sup> HALL, 2003c, p. 337.

<sup>92</sup> HALL, 2003c, p. 344.

<sup>93</sup> HALL, 2003c, p. 344.

cultural negra. Segundo a avaliação do autor, a insistência nesse momento não é só frágil diante do novo contexto, como, também, essencializa a diferença em vários sentidos.

Outro aspecto extremamente problemático do momento do fechamento da representação (da essencialização) concerne ao fato de que ela naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que histórico e cultural com o que é biológico (HALL, 2003c, p.345). Ao ser retirado dos mundos culturais e historicamente contingentes em que foi inscrito, o significante “negro” ganha a qualidade de substantivo. Fixado, fora da história, “somos tentados a usar ‘negro’ como algo suficiente em si mesmo, para garantir o caráter progressista da política pela qual lutamos sob essa bandeira — como se não tivéssemos nenhuma outra política para discutir, exceto a de que algo é negro ou não é” (HALL, 2003c, p. 345). Somam-se a essas as problemáticas questões correlacionadas ao momento da essencialização, a tendência de “privilegiar a experiência enquanto tal como se a vida fosse uma experiência vivida fora da representação”<sup>94</sup>.

Hall segue a sua crítica observando que não existe qualquer garantia, “quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual possamos estar seguros, de que ela será permanentemente libertadora e progressista em todas as outras dimensões”(HALL, 2003c, 347). Modelos de etnicidade dominante, por exemplo, são sempre sustentados por uma economia sexual específica, a uma figuração específica de masculinidades, a uma identidade específica de classe<sup>95</sup>. Nesse sentido, essa forma de identidade fixa, apesar de suas intenções libertadoras, contribui implicitamente para a manutenção de um sistema de *representação normativo* (grifo nosso), que o Ocidente historicamente destinou ao rest (resto).

Subjacente a essa crítica está a forte influência do diálogo não concluído de Fanon com a *Négritude*, a ideia de uma cultura negra como fonte de uma identificação positiva e a questão da cultura nacional e da raça como uma força inata para a consolidação de solidariedades políticas (HALL, 1996, p. 26-31). Porém, especificamente, ganha importância o modo como Fanon prossegue a sua formulação acerca do conceito de “racialização” não somente em *Pele negra, máscaras brancas* (1952 [2008]), mas, também, no texto *Racismo e cultura*, publicado em 1980[1964] na coletânea *Em defesa da revolução africana*. No texto de 1952, Fanon apresenta o processo de racialização como a relação entre a negação colonial (que inventa o Negro e o Branco) e a interiorização subjetiva da epidermização, tanto por parte do colonizador quanto por parte do colonizado. Nesse momento, os indivíduos deixam de se ver reciprocamente como humanos para verem a si e aos outros por meio da lente

---

<sup>94</sup> HALL, 2003c, p. 345.

<sup>95</sup> HALL, 2003c, p. 347.

esquizofrênica do colonialismo. “A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre *Branco x Negro* é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo” (FAUSTINO, 2015, p. 58).

No texto de 1964, posta essa relação, Fanon se propõe a investigar o valor normativo de certas culturas sobre outras e a relação entre racismo e cultura no interior da relação colonial. Segundo o autor (1980, p. 36), se, no primeiro momento da relação colonial, o racismo se expressava de forma grosseira e pretendia encontrar no biológico a base de sua doutrina, o desenvolvimento da relação colonial fez o racismo se matizar e se transformar, de uma afirmação brutal e maciça, para uma argumentação mais fina. “Da negação global passa-se ao reconhecimento singular e específico. É precisamente esta história esquartejada e sangrenta que nos falta esboçar ao nível da *antropologia cultural*” (FANON, 1980[1964], p. 36). Nesse novo momento, o racismo já não teria como interesse o homem singular e biológico, mas certa forma de existir. “A expropriação da raia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem” (FANON, 1980, p. 37). Prossegue-se, então, por meio de uma doutrina de dominação cultural, imposta pela força de canhões e *saberes* (grifo nosso), a hierarquização sistematizada, prosseguida de maneira implacável, com o objetivo de destruir todos os sistemas de referência dos nativos, ou seja, suas culturas.

Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, *fecha-se*, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela carga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra seus membros. Com efeito, *define-os sem apelo*. A mumificação cultural leva a mumificação do pensamento individual. [...] Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir. (FANON, 1980, p. 38; grifos nossos)

Isto significa dizer que, em contextos nos quais prevalece essa forma de racismo (racismo cultural), o procedimento de fixação ontológica do *ser negro* (o outro) permanece, por meio de um processo mais sofisticado de racialização, agora ao nível da cultura. A cópula “é” (na qualidade de verbo intransitivo) sintetiza esse modo de essencialismo ao outorgar um tempo sincrônico para esse modo de representação. Dessa forma, frases como “eu os conheço” e “eles são assim” traduzem essa objetificação levada ao máximo. Assim, conheço os gestos, os pensamentos, que definem estes homens (FANON, 1964, p. 39). A relação entre racismo, representação/cultura e essencialização, em última análise, funciona como elemento de ordem epistemológica que fundamenta o modo como Hall (2003c) trabalha com o conceito de “racialização”. A representação, como o próprio Hall (2003c, p. 346) chama a atenção, é

inescapável, pois não há existência fora do mundo da cultura. É somente “pelo modo no qual nós representamos e imaginamos nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos”<sup>96</sup>. Entretanto, a crítica da representação e a genealogia da sua emergência devem ser parte integrante da crítica cultural negra.

Nesse sentido, o autor leva a sua demonstração mais adiante e, de fato, define o modo como trabalha com o conceito de “racialização” no texto publicado em 1997 [2010], chamado *o El espectáculo del “Otro”*<sup>97</sup>. No referido texto, o autor cunha o conceito de “*regimes racializados de representação*” para, justamente, tornar inteligível o modo como o Ocidente historicamente projetou as suas representações acerca do Outro, particularmente em relação aos negros. Três regimes racializados de representação organizaram o olhar do Ocidente sobre o outro ao longo da história colonial. O primeiro, o contato que ocorreu no século XVI entre os comerciantes europeus e os reinos africanos; o segundo, a colonização europeia da África e da Ásia e o controle do território colonial; e o terceiro diz respeito à migração do terceiro mundo para a Europa e a América do Norte após o fim da Segunda Guerra Mundial. Em cada um desses momentos houve um conjunto de práticas e figuras destinadas a representar a diferença, nesse caso, racial, na cultura popular do Ocidente. No entanto, a despeito da diferenças entre regimes de representação, todos os regimes de representação permanecem racializados, na medida em que pautam as suas projeções sobre o Outro por meio da mesma prática/estratégia de representação, a saber, o estereótipo. O estereótipo, com efeito, não diz respeito, necessariamente, a uma pessoa estereotipada. Mais do que isso, antes de mais nada, o estereótipo é uma prática/estratégia de representação essencialmente colonialista.

O estereótipo, enquanto signo e forma de conhecimento por meio qual prossegue o processo de racialização, também tem uma fundamental importância para, por exemplo, as formulações de Homi Bhabha. No texto *O local da cultura* (1994 [2013]), o crítico literário de origem indiana aborda, a seu modo, grande parte das problemáticas que preocuparam Hall na sua publicação de 1992<sup>98</sup>. Concentrando-se na relação normativa entre a cultura ocidental e outros sistemas de referência, *O local da cultura* aborda o conjunto das variadas formas de poder cultural estabelecidas por meio da relação colonial. A cultura é abordada, nesses termos, como instrumento de poder, dominação e regulação. Por meio da coletânea de textos que compõem a publicação, Bhabha explora minuciosamente os impactos psíquicos causados pelo colonialismo e as estratégias subjetivas e simbólicas que esses sujeitos e grupos

---

<sup>96</sup> HALL, 2003c, p. 346.

<sup>97</sup> Publicado originalmente como “The Spectacle of the ‘Other’”. In: Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications, 1997, p. 223-290.

<sup>98</sup> Referimo-nos ao texto *Identidade cultural na pós-modernidade*.

utilizaram para posicionarem-se em relação ao assédio colonial. Bhabha, nesse sentido, recebe uma profunda influência do diálogo crítico que Fanon estabelece com a *Negritude* (compreendida, aqui, como signo de representações fechadas e essencializantes), mas, também, da interlocução que o pensador estabelece com psicanálise de Lacan e Freud. Tal influência atravessa todo o livro, mas se acentua no texto *Interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial*, no qual o autor explora a ambivalência da identificação no interior da relação colonial.

Bhabha aproxima-se do conceito de “racialização” a partir, portanto, de dois flancos. O primeiro, correlacionado ao processo de epidermização, a inscrição do fato da negrura no corpo e na psique do colonizado. O segundo se aproxima do modo anunciado por Hall (2003c). Ou seja, Bhabha (2013) também investe em um análise da cultura, cujo olhar tem o objetivo de tornar acessível o modo como o Ocidente insistentemente representou o Outro de modo fixo e intransitivo. Essa problemática é explorada pelo autor no respectivo texto constitutivo do seu livro: *A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo* (2013, p. 117). Se a noção de “discurso colonial” desempenha o papel de um amplo sistema de representação que inscreve o Outro em meio das projeções coloniais ocidentais, é o conceito de “estereótipo”, concebido como uma prática de representação típica do colonialismo, o responsável por oferecer os recursos analíticos para a formulação do autor. Constituído por outras três categorias (a ambivalência, o fetiche e o tempo sincrônico), o estereótipo do discurso colonial, de acordo com Bhabha (2013, p. 141-142), funciona como um modo de conhecer que dá acesso a representações marcadas pelo desejo e pela esquizofrenia da relação colonial. “Ao ‘conhecer’ a população nativa nesses termos, formas discriminatórias e autoritárias de controle político são consideradas apropriadas. A população colonizada é tomada como causa e efeito do sistema, presa no círculo da interpretação”<sup>99</sup>.

Contudo, ao mesmo tempo em que criou as identidades por meio das quais pretendeu fixar colonizador (Branco) e colonizado (Negro), segundo o autor, o discurso colonial nunca foi capaz de operar de forma incontestável, sem distúrbios ou interrupções. As identidades desejosas de fixidez mostraram-se muitas vezes instáveis e frágeis. Essa instabilidade, que emerge, segundo Bhabha (1996, p. 196), no exato momento em que a relação colonial interdita a possibilidade do recíproco reconhecimento entre colonizador e colonizado, se abre um lugar indeterminado de identificação e simbolização em que não só as identidades são instáveis, como, também, o signo não pode ser fechado — precisamente, a *différance*

---

<sup>99</sup> BHABHA, 2013, p. 141-142; grifo nosso.

(BHABHA, 1996, p. 196). Um lugar além das oposições binárias, a partir do qual o colonizado elabora a sua agência.

“Mímica”, “civildade dissimulada”, “disseminação”, “terceiro espaço” e, sobretudo, o “entrelugar das culturas” (BHABHA, 2011, 2013) são, simultaneamente, categorias analíticas e cartografias acerca das estratégias e práticas significantes por meio das quais o colonizado profana o signo ocidental. Nesse sentido, Bhabha afirma que, no mundo colonial, o signo ocidental nunca poderá alcançar a transparência, uma vez que, no processo de tradução das ideias, dos conceitos, das teorias e das cosmologias produzidas no Ocidente, surgiriam, inevitavelmente, hibridizações. “Bhabha procura não apenas reavaliar o tema da resistência, mas também elaborar um novo quadro conceitual para tematizar a questão da diferença em si” (HOFBAUER, 2009, p. 120). É sob esses termos que Bhabha (2013, p. 310), embora de forma secundária, uma vez que o conceito não está no centro de suas formulações, evoca a diáspora africana. Assim como, nas formulações de Hall (2003a), a diáspora é tratada como uma condição subjetiva e, ao mesmo, uma forma de prática significativa marcada pela impureza e pela disseminação do signo.

A racialização é, portanto, não só uma categoria de crítica ontológica, uma vez que marca o fato da negrura, a negação, a fixação, e, conseqüentemente, a inferiorização do Outro/Negro nas sociedades colonizadas e civilizadas, como, também, é uma categoria de ordem epistêmica. Os regimes de representação racializados, o discurso colonial e o estereótipo, todas essas categorias, cada qual a seu modo, abordam a dimensão epistemológica da colonialidade. Prestam-se a investigar o modo como a episteme moderna representou, classificou e posicionou o Outro segundo as suas projeções colonialistas escamoteadas por meio de signos de universalidade e modernidade. Essa compreensão do conceito de “racialização” funda o cerne das linhas gerais da crítica pós-colonial, especialmente no que tange à sua relação com o pensamento moderno e episteme colonial.

O trato, por outro lado, do conceito de “cultura” entre os pós-coloniais como aparato de poder, dominação e regulação (abordagem estabelecida mediante o modo como trabalham com o conceito de “racialização”) estabeleceu um profícuo locus de enunciação a partir do qual esses autores têm olhado para ciências sociais. De acordo com Costa (2006, p. 85-87), boa parte da crítica pós-colonial tem como destinatário não necessariamente toda a teoria social, mas uma escola em particular, a saber, as teorias da modernização. Essa crítica é perseguida de maneira mais contundente, a princípio, no texto de Hall (1995) *The West and the Rest: Discourse and Power*, trabalho no qual não somente acentua a fundamental presença dos binarismos (negro/branco, ocidente/oriente, civilizado/incivilizado, desenvolvido/não

desenvolvido) hierarquicamente dispostos como constitutivos das ciências sociais, como, também, acentua que tais binarismos desempenham um papel importante no fundamento da sociologia moderna. Esta toma, em suma, a cultura ocidental como parâmetro universal na definição do que é ou não moderno. Sob a lente da sociologia, as sociedades não ocidentais são, em sua grande parte, apenas ausências em relação ao modelo europeu, centrado nos mundos anglo-saxão e germânico<sup>100</sup>.

No entanto, se há, entre os pós-coloniais, uma discordância com certa proposta sociológica em particular, a tradição antropológica, por sua vez, é toda perspectivada como uma das grandes responsáveis pela produção e reprodução de representações normativas acerca do Outro pelo Ocidente. As ideias de Boas, como sabemos, abriram caminho para o relativismo cultural e para uma noção de “cultura” historicamente constituída e relativa, como um sistema de valores irreduzíveis uns aos outros. Essa noção de “cultura” como um sistema sincrônico e coeso, homogêneo, sublinhou, intencionalmente ou não, todas as grandes escolas de pensamento antropológico da primeira metade do século XX.

Tal modelo de “cultura”, no entanto, tem sido insistentemente criticado e rearticulado pela antropologia. Como afirmou Roy Wagner (2009[1975]), no seu brilhante texto *A invenção da cultura*, a antropologia goza de um fluxo de mudanças que pode ser descrito como puramente dialético, “um jogo de exposições (e refutações) por vezes disparatadas ou uma eclética soma de tudo e mais um pouco dentro dos manuais (WAGNER, 2009, p. 17). A abordagem do conceito “cultura” como uma prática significativa aberta, em que o signo cultural está sendo ininterruptamente agenciado e (res)significado, tão caro à perspectiva descentrada de “diáspora africana”, gostaríamos de argumentar, não é, portanto, uma prerrogativa exclusiva da perspectiva pós-colonial. Se, numa primeira perspectiva antropológica (proeminente até a década 1980), digamos, “clássica”, de fato desempenhou um papel fundamental na construção da outridade do mundo ocidental, não é menos verdade que as tradições antropológicas de pensamento têm recorrentemente voltado para si mesmas e redimensionado o seu lugar no conjunto dos debates acerca da colonialidade e, nesse sentido, requalificado criticamente o conceito de “cultura”.

Os antropólogos pós-modernos, por exemplo, prosseguiram uma severa crítica ao modo como o conhecimento antropológico era até então produzido. No interior da disciplina, possivelmente, foi o trabalho de James Clifford o grande porta voz dessas problematizações.

---

<sup>100</sup> Para uma crítica mais detida sobre o engodo da modernidade e as suas ausências ver: BHAMBRA, G. K. *Rethinking modernity: postcolonialism and the sociological imagination*. Palgrave Macmillan, 2007; GO, J. *Postcolonial Thought and Social Theory*. Oxford University Press, 2016.

No famoso texto *Sobre a autoridade etnográfica*, James Clifford (2002[1994]) critica a distinção de ordem epistemológica que divide pesquisador e nativo, por meio da qual os antropólogos garantiam não só a sua própria autoridade, como também procura romper com os monólogos antropológicos (principal prática de autoridade do etnólogo), que, segundo o autor, dominavam as monografias antropológicas.

As problemáticas levantadas pela antropologia pós-moderna elaboradas por Clifford (2002) tiveram um radical impacto para a disciplina, uma vez que, em última análise, as suas considerações acerca do conhecimento antropológico colocavam em xeque a própria possibilidade de *representação*. Questionavam, assim, o próprio conceito de “cultura”. Alguns antropólogos —, como a pesquisadora Lila Abu-Lughod, nascida no Egito e que leciona nos EUA — reivindicam o abando do conceito de “cultura”. Segundo a autora, num texto que teve grande repercussão nesse debate, chamado *Writing against culture* [Escrevendo contra a cultura] (1991), o conceito de “cultura” comportou-se como ferramenta essencialmente produtora de alteridades. Abu-Lughod, nessa ordem de ideias, propõe substituir o conceito de “cultura” por práticas e/ou discursos, como uma alternativa metodológica capaz de tangenciar as implicações necessariamente homogeneizantes e holísticas que o conceito de cultura traz consigo, ao mesmo tempo, que direcionaria a análise para a dinâmica dos processos culturais.

O próprio Clifford (1997), entretanto, prefere não abandonar totalmente o conceito de cultura. Isto é, embora concorde que a ideia de cultura carregue consigo profundos problemas e que o conceito clássico de cultura como uma unidade coesa não passa mais sobreviver aos processos de fragmentação característicos do mundo contemporâneo, o autor não descarta, uma vez que não há e, possivelmente, nunca houve sujeitos e grupos pertencentes a uma única e exclusiva cultura, somos todos viajantes (CLIFFORD, 1997). Ulf Hannerz (1997), Marshall Sahlins (1997), Gustavo Lins Ribeiro (1997) e Andreas Hofbauer (2009), todos esses antropólogos têm se preocupado tanto com a (re)formulação do conceito de “cultura” quanto com o lugar que tal conceito tem ocupado na agenda teórico-política contemporânea. O olhar que esses antropólogos nos oferecem, marcado por dissensos e consensos no tratado da diferença em relação a perspectiva pós-colonial (HOFBAUER, 2009), nos faz reconhecer a contribuição de suma importância que a crítica antropológica ao conceito de “cultura” tem desempenhado na construção do horizonte semântico e analítico do conceito descentrado de “diáspora africana”.

Será sob o trabalho de Paul Gilroy que a complexidade desse conjunto de problemáticas de ordem empírica, conceitual e epistemológica, que constituem o modelo



descentrado de diáspora africana, encontra um veículo de síntese. Nascido em Londres em 1956, filho de pai inglês e mãe da Guiana, Gilroy, junto com Stuart Hall (cujas ideias exerceram sobre ele decisiva influência), é um dos fundadores do CCCS, dos estudos pós-coloniais ingleses e um dos mais proeminentes intelectuais no estudo da diáspora africana. A bem da verdade, o seu clássico texto, publicado de 1993 (2002), *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, teve uma grande responsabilidade na retomada do conceito de “diáspora”, não apenas entre os intelectuais negros, mas na teoria social em geral. Em entrevista oferecida ao sociólogo Stéphane Dufoix (2011, p. 322), em 2004, Gilroy relata a maneira pela qual tomou contato com o conceito de diáspora. Segue o relato.

A primeira vez que encontrei o conceito de ‘diáspora’ em um ambiente acadêmico foi no final da década de 1970. Comecei a usá-lo imediatamente. Ele se ajustou muito bem ao pensamento do movimento Rastafari, com o qual me envolvi em 1972-3. Parecia ressoar fortemente com a poética etíope que eles estavam usando. Eu tinha ouvido Bobby Hill falar sobre bíblias negras durante 1982, quando eu também ouvi Shepperson dando uma palestra, na qual me enviou para ler seu livro sobre Chibemba. Eu também estava lendo Roger Bastide e seu pensamento alimentou meu interesse pelas mudanças culturais envolvidas em sociedades escravas, na dinâmica crioula de seus regimes sucessores. O conceito de ‘diáspora’ foi para mim uma ideia política e cultural antes de se tornar uma questão acadêmica (GILROY *apud* DUFOIX, 2011, p. 322-323; trad. minha).

Vale salientar que, antes de ser uma categoria acadêmica, a diáspora africana surge, para Gilroy, como uma ideia política e cultural, parte de uma cultura política negra transnacional. Não é, digamos, gratuitamente que a ideia “diáspora” ganha corpo para o autor a partir da correlação entre o etiopismo, o movimento rastafári e, possivelmente, a primeira revolta anticolonial da África inglesa. O uso do conceito acadêmico de “diáspora” por Gilroy aparece, no entanto, pela primeira vez no texto resultante do seu Ph.D.: *There ain’t no black in the Union Jack: the cultural politics race and nation* (1987).

No referido texto, o qual abordamos de modo breve anteriormente, Gilroy faz uma vigorosa exploração acerca da relação entre “raça” e “nação” na Grã-Bretanha. O conceito de “diáspora” emerge de modo mais sistemático no final do texto, no capítulo intitulado *Diaspora, utopia and the critique of capitalism* [Diaspora, utopia e a crítica do capitalismo]. A Grã-Bretanha, em geral, e a Inglaterra, em particular, é, segundo Gilroy (1987, p. 153; trad. minha), uma “comunidade imaginada que é a nação, essas representações são, como as essências ‘raciais’ em que elas confiam, construções precárias, figuras discursivas que obscurecem uma mistificação de relações mais profundas”. Esta formulação de noções como comunidades imaginadas racialmente sustentadas a partir de discursos culturais homogeneizantes constitui boa parte da tese do livro como um todo. A análise de Gilroy

explora, segundo essa prerrogativa, mais do que os processos socioeconômicos de exclusão dos negros ingleses, mas também o modo de representação normativo a eles atribuído em meio na narrativa da Nação inglesa. Essa representação, necessariamente estereotípica, ao opor negros e brancos de modo binário e substantivo, reforça a conformação racial (branca) da nação, ao mesmo tempo em que foi e tem sido eficaz em negar a presença da população negra, tanto simbólica quanto objetivamente, na Inglaterra.

O autor examina ao longo do capítulo um conjunto de (segundo a forma como ele as denomina) culturas expressivas negras, cuja formação extrapola as oposições binárias do antirracismo polarizado. A *Soul Music* americana e o rastafári caribenho são, em especial, tratados pelo autor como exemplos dessas culturas expressivas que adentravam cada vez mais a constituição cultural negra na Inglaterra e, nesse sentido, reenquadravam a sua política cultural<sup>101</sup>. A maior qualidade dessas culturas expressivas negras, segundo o autor, reside no fato de que elas *articulam* (grifo nosso) na sua formação “raça” e “classe”, “proporcionando um espaço no qual as reivindicações concorrentes da particularidade étnica e da humanidade universal podem ser temporariamente estabelecidas” (GILROY 1987, p. 154; trad. minha). E, continua o autor, “vale a pena repetir que ‘raça’, etnia, nação e cultura não são termos intercambiáveis. As formas culturais discutidas abaixo não podem ser contidas claramente dentro da estrutura do estado-nação” (GILROY 1987, p. 154; trad. minha. Tal qualidade poderia, portanto, ser usada para denunciar os limites das rígidas e falhas definições pseudobiológicas da cultura nacional que têm sido introduzidas pelo *ethnic absolutism* (absolutismo étnico). Diáspora é, assim, evocada como uma forma radical de identidade cultural, uma alternativa aos absolutismos étnicos e ao nacionalismo racial inglês.

A Grã-Bretanha negra se define crucialmente como parte de uma diáspora. Sua cultura única se inspira naquelas desenvolvidas pela população negra em outros lugares. Em particular, a cultura e a política da América negra e do Caribe tornaram-se matéria-prima para processos criativos que redefinem o que significa ser negro, adaptando-o a experiências e significados tipicamente britânicos. A cultura negra é feita e refeita (GILROY, 1987, p. 154; trad. minha)

Em todos os seus posteriores livros, Gilroy retornará ao conceito de diáspora como categoria central para as suas formulações e sua agenda política. É, entretanto, em *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência* (sua primeira monografia publicada após o texto de 1987), que o sociólogo, de fato, oferece uma sistematização acerca do modo como concebe e trabalha com o conceito de “diáspora africana”. A importância do texto é indiscutível,

---

<sup>101</sup> GILROY 1987, p. 154

contudo, antes de o abordamos de modo mais demorado, avançaremos no tempo, num movimento pendular, para as formulações que Gilroy elabora em dois textos posteriores ao *Atlântico negro*. A saber: *Against race: imaging political cultural beyond the color line* [Contra a raça: imaginando a política cultural além da linha de cor] (2000) e a sua reedição em linha portuguesa intitulada *Entre campos: nações, cultura e fascínio da raça*<sup>102</sup> (2004). Tais textos, vale destacar, dão continuidade às reflexões apresentadas no livro de 1987; entretanto, transpõem aquelas reflexões para uma outra escala de análise, para além da Grã-Bretanha. Realizamos essa opção também porque não só nos interessa produzir um itinerário dos usos do conceito de “diáspora africana” por Gilroy, mas, também, investigar de que modo o autor trabalha com o conceito e qual a sua posição num sentido mais amplo no interior do seu pensamento.

Nesse sentido, nos parece lícito afirmar que Gilroy (2000; 2004), de modo semelhante ao que observamos em Stuart Hall com o conceito de *regimes racializados de representação*, e em Homi Bhabha, com o conceito de *discurso colonial*, trabalha com o conceito de “diáspora africana” de modo correlacionado com as formulações de Frantz Fanon e seus diálogos inconclusos. Pensar o modo como Gilroy trabalha com a diáspora é, também, portanto, ser convidado a pensar o modo com o autor trabalha com o conceito de “racialização”. Dois dos diálogos inter-relacionados de Fanon são aqui fundamentalmente relevantes: o debate de Fanon com o humanismo ocidental e a (im)possibilidade ontológica na relação colonial, o debate em torno da ideia de uma cultura negra como fonte de uma identificação positiva e a questão da cultura nacional e da raça como uma força autônoma (HALL, 1996, p. 26-31). É de suma importância, portanto, acentuar que Gilroy extrapola o debate entre raça e nação (subscrita por meio do signo da *Néritude*) para além da política cultural negra. A correlação entre esses termos não é uma exclusividade da política cultural negra; pelo contrário, é uma relação que atravessa, segundo o autor, a modernidade de modo geral.

Devemos reconhecer, argumenta Gilroy (2000; 2004), que o Estado-nação e a modernidade não existiriam sem a ideia de “raça”, ou, nos termos pelo quais o autor anuncia tal contestação, sem a *raciologia*. É necessário assumir que os códigos políticos, morais e étnicos da modernidade “foram comprometidos pelos impulsos da raciologia que em parte os formaram, tecendo uma força mortífera e exclusivista em suas brilhantes promessas universais” (GILROY, 2004, p. 86). Esse argumento não significa, no entanto, que as

---

<sup>102</sup> Ambos são, em suma, o mesmo texto e, portanto, compostos pelos mesmo capítulos.

tradições políticas e éticas da modernidade possam ser deixadas de lado; pelo contrário, trata-se de redimensionar esses parâmetros normativos por meio de uma crítica que leve a raciologia a sério<sup>103</sup>. Assim, apesar do pensamento racial ter existido também em tempos anteriores, “raça”, como a compreendemos hoje, não existia antes do século XIX. Foi a modernidade que transformou o modo com a “raça” é praticada atualmente. Isto é, embora “raça” seja apresentada como um princípio de diferenciação permanente e extra-histórico, não há nada natural na diferenciação feita por ela<sup>104</sup>. “Raça” não é mais do que um produto social específico, resultado de um processo histórico que pode ser mapeado em detalhe. Ganha relevância, nesse sentido, o empreendimento das ciências humanas modernas, particularmente a geografia, a antropologia e a filosofia, em tornar “raça” uma ideia epistemologicamente correta. Tais ciências foram as responsáveis por oferecerem os recursos necessários para que as “raças”, historicamente inventadas e socialmente imaginadas, fossem catalisadas pela modernidade como “um regime distinto de verdade, denominado por Gilroy de “raciologia”<sup>105</sup>.

Interessado em tornar inteligível essa conexão entre raça e modernidade, Gilroy volta-se para o Iluminismo e para a estética política elaborada por dois de seus principais fundadores, a saber, Hegel e Kant. Para o autor<sup>106</sup>. É no momento mais alto da curva das reflexões modernas sobre a individualidade, a subjetividade, a ontologia, o tempo, a verdade e a beleza, em que, segundo o autor, podemos perceber com maior clareza a força da raça e da nação.

A herança racial do Iluminismo<sup>107</sup> para a estética política moderna tem, por exemplo, seu fundamento em uma importante oposição estabelecida por Hegel em *A filosofia da história*, ao posicionar os africanos não apenas como pré-históricos, mas, também, como pré-políticos. Segundo Hegel (*apud* GILROY, 2004, p. 79), “ao voltarmos nossa atenção em seguida para a categoria de *constituição política*, veremos que a natureza toda desta raça [os negros africanos] é tal que impede a existência de qualquer arranjo nesse sentido.” Tais observações emergem da formulação de Hegel acerca do modo como a geografia condiciona a história, ou seja, apresenta a modernidade mediada pela “raça” tanto tem termos de período como de região<sup>108</sup>.

---

<sup>103</sup> GILROY, 2004, p. 86.

<sup>104</sup> GILROY, 2004, p. 81.

<sup>105</sup> GILROY, 2004, p. 81.

<sup>106</sup> GILROY, 2004, p. 78-79.

<sup>107</sup> Já abordamos em detalhes o modo como esses autores articulavam a ideia de “raça”. Ver o capítulo: A noção de diáspora africana: entre a filiação genealógica e o pensamento secular.

<sup>108</sup> GILROY, 2004, p. 79.

Essa operação elaborada por Hegel entre “raça” e “modernidade” estendeu-se por meio dos grandes sistemas imperiais e, assim, para muito além da Europa. A força da raça alcançou a sua seriedade filosófica “através da noção de que o caráter e o talento podiam ser distinguidos irregularmente e haviam sido distribuídos pela natureza ao longo de linhas nacionais e raciais”<sup>109</sup>. É Kant, entretanto, aquele que delineia de forma mais bem-acabada a correlação, vista como inata, entre raça e nação na quarta seção do texto *Observações sobre o sentimento da beleza e do sublime*, onde emerge a figura/representação do Negro para o filósofo. O Negro africano, afirma o autor, orientado segundo as formulações do filósofo David Hume, não possuiria nenhum sentimento acima do trivial. Não há exemplos, entre os milhares deles transportados de seus países ou, mesmo, entre aqueles que estão em liberdade, de Negros com qualquer talento, seja nas artes, nas ciências ou em qualquer outra competência digna de elogio (KANT *apud* GILROY, 2004, p. 82).

O ideal de humanidade, definido em termos por demais restritivos, emergiu disso tudo a contagotas. Não era apenas algo a ser monopolizado pela Europa; podia tão somente existir nas unidades territoriais habilmente confinadas. Onde a cultura autêntica e verdadeira poderia plantar raízes sob o olhar duro de um governo eugênico e sem compaixão. (GILROY, 2004, p. 87)

É sob o Estado-nação que a relação entre raciologia e modernidade encontra o seu terceiro termo e estabelece raízes, passando a organizar e a regular o corpo social (o *Volk*). Os laços políticos orgânicos apropriados entre “raça” e “nação” só poderiam ser construídos por meio de um Estado que mantivesse e fortalecesse os traços raciais. A força da raciologia constitutiva do pensamento nacionalista corroborou para “uma ontologia política tão fundamental(ista) a ponto de fornecer uma lógica impiedosa ao desdobramento da própria história. Lugar, território e locação foram ontologizados e historicamente reconceitualizados em elaborados esquemas geográficos e geopolíticos” (GILROY, 2004, p. 88).

O historicismo, por sua vez, foi outro conceito que esteve associado à construção de teleologias narradas que, em suma, buscam diferenciar o destino de um povo ou uma pátria em termos raciais. A prática da historicidade significa, nesses termos, racionalização raciológica da história. Um dos exemplos mais vigorosos dentro da filosofia e da estética política moderna a respeito da lógica raciológica da historicidade é o também famoso pronunciamento de Hegel sobre o lugar da África e dos africanos na História Universal. “O caráter peculiarmente africano é difícil de compreender pela mesma razão que, em referência

---

<sup>109</sup> GILROY, 2004, p. 82.

a isso, devemos renunciar ao princípio que acompanha naturalmente todas as *nossas* ideias — a categoria de universalidade (HEGEL *apud* GILROY, 2004, p. 91).

Tal afirmação, segundo o autor, denuncia os limites impostos pela raciologia ao imaginário político moderno. “Traduzido, portanto, em termos da ontologia primitiva e ética, a ‘raça’ tornar-se-ia tão potente em matéria de moldar as relações humanas que, em comparação, o mundo necessariamente artificial da política formal poderia apenas parecer trivial e sem substância”<sup>110</sup>. Esse é também o cerne do modo pelo qual Gilroy trabalha com o conceito de racialização, o repúdio e a negação da política<sup>111</sup>. Diz respeito ao endosso da raça como conceito que atravessa a imaginação e a estética política na modernidade. Significa reconhecer a racialização do Estado-nação e a força das solidariedades políticas, morais e éticas que ele engendra. A essas formações nacionais e governamentais, Gilroy denomina *campos*, termo que enfatizar as qualidades territoriais, hierárquicas e militares dessas estruturas racializadas. O conceito de raciologia/racialização é, portanto, empregado por Gilroy como um termo abreviado para uma diversidade de modos de pensar essencializantes e reducionistas que são tanto de ordem biológica quanto cultural, os quais têm sido eficientes em reger as nossas experiências sociais, econômicas, culturais e históricas no mundo moderno<sup>112</sup>.

Universalidade, razão, progresso, modernidade e ilustração: estas ideias gloriosas foram, uma vez, as firmes pedras fundamentais de toda a mentalidade conquistadora ocidental (GILROY, 2004, p. 93). Nos tempos recentes, esses marcos normativos da modernidade experimentaram, frisa o autor, uma profunda oposição protagonizada pela crítica pós-moderna do conhecimento. Boa parte da força dessa crítica, alega ele, reside em poder reportar a relação do conhecimento com o poder e a dominação, deslindando as intenções ilegítimas que tornaram o que é parcial e particular (a Europa) no universal<sup>113</sup>. Entretanto, é de se lamentar que essa profícua crítica pós-moderna, argumenta Gilroy, não seja mais aberta à crítica da raciologia do que os seus antigos antagonistas modernos.

Contudo, isso não significa que não tenhamos nada a ganhar ao pressionar a modernidade por meio das críticas desenvolvidas a partir do conceito de racialização. Pelo contrário, possivelmente tal crítica deva nos proporcionar um dos olhares mais claros a respeito das promessas feitas e não cumpridas da modernidade e do humanismo. Tais críticas da modernidade, segundo Gilroy, podem ser encontradas naquelas subjetividades de muitos

---

<sup>110</sup> GILROY, 2004, p. 89.

<sup>111</sup> GILROY, 2004, p. 91.

<sup>112</sup> GILROY, 2004, p. 97.

<sup>113</sup> GILROY, 2002, p. 93.

intelectuais negros do hemisfério ocidental. Essas pessoas têm sido formadas, nutridas e treinadas pelo Ocidente, no entanto, o seu sentido das promessas oferecidas pelas modernidade foi marcado 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. A posição característica de estar na, mas não ser completamente da, modernidade ocidental imprimiu um sabor amargo ao trabalho delas. (GILROY, 2004, p. 94)

A partir desse lugar, que exigia da existência uma *dupla consciência*, cujo trabalho cotidiano de tradução oferecia analogamente um papel atribuído ao intérprete, permitiu que esses intelectuais respondessem criativamente aos desafios da modernidade e da pós-modernidade. É exatamente desse lugar de enunciação que Gilroy (1993 [2002]) dá início às formulações de o *Atlântico negro*, cujo subtítulo “modernidade e dupla consciência” não deve passar despercebido na leitura da obra.

As reflexões de Frantz Fanon no Caribe, os trabalhos de C. L. R. James e Stuart Hall na Inglaterra, a obra de estudiosos mais intervencionista nos Estados Unidos, como bell hooks e Cornel West, além de acadêmicos mais ortodoxos como, Henry Louis Gates Jr., Houston A. Baker Jr., Anthony Appiah e Hazel Carby, todos esses pensadores têm, segundo Gilroy (2002, p. 41), oferecido projetos políticos críticos que apontam para convergências semelhantes (GILROY, 2002, p. 41). Esse lugar de fala, entretanto, não é excepcional a esses intelectuais como pode parecer a princípio. Gerações sucessivas de intelectuais negros, inclusive C. L. R. James, navegaram pelo Oceano Atlântico e reconheceram a importância desse posicionamento intercultural. As suas posições nas zonas de contato entre culturas e histórias proporcionaram a esses intelectuais lançar um tipo distinto de crítica e de política cultural. Tais formulações (e esse é o objetivo declarado do argumento geral do livro) ultrapassam as fronteiras bem guardadas da particularidade e do nacionalismo cultural negro, e, simultaneamente, realizam uma crítica decisiva à modernidade.

Para Gilroy, não só os trabalhos desses intelectuais negros, mas a sua experiência de trânsito e exílio (mesmo que temporário) através do Atlântico, oferecem novas possibilidades analíticas. Em oposição às abordagens nacionalistas e etnicamente absolutistas, Gilroy<sup>114</sup> assume, portanto, o Atlântico “como unidade de análise única e complexa” capaz de discutir o mundo moderno, a qual utiliza para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural. O autor argumenta que esse tropo, o *Atlântico negro*, tende a desafiar o modo

---

<sup>114</sup> GILROY, 2002, p. 57.

como as histórias culturais e políticas dos negros têm sido até agora concebidas. Sugere, assim, “que grande parte do precioso legado intelectual reivindicado por intelectuais afro-americanos como particular é, na realidade, apenas parcialmente sua propriedade étnica absoluta”<sup>115</sup>. A ideia de “Atlântico”, nesse sentido, “pode ser usada para demonstrar que existem outras formas de reivindicar esse legado que podem ser baseadas na estrutura da diáspora africana no hemisfério ocidental.”

Segundo Gilroy (2002, p. 58), a ideia de “Atlântico negro”, como um sistema cultural e político, tem se imposto para a historiografia e a história intelectual negra em função da matriz histórica que representa a escravidão como um momento especial. A escravidão desencadeou um padrão fractal de trocas e transformações políticas que o autor procurou teorizar e termos de criouliização e sincretismo. Tais conceito tiveram o objetivo de indicar como as culturas políticas negras têm sido significativamente renovadas não somente pelos povos do Caribe, mas, também, da Europa, da África e das Américas.

Nesse sentido, outro *tropo* importante para a análise inscrita sob o signo do Atlântico negro, especialmente para o modo como os processos culturais são tratados a partir dele, é o *Navio*, o trânsito e a viagem. Subir a bordo é evocar o sentido aventureiro dado ao conceito de “cultura” por James Clifford (1997) em sua influente obra *Travelling Cultures* [Culturas de Viagem]. O impacto que esta reconceituação extranacional, transcultural (desculpem-nos o pleonasma) de cultura ofereceu a Gilroy deu-lhe a possibilidade de não só redimensionar a escala do Atlântico negro, mas, também, contribuiu para fundamentar uma das suas mais importantes propriedades, a saber, o seu caráter rizomático. (O conceito de “rizoma” também desempenha um importante papel na conceituação de diáspora africana do autor; trataremos dessa dimensão em breve.) Na época recente da história política e a cultura negra, isso significa reavaliar a importância da multiplicidade das trocas que têm correlacionado fenômenos como, por exemplo, o garveysmo, o pan-africanismo, o poder negro, a luta pelos direitos civis e a revolução haitiana. Ou seja, a conformação de um sistema rizomático transnacional, translocal e, acima de tudo, transcultural entre os povos negros do Atlântico. Não há mais centro e periferia, ou fronteiras que delimitam origem. Supõe-se que exista o rizoma, trocas laterais, linhas de intensidade e força, linhas de fuga e o abordo da raiz centrada.

Ao mesmo tempo, Gilroy evoca o conceito de *culturas de viagem*, de Clifford, para qualificar e descrever a condição irresoluta e intercultural de intelectuais negros que viajaram

---

<sup>115</sup> GILROY, 2002, p. 57.



pelo Atlântico. O sociólogo, desse modo, explora primeiro a vida do literato Richard Wright no exílio, “que foi descrita como uma traição de sua autenticidade e como um processo de sedução pelas tradições filosóficas supostamente fora de sua estreita extensão étnica”<sup>116</sup>. Posteriormente, examina também as viagens e as experiências transnacionais da vida nômade de W. E. B. Du Bois. É, argumenta o autor, aqui que se levanta de forma mais aguda possível uma problemática comum sobre a vida dessas personalidades que começam como afro-americanos e/ou caribenhos e, depois, são transformados em alguma outra coisa que não pode ser colocada nos rótulos estabelecidos por noções fixas de nacionalidade e identidade nacional. O cerne da questão é que a experiência no exílio, seja forçada ou escolhida, seja permanente ou temporária, suscitou nesses intelectuais (ao longo do livro o autor arrolou muito outros) o “desejo de escapar dos laços limitantes da etnia, da identidade nacional e, às vezes, da própria “raça”. A viagem, o exílio, ou, melhor dizendo, a dispersão modificou a “relação com a terra natal e a sua base etno-política foram absolutamente transformadas”<sup>117</sup>.

“A especificidade da formação política e cultural moderna que pretendo chamar de Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por esse desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional”<sup>118</sup>. O interesse, portanto, que motiva a formulação do *Atlântico negro* é o reenquadramento da organização política e da crítica cultural negra. Como um povo no mundo ocidental moderno, os negros, segundo Gilroy (2002, p. 83), têm experimentado ao longo da história recente uma condição peculiar de estar, ao mesmo tempo, dentro e fora da modernidade. Essa história, que envolve processos de organização política de natureza explicitamente transnacional, segundo Gilroy, suscita a seguinte questão: “Afinal de contas, a quê estão se opondo os movimentos de escravos e seus descendentes: à escravidão? ao capitalismo? à industrialização forçada? ao terror racial? ou ao etnocentrismo e ao solipsismo europeu que esses processos ajudaram a produzir?”<sup>119</sup>

Novamente, aqui, Gilroy recorre à noção de *dupla consciência* de Du Bois (1999[1903]), decorrente da condição de ser, ao mesmo tempo, interno e externo ao Ocidente, que os negros experimentam para salientar que eles também foram profundamente afetados pelos marcos políticos normativos da modernidade. Em outras palavras, a herança intelectual da modernidade euroamericana determinou e ainda tem afetado decisivamente a forma pela qual a nacionalidade é compreendida no interior do discurso político negro. “Em particular

---

<sup>116</sup> GILROY, 2002, p. 64.

<sup>117</sup> GILROY, 2002, p. 65.

<sup>118</sup> GILROY, 2002, p. 65.

<sup>119</sup> GILROY, 2002, p. 83.

esse legado condiciona a aspiração de adquirir uma identidade ‘enraizada’ supostamente autêntica, nativa e estável”<sup>120</sup>.

A crítica do autor incide sobre os signos e as linguagens nacionalistas que acompanham as formulações da perspectiva afrocêntrica, especialmente sobre o que é ou o que deveria ser a política e a cultura política negra (identidade e cultura). 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 <sup>121</sup>. Mais particularmente, esse legado tem provocado um intenso investimento de energias para o estabelecimento de uma identidade fixa e substantiva. Esta identidade invariavelmente é, por sua vez, a premissa de um eu racial [*racial self*]” pensante, socializado e unificado com outras almas aparentadas”<sup>122</sup>. 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.

Essa visão da identidade, da política e da cultura, denominada pelo autor de *essencialista ontológica*, tende a abordar os negros como um “grupo nacional ou protonacional, com a sua própria cultura hermeticamente enclausurada”<sup>123</sup>. Tal mistificação que desempenharia um importante papel, nem sempre explicitado, de evocar a ideia de “povo” e/ou de “nação” como meio de silenciar a dissensão e censurar o debate político quando são expostas as incoerências do discurso africológico”<sup>124</sup>. Esses apelos à pureza estão, segundo o autor, ancorados em geral na reivindicação da *tradição* (grifo nosso) como continuidade histórica, “conversões subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais, que fazem parecer plausível a noção de uma cultura negra distinta e autoconsciente”<sup>125</sup>. Essa ideia de tradição, em última análise, tende a contribuir para um gesto retórico de reafirmação etnocêntrica. Paradoxalmente, argumenta Gilroy<sup>126</sup>, o principal lugar da reprodução dessa reafirmação surge quando os negros são levados a esquecer a experiência escrava, em detrimento da grandeza da história africana, colocando no centro do pensamento uma noção mística e inexoravelmente positiva da África. A perspectiva

---

<sup>120</sup> GILROY, 2002, p. 84.

<sup>121</sup> GILROY, 2002, p. 84.

<sup>122</sup> GILROY, 2002, p. 84.

<sup>123</sup> GILROY, 2002, p. 88.

<sup>124</sup> GILROY, 2002, p. 88.

<sup>125</sup> GILROY, 2002, p. 353.

<sup>126</sup> GILROY, 2002, p. 355.

afrocêntrica, nesses termos, parece se basear em uma perspectiva linear de tempo e do avanço africano, que é apenas interrompido pela escravidão e pelo colonialismo. O resultado desse modo de evocar a tradição é apenas uma inversão dos sinais, a lógica raciológica e nacionalista, entretanto, permanece imaculada.

Em oposição a esse modelo de identidade e cultura encerrado sob as fronteiras da raça e da nação cada vez mais proeminente na política negra, Gilroy propõe outro modelo de historicidade, temporalidade, memória, narratividade e identidade cultural, intitulado “diáspora africana”. O conceito de “diáspora africana” enfoca a relação distintiva de endividamento antagônico que as contraculturas políticas negras estabeleceram na modernidade<sup>127</sup>. Em outras palavras, Gilroy, reposiciona os povos negros na modernidade por meio da condição dual e cindida (intercultural) que atravessa a sua experiência coletiva, ao mesmo tempo em que concentra a sua análise na relação ambivalente e nas repostas que esses sujeitos e grupos ofereceram aos padrões turbulento da vida moderna.

Gilroy, nesse sentido, volta-se não apenas para as figuras dos importantes intelectuais negros que contribuíram para a elaboração dessas respostas, mas, também, para o vernáculo negro que os circunda, para salientar que a concepção de modernidade que daí emergem está fundada na ruptura catastrófica da *Middle Passage*. As aspirações contraculturais rumo à liberdade, à cidadania e à autonomia, que se desenvolveram entre os escravos e os seus decentes, estão fortemente marcadas pela escravidão. Essas “temporalidade e história são publicamente demarcadas em maneira ritualizadas, que constituem comunidades de sentimento e interpretação<sup>128</sup>”.

Tais comunidades interpretativas atravessadas pela ruptura da escravidão oferecem, segundo Gilroy, uma redefinição da *tradição*, que exige uma mudança de entendimento da modernidade. Para o autor, é muito importante que “a escravidão racial moderna seja identificada como um repositório no qual a consciência da cultura tradicional possa ser derivada em formas ainda mais potentes ou vista alternativamente como sede do apagamento mais abrangente da tradição pré-moderna”<sup>129</sup>. A ruptura causada pela escravidão é, nesse sentido, articulada por meio de uma poética da cesura a partir da qual qualquer reivindicação de linearidade entre passado e presente (tradição), tão caras dentro das culturas negras, torna-se insustentável. A diáspora, para o autor, funciona como um conceito que dissemina a

---

<sup>127</sup> GILROY, 2002, p. 359.

<sup>128</sup> GILROY, 2002, p. 369.

<sup>129</sup> GILROY, 2002, p. 369.

temporalidade linear da política negra moderna, “que reforça a obrigação de que espaço e tempo devam ser considerados em relação, na sua inter-relação com o ser racializado”<sup>130</sup>.

O modo pelo qual Gilroy conceitua e trabalha com a diáspora africana desfere, assim, uma severa crítica sobre a visão *essencialista ontológica* de identidade e cultura negra, bem como sobre os signos nacionalistas que ela carrega consigo. A crítica diaspórica não se resume, nesse sentido, ao discurso político negro, mas, de modo geral, como observamos no texto *Against race: imagining political culture beyond the color line*, a estética política moderna como um todo, a qual é, necessariamente, organizada segundo a estrutura do Estado-Nação.

A poética da cesura, tão valiosa ao signo da escravidão, tem também uma forte influência sobre a compreensão acerca da natureza da produção cultural das comunidades interpretativas do Atlântico negro. A interdição causada pela escravidão exigiu que esses povos inventassem continuamente o seu lugar no mundo, ao mesmo tempo em que funcionou como uma estrutura de sentimentos por meio da qual eles traduziam a sua experiência. Aqui, Gilroy desloca-se da poética da cesura para a poética da relação, implicitamente elucidando o seu diálogo com Fanon e Glissant, para descrever “as diferentes práticas, cognitivas, habituais e performativas necessárias para manter e renovar as identidades” (GILROY, 2004, p. 370). Essas identidades são, portanto, essencialmente impuras, produzidas por meio do rizoma cultural e político que caracteriza o *Atlântico negro*. As formulações de Gilroy não negam a identidade, o rizoma continua sendo um tipo de raiz (raizidade) e a teorização das similitudes e das diferenças entre as comunidades negras do Atlântico continua a ser uma tarefa obrigatória para a política cultural negra. Entretanto, tais teorizações não podem ser mais apreendidas por meio de uma lógica maniqueísta e binária.

A ideia da diáspora oferece uma alternativa imediata à disciplina severa do parentesco primordial e do pertencimento enraizado. Ela rejeita a noção popular de nações naturais espontaneamente dotadas de uma consciência de si próprias, compostas meticulosamente por famílias uniformes; ou seja, aqueles conjuntos intercambiáveis de corpos ordenados que expressam e reproduzem culturas distintas em absoluto, assim como pares heterossexuais formados com perfeição. Como uma alternativa à metafísica da raça, da nação e da cultura delimitada e codificada no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. (GILROY, 2004, p. 151)

---

<sup>130</sup> GILROY, 2002, p. 369.

## PARTE II - NEAB-UFSCAR E W. E. B. DU BOIS RESEARCH INSTITUTE: NOTAS SOBRE REPRESENTAÇÃO, IDENTIDADE E (DISSEMI)NAÇÃO

Sim, como se vê, fazendo-se apelo à humanidade, ao sentimento de dignidade, ao amor, à caridade, seria fácil provar ou forçar a admissão de que o negro é igual ao branco. Mas nosso objetivo é outro. O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial (Frantz Fanon – *Pele Negra marscaras Brancas*)

É isso: não pode haver "fim" para o desejo de liberdade política, porque isso significaria o fim da transformação e da redistribuição históricas. E não pode haver fechamento para especulações teóricas sobre o significado da liberdade, porque isso exigiria a morte da aspiração política e o apagamento da imaginação conceitual.<sup>131</sup> (Homi Bhabha – Foreword – *White Mythologies: Writing History and the West*; trad. minha) [Prefácio – *Mitologias Brancas: Escrevendo História e o Ocidente*]

Epistemes não existem à parte das sociedades e sua transformação. Fornecem às sociedades as categorias fundadoras, os esquemas classificatórios da semelhança e da diferença, os processos mitopoéticos da nomeação original, a linguagem e a variedade de discursos através dos quais os aspectos da vida cotidiana são disponibilizados de maneira ordenada e significativa. Ou seja, os epistemes não apenas fornecem a "ordem das coisas" subjacente, mas também a ordem do conhecimento (ciências, disciplinas, discursos) através da qual conhecemos e interpretamos objetos. É tarefa dos estudiosos preservar a episteme e sua ordem de conhecimento usando-a e incentivando seus alunos a pensar e escrever nela. Nesse papel, os estudiosos se tornam o que Wynter gosta de referir como os gramáticos da ordem do conhecimento. Em suma, as ordens estabelecidas pelos epistemes se estendem à organização social do conhecimento e, portanto, ao enquadramento e legitimação da vida social. Consequentemente, quando as epistemes mudam seus efeitos são de longo alcance, transformando dramaticamente esses processos simbólicos e os argumentos sobre os quais a ordem social reside<sup>132</sup>. (Paget Henry -*Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*) [Razão Calian: Introduzindo a Filosofia Afro-Caribenha].

A despeito da displicência dos especialistas das ciências do espírito do mundo moderno, indiferentes, muitas vezes deliberadamente ignorantes, os quais nem sempre perceberam o significado das contraculturas modernas negras, é saliente o fato de que o Negro está no centro de um profundo debate epistemológico. Escondidas, formadas em meio

---

<sup>131</sup> "It is this: there can be no 'end' to the desire for political freedom because that would mean the end of historical transformation and redistribution. And there can be no closure to theoretical speculations on the meaning of freedom because that would demand the death of political aspiration and the erasure of the conceptual imagination"

<sup>132</sup> "Epistemes do not exist apart from societies and their transformation. They provide societies with the founding categories, the classificatory schemes of sameness and difference, the mythopoetic processes of original naming, the language, and the variety of discourses through which the aspects of everyday life are made available in an ordered and meaningful way. That is, epistemes not only provide the underlying "order of things," but also the order of knowledge (sciences, disciplines, discourses) through which we know and interpret objects. It is the job of scholars to preserve the episteme and its order of knowledge by using it and encouraging their students to think and write within it. In this role scholars become what Wynter likes to refer to as the grammarians of the order of knowledge. In short, the orders established by epistemes extend into the social organization of knowledge and thus to the framing and legitimating of social life. Consequently when epistemes change their effects are far-reaching—changing dramatically these symbolic processes and legitimating arguments upon which the social order rests"

a longas e brutais experiências de subordinação racializada através da escravidão e do colonialismo, hoje, tais culturas, exigem que se reconheçam, como diria Fanon (2008, p.181), sua atividade negadora. Cada vez mais, historiadores, sociólogos, antropólogos e teóricos da política são requisitados a ceder um renovado olhar e uma indispensável atenção as políticas culturais negras e as alternativas que produziu, tanto dentro quanto fora (além) da estética política moderna.

Essas culturas vernaculares, por meio de um circuito de trocas translocais, transnacionais e transculturais, construíram uma rica cultura política transnacional. Esse transnacionalismo negro, com 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 e democracia. Por outro lado, é nas subjetividades dos intelectuais negros onde 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, o seu sentido das promessas oferecidas pela modernidade foi marcado 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, p. 94).

É partir desse lugar da *diferença*, que exige da existência uma *dupla consciência*, de estar na, mas não pertencer completamente a modernidade. Lugar onde o trabalho cotidiano de tradução oferece analogamente um papel atribuído ao intérprete, permitindo a esses intelectuais responder criativamente aos desafios da colonialidade e da modernidade, que gostaríamos de, enfim, abordar, de modo *construtivista*, as produções dos intelectuais (notadamente dos seus coordenadores) de dois particulares centros de estudos sobre a presença africana no novo mundo: *Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos (Neab-UFSCar)* e *W. E. B. Du Bois Research Institute da Harvard University*.

Explico, ou, melhor dizendo, retomo as linhas introdutórias dessa tese. O longo caminho cronológico que percorremos para a construção da historiografia do conceito de diáspora africana, foi imbuído do interesse de oferecer uma narrativa sucessiva do seu desenvolvimento. Num primeiro plano, um dos principais resultados desse mapeamento foi o estabelecimento de uma sistematização possível acerca da história do conceito, sua emergência, popularização, consolidação e diversificação. Tal sistematização, como toda classificação, é um procedimento sempre precário e insatisfatório, todavia, a despeito dos

limites com os quais nos deparamos, o mapeamento que elaboramos nos proporcionou realizar, simultaneamente, três importantes movimentos analíticos. O primeiro, foi o de cartografar os diferentes modelos de diáspora africana e as suas condições emergência. O segundo, nos proporcionou delimitar as fronteiras entre as perspectivas teórico-metodológicas que distinguem cada um desses modelos. E por fim, mas não menos importante, também nos possibilitou analisar o modo como deslocamentos históricos e paradigmáticos na teoria social, especialmente aqueles preocupados em pensar as diferenças humanas – “raça” e cultura - influenciaram a conformação do conceito de diáspora africana.

A relação entre os modelos de diáspora africana que apresentamos é muito mais marcada por deslocamentos e continuidades do que pela classificação hermética que expomos. Entretanto, as fronteiras teórico-metodológicas que distinguem cada modelo estão dispostas ao longo de diferenças irreduzíveis acerca da concepção e natureza da identidade cultural negra. A implicação fundamental dessa diferença (identidade cultural) para a nossa pesquisa foi nos oferecer um quadro não só dos usos e/ou evocações do conceito de diáspora africana. Mas, também nos permitiu uma compreensão mais ampla do modo cada perspectiva trabalha com conceito. Essa compreensão, nos parece ser um dos mais importantes resultados dessa primeira etapa, pois tornou inteligível e acentuou a necessária correlação entre identidade cultural negra, projeções teóricas, agenda política e os discursos associados a cada modelo de diáspora africana. Ou, em outras palavras, constituímos, uma não menos inadequada e insatisfatória, crítica (análise) da política cultural negra transnacional.

Nesse sentido, apoiado nas sínteses acima delimitadas, em especial nas relações de deslocamento e continuidade entre os modelos de diáspora africana, me disponho a constituir essa unidade da tese como uma *singularidade*, o agenciamento de uma *unidade de multiplicidades*. A minha pretensão, nesse termos, não é produzir uma totalização. Ao transitar por diferentes instituições, campos disciplinares, tradições de pensamento e, sobretudo, pela produção de intelectuais específicos, tomei em consideração que o múltiplo faz parte dessa pesquisa. Toda essa multiplicidade, quase sempre dissonante entre si, constituiu problemáticas que são coextensivas umas as outras. Denominadas ao longo do texto de *linhas de intensidade* (assim, solicito, leitor, que atribua uma ligeira maior atenção quando deparar-se com essa locução ao longo do texto) tais problemáticas coextensivas compõe, quero argumentar/agenciar, um corpo, no entanto, sem órgãos (DELEUZE e GUATTARI, 2014b[1980]).

Menos que um conceito, esse corpo sem órgãos, *constrói-se*, não por qualquer ordem interna, mas, por meio de conjunto de prática críticas nem sempre, sendo um pouco efemista,

harmônicas. Por tais razões e na medida em que a produção dos coordenares dos respectivo núcleo e departamento expressam, justamente, essas diferentes de práticas críticas, que optamos por uma posição construtivista com o propósito de agenciar, mesmo que provisoriamente para os fins de uma tese, uma singularidade (uma unidade de multiplicidades). Espero com esse procedimento não privilegiar um idioma ou uma linguagem pertinente ao fazer da política cultural negra em detrimento de outra. O que não significar dizer que não falo a partir de um lugar específico, mas, por ora, trata-se de tornar os horizontes dessas distintas políticas culturais negras mais inteligíveis.



#### Capítulo 4. Neab-UFSCar: da desigualdade a diferença

No interior da cultura política negra, seja no Brasil e/ou em todo o conjunto da presença dos povos de origem africana do Novo Mundo, a Educação tem ocupado um lugar de destaque nas pautas políticas dessas comunidades. Fundado em 1991 por iniciativa de professores, estudantes, servidores e de militantes do Movimento Negro da cidade de São Carlos/SP, o Neab-UFSCar expressa, de modo exemplar, essa importância. Desde sua criação, o Neab-UFSCar tem desenvolvido atividades de pesquisa, ensino e extensão. Seus objetivos anunciados compreendem:

“Os objetivos do NEAB/UFSCar são: realizar estudos cujos resultados possam ser aplicados na formulação e execução de políticas públicas de promoção da equidade racial; estudar e divulgar a realidade dos descendentes de africanos na sociedade brasileira; analisar as relações inter-pessoais, culturais, sociais, econômicas mantidas pelos descendentes de africanos com outros grupos étnico-culturais com que convivem, com vistas a criar mecanismos de combate ao racismo e às discriminações; registrar a memória social afro-brasileira; promover a formação de professores, agentes comunitários e outros educadores, para que promovam atitudes de respeito às culturas dos grupos de diferentes etnias e classes sociais presentes na escola, bem como organizem programas e materiais de ensino que visem ao diálogo entre estas culturas e que a escola tem por meta transmitir<sup>133</sup>.”(indicar nome do documento)

Há também entre as linhas dos seus objetivos anunciados uma tensão, ou melhor dizendo, um movimento epistemológico que, escondido, tem sido responsável por, entre as inúmeras contribuições do Neab, atribuir um radical estatuto não só político, mas também teórico radical à *educação das relações étnico-raciais*. Esse movimento, que dá nome a esse capítulo e também qualifica nossa hipótese/argumento reside na disputa da diferença sublinhada pela categoria negro. Tal disputa, que ganha uma forma específica, a princípio, limitada apenas às produções dos seus coordenadores a partir da última década do século XX, mais recentemente, passou, no entanto, a ocupar um lugar de destaque no amplo debate sobre a presença dos povos de origem africana na sociedade brasileira.

O Negro, foi, historicamente, o objeto por excelência sobre o qual a nossa teoria social foi fundada. E, apesar de sido o lastro sobre o qual Florestan Fernandes (2008a, 2008b) institucionalizou a sociologia, por meio do qual a ciência da cultura, segundo Scott (2017[1991]) exercitou as linguagens autorizadas para a representação da alteridade que lhe são tão caras; e sobre o qual os pioneiros da escola nova performaram a sua escolarização

---

<sup>133</sup> Cf. [http://www.neab.ufscar.br/?page\\_id=85](http://www.neab.ufscar.br/?page_id=85). Acesso em: 23 mar. 2019.

única, professores/intelectuais negros sempre foram, com raras exceções, uma parcela diminuta no interior da academia brasileira. Nos últimos vinte anos, entretanto, esse cenário vem mudando e possivelmente estejamos observando a primeira geração intelectuais negros com uma presença sistemática nas instituições de ensino superior do Brasil.

Pode-se argumentar que não há garantias. A presença de intelectuais negros em departamentos e programas de pós-graduação de áreas das ciências humanas como, por exemplo, sociologia, antropologia e educação, não necessariamente significará um empreendimento ético e moral contra o racismo e/ou a emergência de novas metodologias capazes de rejeitá-lo. Ou, como o sociólogo<sup>134</sup> St. Clare Drake veio a afirmar<sup>135</sup>, no final dos anos 1970 (ao analisar a institucionalização cada vez maior dos *black studies* não só nos HBCU's, mas também nas universidades brancas e de elite dos EUA), que o movimento de estudantes e intelectuais negros havia arrefecido, afastando-se da luta social para o ajustamento ao sistema educacional existente (DRAKE, 1979, p. 9). Cooptados, acentuando sua crítica, tais movimentos passaram a contribuir para o, segundo ele, o engodo da universidade multiétnica, lugar onde as expressões do diverso seriam permitidas, todavia, apenas dentro de um quadro normativo que, ao fim e ao cabo, resultaria em uma desradicalização e despolitização do movimento estudantil e dos *black studies*<sup>136</sup>.

Se a afirmação de Drake nos parece ao menos plausível e, coincidentemente, atual para refletirmos sobre a crítica da política da identidade do mundo contemporâneo. Àquilo que transcorreu em função da presença dos *black studies* e intelectuais negros nas últimas décadas, ao menos desde os anos 1980, no mundo profissional acadêmico de três grandes diásporas africanas atlânticas (EUA, Caribe, Inglaterra), foi juntamente o contrário. Os *black studies* não transformaram completamente as instituições de ensino superior; entretanto é razoável dizer que os mesmos foram os responsáveis por estabelecer, devemos reconhecer, uma renovada arena para a expressão de novos valores dentro do sistema universitário. A emergência da filosofia afro-caribenha (HENRY, 2000), o existencialismo negro (GORDON,

---

<sup>134</sup> St. Clare Drake esteve entre os mais importantes intelectuais afro-americanos do final dos 1960 nos Estados Unidos. Seu trabalho foi dedicado a relatar o que depois ficou conhecido com a luta pelos direitos civis, analisando, particularmente, a ação do movimento estudantil negro. Drake foi o responsável por corrigir, junto com Horace R. Cayton Jr., o texto *Black Metropolis: a study of Negro life in a Northern City*. Vale lembrar, como abordamos em capítulos anteriores, *Black Metropolis* foi primeiro trabalho a usar o termo diáspora para descrever a grande migração de milhares de negros do sul dos Estados Unidos para cidade do Norte (Detroit, Chicago) na esperança de melhores condições de vida, de trabalho e, sobremaneira, para fugir da violência racial e da segregação.

<sup>135</sup> Retomando o argumento já apresentado em capítulos anteriores.

<sup>136</sup> DRAKE, 1979, p. 9.

1995, 2000) e, em certo sentido, a perspectiva pós-colonial (HALL, 2013), são exemplos de tradições de pensamento resultado das possibilidades proporcionadas por essas mudanças.

Não podemos, nesse sentido, anunciar seguramente que estamos observando o processo de constituição dos *black studies* em nosso contexto. Ou, mesmo, se essa nos é uma denominação válida para qualificar a proliferação dos estudos sistemáticos sobre a presença de povos e culturas de origem africana protagonizados por intelectuais negros em nosso contingente processo histórico-cultural. Porém, esse também nos parece ser o caso do Brasil. Denominações e nomeações como *black studies* são sempre convenções e fechamentos semânticos (discursivos), frutos de processos histórico-culturais e políticos particulares. E, apesar de reconhecermos o caráter transnacional da cultura política negra, ao classificarmos o recente processo de institucionalização de estudos sobre a presença africana no Brasil como *black studies*, vale lembrar, estamos sendo convidados implicitamente a aderir a determinadas tradições de pensamento político-cultural negras, especialmente acadêmicas anglo-saxãs. Há diferenças substantivas e semelhanças salientes entre os contextos, as quais devemos analisar com o devido cuidado no final dessa tese. É inegável, entretanto, que a ação do Neab-UFSCar, de seus coordenadores e alunos, tem sido no sentido da aquisição da cidadania negada pela escravidão, contra as narrativas de apagamento escamoteadas pela ideia de Nação. Pondo-se a favor da constituição de um espaço de autonomia no meio (e além) das relações políticas formais que caracterizam o Estado moderno e investindo na elaboração de críticas a determinados marcos teórico-normativos fundamentais para a produção de conhecimento sobre o negro no Brasil. Movimentos que também atravessaram a experiência coletiva e a constituição dos *black studies* nos EUA e a reflexão dos pesquisadores de origem africana e caribenha na Inglaterra, bem como os próprios intelectuais caribenhos.

Muito da trajetória do Neab-UFSCar, se não confunde-se, caminha em paralelo com o trânsito e o caminho trilhado por uma de suas fundadoras, a professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. Em meio a um conjunto de clivagens, a professora Petronilha movimentou-se como indivíduo, mulher negra, pesquisadora, militante do movimento social, sujeito histórico, e foi a grande responsável por constituir, junto com o Professor Valter R. Silvério, Professor Álvaro Rizzoli e a Professora Lucia Maria de Assunção Barbosa o ambiente institucional para o Neab-UFSCar empreender o seu trabalho, a princípio, organizado entre dois campos de estudos: o da *educação para relações étnico-raciais* e o da (leia-o sob rasura<sup>137</sup>) *sociologia das relações raciais*. Porém, se quisermos compreender

---

<sup>137</sup> Diferentes daquelas formas de críticas que buscam superar conceitos inadequados, substituindo-os por conceitos ‘mais verdadeiros’ ou que aspiraram a produção de um conhecimento mais positivo, a perspectiva pós-

adequadamente a natureza desses deslocamentos que estamos aventando, temos que avançar no tempo, com o perigo de sermos anacrônicos (embora do ponto de vista genealógico apontar fins e começos seja um contrassenso teórico) para o pensamento e o trabalho empreendido pela atual coordenadora do Neab, professora Tatiane Cosentino Rodrigues.

As razões para esse avanço são três e é importante que nós as digamos. A primeira, consiste na trajetória acadêmica da professora Tatiane, especificamente de seu processo de formação, entre 1999 e 2011, transcorrido durante um importante momento de mudança institucional, acompanhado de um regular e satisfatório financiamento de agências de fomento a pesquisa, tanto governamentais (CAPES, FAPESP, UNESCO) quanto privadas (FORD FOUNDATION). Tal intersecção incentivou vários excepcionais jovens intelectuais negros, dentre os quais a Professora Tatiane, seguirem carreira acadêmica. A segunda razão, intimamente associada à primeira, é que tais contínuos financiamentos possibilitaram uma maior liberdade tanto nas agendas de pesquisa quanto nas posições teórico-metodológicas que vieram a orientar os trabalhos desses pesquisadores. As consequências dessa maior autonomia tem sido também a emergência de críticas desestabilizadoras a um conjunto de importantes pressupostos teóricos e epistemológicos de específicas tradições disciplinares (no caso do Neab, particularmente, sociologia e educação). É, sugerimos, esse deslocamento que podemos observar no pensamento da educadora.

Por fim, mas, não menos importante, a trajetória da Professora Rodrigues costura fundamentais relações disciplinares essenciais à história, institucionalização e transnacionalização do Neab-UFSCar. Graduada em Pedagogia pelo Departamento de Educação da UFSCar, a Professora Tatiane, tornou-se mestra em Sociologia, sob a orientação, do Professor Silvério, e Doutora em Educação, orientada pela Professora Anete Abramowicz<sup>138</sup>. Nesse último momento a Professora Tatiane também veio a trabalhar de

---

estruturalista coloca alguns conceitos-chave ‘sob rasura’. O sinal de ‘rasura’ (X) indica que eles não servem mais — não são mais ‘bons para pensar’ — em sua forma original, não-reconstituída. Mas, uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a pensar com eles — embora em suas formas destotalizadas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados. As duas linhas cruzadas (X) que sinalizam que eles estão cancelados permitem, de forma paradoxal, que eles continuem a ser lidos” (HALL, 2014 [1996]).

<sup>138</sup> Anete Abramowicz foi Professora do Departamento Metodologia de Ensino da Faculdade de Educação da UFSCar, entre os anos de 1997 a 2018. Atualmente é Professora Titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1979), mestrado em Educação: História, Política, Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992) e doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1998). Em 2010 concluiu um estágio de pós-doutoramento de 13 meses no CERLIS (Centre de Recherche Sur Les Liens Sociaux) na Universidade Paris Descartes em Paris na área da Sociologia da Infância. A professora Anete, embora não tenha se tornado coordenadora no Neab enquanto esteve na UFSCar, teve uma significativa participação no conjunto das atividades desempenhadas pelo Neab. Sobre tudo, a partir do anos 2000 a teórica da educação não só orientaria

modo sistemático com a Professora Petronilha, inclusive, realizando um estágio de pesquisa no exterior (sanduíche) na George State University, sob a supervisão de Professora Joyce E. King, representante, como veremos, do mais duradouro vínculo transnacional do Neab-UFSCar.

Não publicada<sup>139</sup>, é na dissertação de Rodrigues para aquisição do título de Mestre em Sociologia, no ano de 2005, intitulada *Movimento negro no cenário brasileiro: embates e contribuições à política educacional nas décadas de 1980 e 1990*. O argumento central do texto da educadora consiste na construção de uma profunda e rica narrativa sobre os debates protagonizados por diversas associações negras, dentre elas o Movimento Negro Unificado, que, a partir do último quarto século XX, empreenderam uma reflexão sistemática (SILVA e BARBOSA, 1997; RODRIGUES, 2011) sobre o papel da Escola no projeto *nation-building*. Tais movimento vieram tornar clara a relação entre o racismo e as permanentes disparidades entre negros e brancos na educação. Mas, não só; trazerem consigo, de um lado, a denúncia da “escola como instituição que discrimina principalmente os alunos negros e perpetua o racismo, veiculando valores preconceituosos nos livros didáticos e na abordagem errônea e omissa da história oficial por não contemplar a luta e a resistência negra” (RODRIGUES, 2005, p. 88). De outro, estabeleceram uma reflexão que possibilitou, continua a educadora apoiada no trabalho de Nilma Lino Gomes, problematizações que assentar-se-iam, sobremaneira, na crítica do “discurso e da prática homogeneizadora que despreza as singularidade e pluralidades entre diferentes sujeitos do cotidiano escolar” (GOMES, 1997, p. 23).

Há na dissertação da Professora Tatiane, no entanto, outras duas importantes teses. A primeira diz respeito à consolidação dessa produção intelectual negra acerca da relação entre raça e educação nos anos 1980 e 1990. Essa reflexão ganharia forma substantiva na agenda empreendida em torno da *identidade racial*, locus, via de ação por meio da qual os movimentos sociais negros exigiram reconhecimento, igualdade, cidadania em meio à elaboração do marco normativo representado pela Constituição Federal de 1988 (CF/1988). A segunda tese, intimamente associada à primeira, sugere que à revelia da displicência, intencional ou não, dos teóricos da política e dos movimentos sociais, os movimentos sociais negros, ou, como vêm sendo chamados recentemente, o *associativismo negro* (MEDEIROS,

---

inúmeros estudantes do curso de pedagogia também participantes do Neab, como também ofereceria importantes recursos teórico-metodológicos para as reflexões em torno da concepções de infância e criança negra em meio as práticas e perspectivas pedagógicas as seriam suma importância para o esforço de implementação da Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004). Voltaremos as contribuições da professora Anete no momento oportuno

<sup>139</sup> Arquivada na Biblioteca Comunitária (BCo) da UFSCar.

2013), constituíram uma rica cultura política fundamental para a redemocratização, incontornável se quisermos compreender nosso marco normativo (CF/1988).

Essa reflexão que emerge no texto da educadora foi, não obstante, levada mais adiante por meio do trabalho do discente integrante do Neab-UFSCar, no período de 2013-2015, Luiz Fernando Costa de Andrade, nomeado *Movimento Negro e Cultura Política no Brasil (1978-1988): o caso de São Paulo*. De acordo com Andrade, o associativismo negro tem causado reações profundas na sociedade brasileira. Herdeiro de ideias que efervesceram em décadas anteriores<sup>140</sup>, momento de notáveis movimentações sociais do mundo negro-atlântico e da África, tanto no campo da política quanto no da *cultura e do conhecimento* (grifo nosso). Tais movimentos atuam, desde então, junto a outros grupos subalternos, no questionamento de certos paradigmas político-culturais e ético-morais modernos. Entre outras oportunidades, esse processo ofereceu a possibilidade ao movimento negro contemporâneo, afirma Andrade (2015, p. 11), de (re)pensar sistematicamente sua *identidade* (e a legitimidade desta), bem como suas estratégias políticas, culturais e ideológicas, inclusive de base legal

Lamentavelmente, não podemos aqui desenvolver todo o argumento do autor e suas valiosas nuances. No entanto, o que nos parece incontornável, portanto necessário dizer, é que aquilo que Andrade veio a qualificar como *cultura política* do movimento negro, após densa revisão da literatura especializada e pesquisa etnográfica junto ao Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU), não se resume apenas ao trato da cultura negro-brasileira, afrodescendente ou afro-brasileira como um repertório de construção simbólica e política organizativa. Esse associativismo negro, figuraria entre os mais importantes movimentos sociais responsáveis para a constituição do marco democrático da CF/1988. As garantias de proteção aos remanescentes quilombolas e aos assentamentos constituídos a princípio por sujeitos e grupos que fugiram do regime escravocrata que durou no Brasil até 1888, são um fundamental exemplo da ação do associativismo negro. Essa cultura política do movimento negro teria sido a protagonista e, eventualmente, também a pioneira, no Brasil, das mais agudas e vigorosas críticas às contradições da modernização desejada em nosso contexto (ANDRADE, 2015, p. 184). “Cultura negra, em sentido amplo, foi aquilo também pelo que o movimento lutou, sobretudo contemporaneamente, uma vez que cada vez mais se percebe a necessidade de proclamar a especificidade cultural negra em seus valores éticos, estéticos e políticos” (ANDRADE, 2015, p. 185).

---

<sup>140</sup> Ver: DOMINGUES, P. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo [online], v. 12, n. 23, 2007, p.100-122.

Inúmeras pesquisas já argumentaram sobre a importância da cultura negra para o associativismo negro. Muitos dos estudos frequentemente realizados até o final da década de 1980 abordavam elementos tais como o Candomblé, como sobrevivências culturais, formas de resistência negra. O uso do termo “sobrevivências religiosas” esteve presente, por exemplo, no texto convocatório do I Congresso Negro Brasileiro, subscrito por Guerreiro Ramos, Edison Carneiro e Abdias do Nascimento em maio de 1949 (MOURA, 1983, p. 153-155). Ou, mesmo, nas recomendações de Maria de Lourdes Siqueira, publicadas no *Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado*, em 1989, acerca da força de resistência do candomblé que, segundo essa intelectual e militante, “guarda e mantém o núcleo de identidade do negro na Bahia” (*Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado*, 1989, n. 16, p. 9, apud HOFBAUER, 2006, p. 397).

Porém, nos parece que Andrade (2015) e Rodrigues (2011) estão chamando a atenção para outro lugar e pondo-se a favor de outra coisa. É como se estivéssemos nos deslocando de um momento reativo, de denúncia da existência e da persistência de práticas discriminatórias e racistas, que viera a exigir medidas concretas dos poderes públicos para coibi-las (SILVÉRIO, 2003, p. 57-58), para um novo momento, propositivo. Nesse novo momento, conforme o argumento de Andrade (2015) anuncia, é cada vez mais claro que, não só é imprescindível falar da importância/presença dos povos e tradições de origem africana para a formação da Nação, mas também é necessário reconhecer que há em curso uma requalificação teórico-discursiva do modo como *(auto)representamos* essas culturas e como passamos a construir uma renovada agenda política em torno delas. Os deslocamentos que estamos presenciando não se resumem, portanto, apenas ao debate acerca da *cultura política*, mas também à *política cultural negra*; em outras palavras, diferenças de análises teóricas e abordagens têm efeitos concretos para as estratégias políticas. Todavia, se os marcos institucionais, normativos e mesmo políticos que anunciam essa mudança são relativamente claros, esse certamente não é o caso das implícitas dimensões teóricas. Resta-nos compreender, nessa ordem de ideias, a natureza e a radicalidade do que significa deslocarmos (heurísticamente falando) de *formas de sobrevivência religiosa e resistência negra* para a noção de *diversidade* e, posteriormente, *diferença étnico racial*.

Não que essas iniciais afirmações estejam necessariamente equivocadas; elas condizem, é fundamental salientar, com modelos de identidade e cultura comuns à época (HOFBAUER, 2011, p. 38). Verificou-se, contudo, o caráter problemático dessas afirmações. Novas perspectivas teóricas próprias à antropologia e aos “*estudos culturais e pós-coloniais*” problematizaram, por exemplo, “a maneira simplista pela qual durante muito tempo noções

como dominação e resistência e — diretamente relacionada a estes dois conceitos —, sobretudo, a questão da diferença foram abordadas”<sup>141</sup>. Em um importante texto, publicado em 2009, intitulado *Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças*, Hofbauer, supomos, assinala o cerne desses deslocamentos acima mencionados e seus efeitos, a disputa, justamente, do trato da diferença. O antropólogo não só nos chama a atenção para o fato de que nenhuma categoria (seja *raça*, *cultura* e/ou *identidade*) é monopólio de alguma disciplina acadêmica e/ou tradição de pensamento em particular. Mas, ao elaborar o modo como a antropologia e os estudos pós-coloniais vieram a tratar essas categorias, sugere também que há muito mais uma disputa, raramente explícita, acerca do uso e do valor analítico atribuído a tais categorias do que um consenso (retomaremos mais detidamente as reflexões de Hofbauer acerca da tradição antropológica afro-brasileira e do conceito de cultura no tópico posterior; continuamos, por conseguinte, nas linhas que se seguem, trabalhando com sua proposição metodológica). É o *status* dessas três categorias acima mencionadas que, supomos, foi deslocado em meio à produção do Neab-UFSCar. Ao adequarmos o argumento do antropólogo, no caso do Neab-UFSCar, a disputa em torno da *diferença*, entre as *chaves analíticas sociológicas canônicas* e a *perspectiva pós-colonial*; e entre uma *escolarização para todos* e a *(re)educação para as relações étnico raciais*

Defendida no ano de 2011, intitulada *A ascensão da diversidade nas políticas educacionais contemporâneas*, a tese Professora Tatiane marca, em meio às produções do Neab-UFSCar, a convergência dessa multiplicidade de elementos. O trabalho educadora, atual coordenadora do Neab-UFSCar, é, como anunciamos, o responsável por suturar um conjunto de relações nacionais e internacionais, bem como campos disciplinares fundamentais a constituição do Neab. Tais relações se tornarão, esperamos, mais claras ao longo das linhas que se seguem. Seu trabalho insere-se num contexto de aprofundamento político, institucional e teórico-analítico entre *raça* e *educação*, que é/foi imprescindível para “relevância da luta contra as desigualdades raciais como um aspecto para se pensar a democratização da educação, que como direito social deve garantir o *direito à diferença* e enfrentar o desafio de implementar políticas públicas que superem as desigualdades raciais e sociais” (RODIGUES, 2011, p. 14; grifo nosso). No seu inestimável texto, a autora empreende, analiticamente, os dois seguintes movimentos: de uma lado, há uma sistemática investigação acerca da emergência do discurso da diversidade cultural em meio ao contexto

---

<sup>141</sup> HOFBAUER, 2011, p. 38.



nacional e internacional; de outro, cartografa os diferentes modelos, perspectivas e estratégias políticas designados para o trato e a governabilidade de sociedades qualificadas como multiculturais e/ou multiétnicas, precisamente, o(s) multiculturalismo(s)<sup>142</sup> (HALL, 2003d [2000], p. 51).

Segundo Rodrigues (2011, p. 17), se é verdade que a emergência e a popularização do conceito de “diversidade” revela uma *inflexão* (grifo nosso) no pensamento social, não é menos inquietante que a imprecisão ou o uso indiscriminado do discurso da diversidade pode restringir-se à simples celebração do diverso, “tornando-se uma armadilha conceitual e uma estratégia política de esvaziamento e/ou estratégia de apaziguamento das diferenças”<sup>143</sup>. Essa preocupação com um qualificado debate acerca do conceito, do discurso e das práticas político-institucionais em torno da diversidade, entretanto, não se resume ao trabalho de Rodrigues, mas atravessa, de modo geral, a produção do conjunto dos coordenadores do Neab-UFSCar (cada qual a seu modo e com diferentes intensidades). Trata-se, podemos dizer, de uma preocupação com a relação entre a emergência da diversidade, da (re)configuração do nacional e, sobretudo, da *diferença*. Uma transição, passagem, de uma sociedade que autorrepresentava-se como homogênea para uma sociedade heterogênea.

A questão de fundo, afirmaria Valter Roberto Silvério, coordenador que, após a Professora Petronilha, mais permaneceu à frente do Neab-UFSCar, reside no lugar que fora atribuído à diversidade em meio a *Nação* e, nos parece lícito dizer, também em meio as ciências sociais. Esse deslocamento tem contribuído para requalificar a ordem social, política

---

<sup>142</sup> Segundo Hall, os dois termos são, apesar de distintos entre si, interdependentes, praticamente impossíveis de serem separados. Entretanto, o termo “multiculturalismo” apresentaria algumas particularidades, uma vez que denomina uma variedade de articulações e de práticas sociais. O problema, afirmaria Hall, “é que o -ismo tende a converter o ‘multi-culturalismo’ em uma doutrina política, ‘reduzindo-o a uma singularidade formal e fixando-o numa condição petrificada [...]’. Assim convertida [...] a heterogeneidade característica das condições multiculturais reduzida a uma doutrina fácil e prosaica’ (CAWS, 1994). Na verdade, o “multiculturalismo” não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado. Não é uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal ou utópico. Descreve uma série de processos e de estratégias políticas sempre inacabados. Assim como há distintas sociedades multiculturais, assim também há “multiculturalismos” bastante diversos. O multiculturalismo conservador segue Hume (GOLDBERG, 1994) ao insistir na assimilação da diferenças às tradições e aos costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao mainstream, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado. O multiculturalismo pluralista, por sua vez, avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal. O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos. O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca “administrar” as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. O multiculturalismo crítico ou “revolucionário” enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (MCLAREN, 1997). Procura ser “insurgente, polivocal, heteroglossa e anti-fundacional” (GOLDBERG, 1994). E assim por diante” (HALL, 2003d [2000], p. 51-52).

<sup>143</sup> RODRIGUES, 2011, p. 17.

e cultural (em outras palavras, a discussão da narrativa da nação) em meio ao conjunto da população brasileira (SILVÉRIO, 2005). Alegaria Silvério em diferentes ocasiões (2003, 2005, 2012) 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, p. 40).

Esse conjunto de deslocamentos teóricos-metodológicos (nosso principal objetivo) foram não só corresponsáveis, por permitir que tal transformações históricas mais amplas, emergindo a par e passo com a constituição, institucionalização e legitimação do Neab-UFCar, como também faz o conceito (em ao menos duas acepções) de *diáspora africana* ocupar um lugar de destaque no horizonte analítico dos seus coordenares. É fundamental reconhecer, como argumentaremos, que as atividades de ensino, pesquisa e extensão e, sobretudo, as relações nacionais e internacionais que o Neab estabeleceu – marcadamente por meio de seus coordenadores - ao longa da sua história desempenharam, por exemplo, um papel central nas inclinações teóricas, pano de fundo, que orientaram tais ações. Há, como Silvério, relatou em entrevista concedida a mim, uma “história que não foi contada sobre o Neab” (Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR. 14 dez, 2019).

### **O Neab-UFSCar: Entre raízes e rotas**

A história de, aparentemente, todo núcleo ou departamento de estudos acadêmicos, protagonizado por intelectuais negros, preocupados em investigar a natureza da presença dos povos, culturas e tradições de origem africana nos lugares em que estabeleceram-se (voluntária e involuntariamente), está intimamente associada às demandas, pautas e aportes do associativismo negro. Seja no sistema acadêmico anglo-saxão (Inglaterra e Estados Unidos), Sul Africano ou Caribenho (ALDRIDGE e YOUNG, 2003; ROBINSON, 2007; ROJAS, 2007) a presença de tais núcleos foi o resultado, em diferentes graus e sentidos, das demandas desse associativismo político e cultural negro em escala nacional e transnacional.

Tais movimentos sociais foram os responsáveis por lutar, embora nem sempre os teóricos e historiadores da política reconheçam esses feitos, as maiores batalhas políticas modernas em torno da busca por justiça, liberdade e democracia. Acrescenta-se a essa premissa a afirmação (a qual já enunciamos em outros momentos desse texto e nos parece necessária repeti-la sempre que for oportuno) que é nas subjetividades dos intelectuais negros onde podemos encontrar as análises mais claras a respeito das promessas feitas e não

cumpridas da modernidade, do humanismo e do Estado-Nação. Essas pessoas, segundo Gilroy (2004, p. 94), têm sido formadas, nutridas e treinadas pelo Ocidente, no entanto, o seu sentido das promessas oferecidas pela modernidade foi marcado por um inconsolável desencanto. Em outras palavras é, também, nas subjetividades desses intelectuais que encontramos as críticas metodológicas, epistemológicas e ontológicas mais severas, muitas vezes dentro do próprio centro, as ciências sociais ocidentais.

Ante a essa espécie de consenso entre os estudiosos, ao menos entre as tradições intelectuais negras (DU BOIS, 1903[1997]; ALDRIDGE e YOUNG, 2003; ROBINSON, 2007; ROJAS, 2007, GILROY, 2004; HENRY, 2000; GORDON, 1995, 2009), nos parece lícito dizer, que a possibilidade para o estabelecimento do Neab começa, de um lado, com a constituição de diferentes organizações negras na cidade de São Carlos. De outro, houvera, não coincidentemente, também o estabelecimento de uma tradição intelectual de debate sobre a questão racial naquela universidade desde muito cedo, e as reminiscências dessa herança, como pretendemos demonstrar, estendem-se por bibliotecas, arquivos e intelectuais incontornáveis ao debate da questão racial no Brasil. Portanto, este trecho de nossa pesquisa, gostaria de anunciar, pretende relatar tal constituição. Nesse sentido, a fim de cumprir tal tarefa, provavelmente de modo insatisfatório, este tópico será constituído de uma estrutura própria. Isto é, ele (o tópico) faz parte de uma análise maior em escopo e estrutura, o capítulo em si. No entanto, ainda assim, não só vamos arranjá-lo por meio de sub-tópicos, como também faremos comentários analíticos (alguns mais extensos, outros, nem tanto) em torno, particularmente, da relação entre teoria social e projeções da *política cultural negra* (identidade cultural negra) nacional e transnacional ao longo do século XX.

Nosso objetivo com tal estrutura e encaminhamento é, primeiro, redigir uma história do Neab-UFSCar que o posicione em meio a movimentos históricos mais amplos, salientando as conexões presentes entre as diferentes comunidades interpretativas negras do atlântico, o que recentemente tem sido denominado de *transnacionalismo negro* (EDWARDS, 2003). Segundo, com essa estrutura, pretendemos assinalar, a princípio, as mudanças (continuidades e discontinuidades) que ocorreram em meio a relação entre teoria social e identidade cultural negra no Brasil. Tal análise, cerne desse capítulo e pressuposto teórico metodológico dessa pesquisa, começa aqui, mas aprofunda-se, esperamos que qualitativamente, nos próximos tópicos gerais desse capítulos.

Os comentários que faremos acerca da relação entre teoria social e projeções da *política cultural negra* não são, portanto, despretensiosos, nem muito menos gratuitos. Apoiado nas premissas de dois texto de Stuart Hall, *Que “negro” é esse na cultura popular*

*negra* (2003b[1992]), *The Spectacle of the 'Other'* (1997) e na investigação dos diferentes modelos e perspectivas de diáspora africana (a primeira parte dessa tese) meu propósito é tornar a crítica da identidade cultural negra, da representação (hetero-atribuída e auto-atribuída), e a genealogia de sua emergência parte integrante de nossa reflexão – ao mesmo tempo que demarca meu lócus de enunciação. Dito de outro modo, a fim de sustentar a minha hipótese de que o Neb-UFSCar constituiu um estatuto crítico em meio às produções de seus coordenadores, é preciso antes qualificar o que isso significa. Este tópico, dá início a esse argumento a partir dessa abordagem específica da história do núcleo.

### ***Precedentes e a tomada da luta por representação***

Dentre as diferentes e históricas associações negras presentes no estado de São Paulo, ainda no início do século XX, o precursor *Grêmio Recreativo e Familiar Flor de Maio*, foi fundado aos dias 4 de maio de 1928 na cidade São Carlos. O clube *Flor de Maio*, como é conhecido na cidade, originou-se de um grupo de trabalhadores negros da Companhia Ferrovia Paulista s/a (Fepasa) (AGUIAR, 1998, p. 48). A literatura sobre o associativismo negro<sup>144</sup> em São Paulo é extensa, Clovis Moura em *A sociologia do Negro brasileiro* (1988, p. 159), atesta que o início do clube *Flor de Maio*, como a de quase todos os clubes do interior de São Paulo, está associado à impossibilidade da comunidade negra local acessar os clubes e as organizações brancas. Assim, em face dessa barreira, escamoteada pelos clubes brancos a partir da narrativa que os negros eram arruaceiros, cachaceiros, desordeiros, maconheiros e as negras prostitutas, o *Flor de Maio*, alega o autor, viria a estabelecer, já na sua fundação, um regulamento ascético<sup>145</sup>. O estatuto do clube afirmaria que seus objetivos são:

procurar o engrandecimento da raça negra no Brasil, promovendo e iniciando sua educação moral, social e intelectual; ter na sede com salão de leitura, biblioteca publica ou privada, facultativa a visitantes e pessoas estranhas ao quadro de associados; manter café, reunião de sócios e convidados, bem como organizar divertimentos lícitos, assignar jornaes e revistas, comemorar os dias de festas nacionaes nomeadamente 13 de maio, 28 de Setembro, 15 de novembro; crear um curso escolar nocturno ou diurno se assim for possível para instrucções dos sócios e seus filhos menores até a idade de 12 annos, e podendo continuar desta idade em diante, porém sendo socios, e finalmente creando fundo de beneficencia, auxiliando os seus

---

<sup>144</sup> Para citar alguns exemplos, veja: FERNANDES, F. Significado do protesto negro. *Expressão Popular*, 2017[1989]. HANCHARD, M. Orfeu e o poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945 – 1988). Ed UERJ, 2001[1994]. DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 2007, vol.12, no.23, p.100-122. HOFBAUER, A. Visões e estratégias do movimento negro; In: Uma história do branqueamento ou o negro em questão. Editora Unesp, 2006.

<sup>145</sup> Moura, 1988, p. 159.

associados em caso de doenças, processos que não sejam legais, enterramentos e outros benefícios que a ocasião determinar (ESTATUTOS DO GRÊMIO RECREATIVO E FAMILIAR FLOR DE MAIO apud, AGUIAR, 1998, p. 52-53).

Nota-se, segundo o documento, que desde a origem da associação e, vale dizer não restrita a ela e nem diferente de outras associações<sup>146</sup>, há uma preocupação nítida com as questões socioeducativas que atravessavam e, ainda atravessam, a experiência coletiva da comunidade negra. Naquele momento, tal preocupação orientava-se, como a literatura especializada admite, segundo uma busca pela ressocialização do negro com o objetivo de sua *integração* efetiva na sociedade brasileira. Nesse sentido, segundo os trabalhos de Aguiar (1998, 2007) especificamente, a sua dissertação, a qual temos referenciado amplamente nesse início de reflexão, intitulada *As organizações Negras em São Carlos: Política e Identidade Cultural*, as atividades mais recorrentes e perenes do *Flor de Maio* ao longo do 2º e 3º quarto do século XX, além dos bailes e confraternizações realizados pela associação, foi o estabelecimento da escola (sala de alfabetização) junto à sede do clube. Em julho de 1973, essa preocupação foi eximamente agenciada pela associação, culminando na realização de um ciclo de conferências acerca da situação do negro no Brasil. “Três temas foram propostos: 1) Transição de escravo a cidadão; 2) Marginalização do negro no mercado de trabalho; 3) A situação da mulher negra. Logo após a apresentação dos temas havia um debate entre os participantes” (A Folha apud, AGUIAR, 1998, p. 55).

As fontes que dispomos não nos esclarecem os nomes e a origem (seja institucional ou militante) daqueles responsáveis por ministrar esse ciclo de conferências em 1973, entretanto, é possível observar uma mudança de agenda na pauta da *educação*. Isto é, a preocupação com a educação permanece, mas, se num primeiro momento, da criação do clube, a tarefa consistia em uma efetiva integração do negro na sociedade brasileira, no ciclo de 1973, outras preocupações já começam a tornarem-se mais salientes. Em meio ao contexto nacional, observávamos o fim dos anos de chumbo da ditadura-cível militar e o início, ainda muito acanhado, do processo de reabertura democrática. As lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos e o fervor da descolonização e libertação nacional no continente mudavam decisivamente o lugar da presença, embora os termos não sejam sinônimos, negro/africano no mundo. Ambos os processos, que aconteciam a um só tempo e mudariam a paisagem da política cultural e política negro/africana, passaram também a compor o horizonte político militante e intelectual negro acerca do debate sobre a questão racial no Brasil. Certamente, um

---

<sup>146</sup> VER: DOMIGUES, P. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos, Tempo (UFF), Niterói (RJ), v.23, 2007. p.100 -122.

dos exemplos mais significativos e amplamente estudado desse debate e transformações foi o episódio correlacionado ao *Teatro Experimental do Negro* (TEN) e a Abdias do Nascimento (1914-2011). Isto é, a *transição de orientação, agenda e pauta* que ambos atravessaram entre o 2º e 3º quarto do século XX. Não nos cabe remontar minuciosamente as análises já realizadas com tanto esmero em torno de Abdias e o TEN, gostaríamos, no entanto, de salientar as linhas gerais dessa *transição*, as quais nos são fundamentais para o encaminhamento de nossa reflexão.

Raras foram as figuras que tiveram a oportunidade de participar da história política e cultural do Brasil e do mundo Atlântico Negro, ou, melhor dizendo, da diáspora africana, como Abdias do Nascimento. Nascido em Franca, interior de São Paulo, em 1914, Abdias foi um artista e intelectual que teve a chance de participar da *Frente Negra Brasileira* (1931-1937), do *Clarim d'Alvorada* (1927-1933) e, de acordo com Maio (1997, p. 273), da Ação Integralista Brasileira. Foi membro fundador, 1944, do TEN, além de assumir a direção do jornal *Quilombo* nesse mesmo ano (HOFBAUER, 2006, p. 371).

No seu início, as atividades do TEN contavam com um número significativo de intelectuais brancos, entre eles, Gilberto Freyre e Thales de Azevedo, os quais seriam criticados por uma geração posterior de militantes negros. A agenda e pauta do TEN estava centradas na estratégia da *integração* via assimilação. Essa orientação era de tal modo substantiva que na ocasião do discurso de abertura da Conferência Nacional do Negro (1949), patrocinada pelo TEN, Abdias, afirmaria<sup>147</sup>, por exemplo, que “para ascender socialmente, o negro teria de assimilar os valores dos brancos; no seu entender, na época a maioria da população negra era marcada por uma ‘mentalidade pré-lógica’”<sup>148</sup>. Abdias chega a afirmar que, até então, as comunidades negras jamais haviam se organizado segundo programas abstratos, mas, sempre objetivamente sob apelos religiosos e recreativos. Os terreiros e escolas de samba, continua o autor, são instituições negras com grande vitalidade e de raízes profundas, dado ao seu caráter de teluricidade. “O que devemos colher dessa verificação é que só poderemos reunir em massas o povo de cor mediante a manipulação das sobrevivências paidemáticas subsistentes na sociedade brasileira e que se prendem às matrizes culturais africanas” (NASCIMENTO, 1949, p. 8 – 9).

O significativo África nunca deixaria de povoar o imaginário dos intelectuais e

---

<sup>147</sup> O Teatro Experimental do Negro não é, apesar do nome, apenas uma entidade com fins artísticos. A necessidade da fundação deste movimento foi inspirada pelo imperativo da organização social da gente de cor, tendo como vista a elevação do seu nível cultural e seus valores individuais (...). A mentalidade da nossa população de cor é ainda pré-letrada e pré-lógica (NASCIMENTO, 1949, p. 8-9).

<sup>148</sup> HOFBAUER, 2006, p. 371

militantes que dedicam a investigar a presença desses povos e tradições na sociedade brasileira. Nessas circunstância, a sua presença se dá, paradoxalmente, pela sua incansável negação, sinônimo de atraso, sub-humanidade e obstáculo ao processo de modernização<sup>149</sup> do Brasil, ou, quando muito, como no enunciado acima, artefato cultural que deve ser manipulado a fim de conduzir e fazer *assimilar* de modo adequado esses sujeitos e grupos a *Nação* (aos valores tidos como brancos).

A posição e avaliação de Abdias acerca da presença africana no Brasil e no mundo mudaria radicalmente concomitantemente ao seu auto exílio em razão da repressão acirrada promovida pela ditadura militar. Abdias fora primeiro para os Estados Unidos, em 1968, lecionando como professor visitante em universidades daquele país como a Yale University (1969-70), Wesleyan University, Middletown e Conn (1970-71), posteriormente, encaminhou-se para a Universidade de Ife, em Ile-Ife na Nigéria, permanecendo nesse país durante um ano letivo de 1976 - 1977<sup>150</sup>. O contato com o modelo de solidariedade política afro-americana, a sua agência para o estabelecimentos dos *black studies* em detrimento dos *area studies* para além dos *HBCU's*, e com as ideias pan-africanistas<sup>151</sup>, mudariam significativamente o pensamento de Abdias do Nascimento.

É desse momento em diante que o autor produz as suas obras mais estudadas e engajadas na luta contra o racismo e a discriminação a partir de um lugar muito diferente daquela posição inicial. *O genocídio do Negro Brasileiro* (2016[1978]), *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africana* (2020[1980]) e *O negro revoltado*<sup>152</sup> (1968[1982]) são exemplos sucessivos de uma mudança profunda entre os termos da

---

<sup>149</sup> Para a ampla maioria da homens de ciência brasileiros (é lícito dizer para o mundo ocidental) do final do século XIX e início do século XX a África, os africanos e os seus descendentes eram visto, como moralmente degenerados, intelectualmente incapazes e desprovidos de história (á-históricos), não encontraríamos nenhum tipo de desenvolvimento no continente africano. Entre os brasileiros poderíamos citar Arthur Ramos, Silvio Romero e Nina Rodrigues. Outro autor importante a ser citado é próprio Gilberto Freyre que, para além do engodo da democracia racial e étnica a responsável por sustentar as supostas relações de cordialidade característicos da sociabilidade brasileira, afirmaria que Brasil haveria recebido, diferente dos Estados Unidos, o melhor da cultura africana. O cerne dessa afirmação é que para Freyre é o colonizador, o português, o patriarca, que julga quais são os elementos da cultura negra africana relevantes ou não para construção da cultura brasileira. Ver: FLOR, C. O discurso colonial de Gilberto Freyre: racialização, cultura e narrativa nacional; In: Ásksis: Revista dos discentes do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSCar, v.4, n. 2, 2015, p. 43-58. HOFBAUER, A. Uma história de branqueamento ou o negro em questão. Editora UNESP, 2006. SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870 – 1930. Companhia da Letras, 1993

<sup>150</sup> Enciclopédia Britânica: <https://www.britannica.com/biography/Abdias-do-Nascimento> (Acesso dia 30 de Março de 2020).

<sup>151</sup> Para uma discussão mais acurada dessa relações entre agenda teórica e pauta política negra nos anos 1960 e 1960, ver no capítulo 2: Uma abordagem africana: os African area studies, os Black Studies e o conceito de diáspora africana

<sup>152</sup> Ver: GUIMARÃES, A, S. Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento, REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 156-16.

equação: projeções teóricas e identidade cultural negra. Em *O quilombismo*, por exemplo, Nascimento (1980, p. 265 - 266) vai se apoiar no alegado precursor da perspectiva Afro-Cêntrica (ASANTE, 1988), Cheikh Anta Diop, para empreender uma análise que não mais tem por finalidade estabelecer um regime conciliativo quanto à presença da comunidade negra no Brasil via assimilação e integração. Agora a “ênfase do discurso recai sobre diferenças fundamentais que existiriam entre os dois grupos, os brancos e os negros, que o autor tende a tratar como essencialmente diferentes” (HOFBAUER, 2006, p. 374).

Portanto, entre outras teses, além de verificarmos uma mudança profunda de análise do fenômeno do racismo, não mais tratado a partir do tropo do preconceito, há, gostaríamos de chamar a atenção, uma mudança no lugar do significante África. A avaliação acerca do lugar e das implicações desse reposicionamento entre os estudos do debate racial no Brasil não é uníssona (COSTA, 2001; HANCHARD, 2001; GOMES, 2017), no entanto, nos parece consensual o reconhecimento que a partir do final dos anos 1960 e início dos 1970 passamos a observar um deslocamento, a passos módicos, do lugar da África no imaginário, no cálculo político e no horizonte semântico que viria a compor as narrativas de identidade negra no Brasil. Trata-se, como argumentou Costa (2001, p. 152), de “uma nova fase, caracterizada por uma efetiva busca de reconstrução de raízes culturais e étnicas por parte de variados grupos socioculturais”, processo que o sociólogo denominou de etnicização. Mais precisamente, acerca populações de origem africana, o autor precisaria o ter *reafricanização*<sup>153</sup> (COSTA, 2001, p. 153) como significante que faria referência ao esforço de recompor os laços simbólicos e culturais antes deliberadamente apagados ou esquecidos que uniriam o Brasil a outras comunidades presentes no novo mundo.

Isto posto, podemos retornar, novamente, a São Carlos. O associativismo negro daquela cidade não passaria ao largo desses deslocamentos, o ciclo de conferências de 1973 marca exatamente o espectro dessa nova agenda e as suas influências, como a de todo fenômeno histórico amplo, não se encerram ali. A contínua presença do *Flor de Maio* na cidade, alega Aguiar (1998, p. 59), haveria produzido uma intensa sociabilidade entre as famílias negras de São Carlos, as gerações posteriores amadureceram, e, frequentando as atividades socioeducativas do clube, vieram a fundar e compor o *Centro de Cultura Afro-Brasileira Congada* e o *Centro Cultural Negro Municipal*. Dentre ambos, a trajetória do grupo *Congada*, como passou a ser chamado, nos é fundamental pois em razão dela que não

---

<sup>153</sup> Há um debate amplo nos estudos sobre religiões de matriz africana em torno do conceito “(re)africanização”. Ver: Dominação e contrapoder. O candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. Revista Brasileira de Ciência Política. v.5, p.37 – 79, 2011.



apenas podermos nos encaminhar para dentro da Universidade Federal de São Carlos, como também possibilita-nos relatar com mais munícia a lógica de conexões e trocas (nacionais e internacionais) que subjaz a agência do associativismo negro, bem como torna mais clara a importância que as culturas de origem africana e/ou afro-brasileira passam a assumir.

De acordo com o panfleto denominado de “*Centro de Cultura Afro Brasileira Congada*”, a entidade foi fundada em 14 de Abril de 1976, sua origem está intimamente associada ao grupo de teatro “*Rebu*” (AGUIAR, 1998, p. 60). Continua o folheto, o grupo de teatro *Rebu* existe aproximadamente 4 anos e a sua primeira performance foi a peça “Rebelião de 1830”<sup>154</sup>; por sua vez o grupo de teatro *Rebu*, segundo o relato de um ex-integrante, tem a sua origem no interior do *Flor de Maio*<sup>155</sup>. Em julho de 1976, com o *Congada* já fundado, o *Rebu* organiza o I Encontro de Entidades Afro-brasileiras, com a participação “grupo de teatro Evolução de Campinas, Centro Comunitário Afro-Brasileiro de São Paulo, Grupo Zumbi de Santos, Instituto de Pesquisas Negras do Rio de Janeiro, Centro de Estudos Brasil África do Rio de Janeiro; este encontro tinha como finalidade um maior intercâmbio entre estas entidades”<sup>156</sup>.

Nesse mesmo ano, a questão cultural que aparentemente desde do início dessa nova agenda torna-se o centro da agência ganha ainda mais saliência. O grupo *Congada* não apenas estabelece uma biblioteca com a finalidade de oferecer às pessoas interessadas material para o estudo das *culturas afro-brasileiras*, como veio a realizar entre os dias 12 e 19 de Dezembro a 1ª Semana do Negro na arte e cultura<sup>157</sup>. O fato, entretanto, é que as ações do *Congada* não se resumiram às atividades locais; já em 1978 grupo preparava-se para a

---

<sup>154</sup> apud AGUIAR, 1998, p. 60

<sup>155</sup> “??Muito embora a origem dessas entidades basicamente foram do Flor de Maio, tudo nasceu ali... eu não diria que muitas das entidades nasceram, eu diria que as duas entidades praticamente nasceram ali dentro...Por que esse Rebu era na verdade um grupo de amigos que a gente tinha e a gente montou um bloco de carnaval, tal. E como na época passava essa novela o Rebu, era um nome que estava bastante em evidência, a gente colocou o nome no grupo de Rebu. E aí como juntou uma turminha ali que a gente tinha, tinha algumas idéias assim de comunidade. E dali desse grupo de carnaval começou a idéia de se fazer um trabalho. Aí a gente tinha alguns amigos que estavam estudando aqui, tal e que também faziam parte do movimento negro em São Paulo, tal. Então eles incentivaram a gente e a gente conseguiu montar uma peça de teatro. ...Depois do Rebu saíram algumas pessoas que faziam parte do grupo se reuniram à gente ali, depois por A ou por B também se separaram e tal e fundaram o Congada....porque você vê o pessoal do Centro cultural na época que a gente montou esse grupinho que chamava o Rebu, nos disputávamos carnaval, bloco de carnaval, com a Maria de Lourdes. Que a Maria de Lourdes ela é presidente do Centro Cultural...Então quer dizer a origem é basicamente foi tudo ali. ...Talvez se a gente não tivesse não tivesse um local para se reunir, estaria disperso na cidade cada um num canto” (Benedito da Silva apud AGUIAR, 1998, p. 60)

<sup>156</sup> AGUIAR, 1998, p. 61 --- no texto

<sup>157</sup> A Semana do Negro tem como objetivo levantar estes fatos, divulgar a história e cultura do negro, incentivar artistas negros em qualquer ramo artístico e cultural, de modo a proporcionar na comunidade maior interesse pela expressão artística e cultural e pela história do povo afro-brasileiro. É uma homenagem aos 281 anos da morte de ZUMBI DOS PALMARES, o único herói negro não proposto pela história convencional, o maior e mais autêntico líder negro, defensor da liberdade e autodeterminação do nosso povo (AGUIAR, 1998, p. 63).

participação no I Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU), na cidade de Araraquara, cujo principal objetivo consistia em “*levantar e divulgar fatos históricos, o trabalho, a cultura, os valores negros, bem como incentivar na comunidade maior interesse pela história do nosso povo*” (I FECONEZU apud ANDREADE, p. 233 – grifo nosso).

A ideia de uma cultura e identidade própria, alegadamente comum a todos os negros, modelo de pertencimento de suma importância para os movimentos sociais desde the Harlem Renaissance (1920s), Negritude (1930s), Black Power (final dos anos 1950 e anos 1960) o Black Consciousness Movement na África do Sul e Inglaterra (1970), passam a atravessar o horizonte político não apenas de Abdias, mas, também do associativismo negro brasileiro. De outro lado, as conexões e trocas nacionais aconteciam continuamente. Sob a incumbência da Fundação das Entidades Afro-brasileiras do Estado de São Paulo (FEABESP), a proposta do FECONEZU era a realização um festival anual e que esse ficasse sobre a responsabilidade da entidade da cidade onde viria a ser realizado. Assim, o primeiro FECONEZU, veio a acontecer em 1978 sob os auspícios do grupo Grupo de Divulgação de Arte e Cultura (grupo de Gana) de Araraquara e contatou com mais de 12 entidades/grupos/associações negras de São Paulo e Minas Gerais<sup>158</sup>, e, dentre eles, o *Congada*.

Já nesse momento, integrante do *Congada*, intelectual e histórico militante Henrique Cunha Jr.<sup>159</sup>, participante, por exemplo, do II Congresso da Culturas Negras das Américas, realizado no Panamá, em 1980, junto a outros pares, salientava a importância da realização de um FECONEZU em São Carlos (CUNHA JUNIOR, 1992). Assim o foi, e entre os dias 16 a 21 de Novembro de 1980 ocorreu, sob a responsabilidade do grupo *Congada*, em São Carlos o III FECONEZU. No folheto de apresentação do Festival o *Congada* enuncia:

---

<sup>158</sup> Federação das Entidades Afro-brasileiras do estado de São Paulo, Associação de Capoeira Senzala da cidade de Santos, Cameranga, Orlandia; Centro Comunitário Cultural e Artístico Vissungu, São Paulo; Centro de Cultura e Arte negra (Cecan), São Paulo; Centro de Estudos Culturais Afro-Brasileiros Zumbi, Santos; Centro Social Cultural R. B. José do Patrocínio, Ribeirão Preto; Chico Rei Clube, Poços de Caldas; Sociedade Beneficente e Recreativa Estrela D'Oriente, Barretos e o Centro de Cultura Afro-Brasileira Congada (I FECONEZU apud AGUIAR, 1998, p. 64)

<sup>159</sup> Henrique Cunha Jr. nasceu em São Paulo, no bairro do Bexiga, em 1952. Passou a infância no tradicional bairro do Ipiranga, tendo estudado no Colégio Estadual Brasília Machado. Formou-se em Engenharia Elétrica na USP e em Sociologia na UNESP de Araraquara. Mestre em História, cursou doutorado em Engenharia Elétrica na França. É Livre-docente pela Universidade de São Paulo e Professor Titular da Universidade Federal do Ceará, tendo também lecionado na USP. Filho do conhecido militante da causa negra Henrique Cunha, foi criado na militância dos movimentos negros. Dirigiu grupos de teatro amador na década de 1970 e foi membro do Grupo Congada, de São Carlos-SP. Participou da fundação da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, tendo sido seu primeiro presidente. Ficcionalista bissexto, publicou poemas, um volume de escritos políticos e dois livros de contos, tendo também composto a peça de teatro Negros que Riem, encenada em São Paulo nos anos 1980. Nesse período, escreveu o romance Sabah Buni, até hoje inédito pois, segundo consta, os originais foram extraviados. Entre 1978 e 1981, participou dos primeiros números da série Cadernos negros (Liteafro: o portal de literatura afro-brasileira – UFMG – <http://www.letras.ufmg.br/liteafro/autores/276-henrique-cunha-jr> acesso dia 5 de Abril de 2020).

(...) queremos convidar todos os moradores de São Carlos, de todas as raças, de todas as classes, de todas as profissões e de todas as idades, para que participem da preparação e da realização deste ENCONTRO, que é um ENCONTRO NEGRO, com o ponto de *vista NEGRO* (grifo nosso) mas aberto a todos que amam o Brasil e buscam fazer com que ele encontre o seu caminho (CONGADA- Centro de Cultura Afro-Brasileira - FECONEZU- 80, folheto de divulgação, apud AGUIAR, 1998, p. 65).

Podemos encontrar já sedimentado, ao menos no plano discursivo, o modelo de identidade e pertencimento que, como temos destacado, emerge, no Brasil, a partir dos anos 1970. E, é exatamente em razão desses termos que a discussão pode ser levada mais adiante. Pois, se até então, muito da literatura especializada acerca do associativismo negro no Brasil qualifica esse contexto como início da ação de denúncia sistemática do então *mito da democracia racial* (GUIMARÃES, 1997, 2002; DOMINGUES, 2007), tendo como referência o Movimento Negro Unificado (MNU), aqui podemos observar um tipo de agência inclinada à *política cultural*. Isso não significa dizer, entretanto, que não encontramos trabalhos que correlacionem, por exemplo, a ação política do movimento negro e as culturas de origem africanas<sup>160</sup>. Pelo contrário, esse nos parece ser um eixo fundamental, sempre tenso, ao debate sobre a questão racial no Brasil, sobretudo, se levarmos em consideração a influência que a comparação com agência afro-americana desempenha em meio a discussão.

Os modelos de relações raciais americano e brasileiro, historicamente, ao menos desde o início do século XX, têm ocupado um lugar de destaque entre os intelectuais que dedicam-se a pensar a presença africana no Novo Mundo (AZEVEDO, 2003). Melville Herskovits, Gilberto Freyre, Robert Park, Donald Pierson, Florestan Fernandes e Oracy Nogueira, são alguns dos importantes intelectuais que se ocuparam dessa tarefa, como, também, estabeleceram uma geopolítica do conhecimento, uma espécie de gramática/estrutura epistemológica (MIGNOLO, 2008; PELÚCIO, 2012), da correlação política e teórica entre as formações raciais distintas que esses países traduzem.

Portanto, não raramente, observamos nas formulações teóricas tanto de pesquisadores brasileiros quanto de norte-americanos comparações entre os dois países. Segundo Pinho (2005), podemos mapear, ao menos, duas tradições de pensamento (teses) acerca da formação das relações raciais americanas e brasileira, bem como da relação entre elas. A primeira, não só discute a noção de que a experiência negra nos Estados Unidos seria mais moderna que a brasileira (PINHO, 2005, p. 37), como, também, supõe que os “afro-americanos deveriam

---

<sup>160</sup> Ver: BUTLER, Kim. *Freedoms Given, Freedoms Won. Afro-Brazilian in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. Rutgers University Press 1998.

intercambiar (com os negros brasileiros) sua negritude (*blackness*) – representada por uma identidade racial politizada e moderna”.

O ponto de partida para elaboração e consolidação dessa gramática encontrar-se-iam nos trabalhos realizados sob influência da Escola Sociológica de Chicago, particularmente, nas formulações nos protagonistas do Projeto Unesco em São Paulo: Florestan Fernandes, Virginia Bicudo e Roger Bastide. Num momento (1940 -1950) em que se começava a discutir intensamente a correlação entre cidade como signo de modernização e grupos raciais, os *estudos de atitudes raciais (race relations)* e os *estudos de comunidade*, fundamentados da Escola de Chicago, ganhariam cada vez mais espaço no vocabulário das ciências sociais brasileira e dos intelectuais que trabalham com, agora, as chamadas relações raciais.

Foi, entretanto, nos trabalhos posteriores de Florestan Fernandes (2008a; 2008b [1964]), que as teses da Escola de Chicago tomaram ainda mais importância e se institucionalizariam como aparato teórico-metodológico no trato da questão racial no Brasil. Observamos, a partir do trabalho de Fernandes (2008a; 2008b), a emergência da categoria sociológica *raça*, que, influenciada em termos metodológicos pela Escola de Chicago, possibilitou vincular a delimitação de “grupos raciais” diretamente à análise de assimetrias socioeconômicas. Os Estudos das Relações Raciais, como ficaram conhecidos devido ao seu marco teórico, também foram essenciais para a produção de um senso de pertencimento baseado em uma condição social comum (COSTA, 2006; HOFBAUER, 2006b). Os trabalhos, por exemplo, de Carlos Hasenbalg (1979) e Otavio Ianni (1988) vão seguir essa orientação (no momento oportuno voltaremos, valer anunciar, a esses autores, textos e contexto, a fim de tanto recuperar de modo mais apurado essa tradição de pensamento, quanto, esperamos, fazer avançar o nosso argumento acerca dess gramática epistemológica).

Cabe destacar, que parte fundamental da elaboração dessa tradição de pensamento/gramática assentou-se em uma forte oposição entre, de um lado, os Estados Unidos, como o país do ódio racial e, do outro lado, o Brasil como o paraíso/laboratório racial. Segundo Frank Tannenbaum (1947), por exemplo, em razão do excepcional racismo dos brancos-americanos a experiência dos negros nesse país deveria ser vista como radicalmente diferente da experiência dos negros do Novo Mundo (particularmente o Brasil). O “inferno racial” protestante americano e a exclusão/segregação social que atravessam a experiência coletiva do afro-americanos diferenciaram-se-iam, substantivamente, do suposto paraíso racial católico brasileiro. Para o autor, impelidos por esse contexto radicalmente bipolar, os afro-americanos tenderam a organizar-se em torno de uma ampla solidariedade racial e política na luta por direitos precocemente.

A ideia da excepcionalidade do racismo norte-americano e, sobremaneira, a percepção de que solidariedade racial e política dos afro-americanos são mais adequadas à vida moderna tem ocupado um lugar de destaque no debate<sup>161</sup>. Essa espécie de normatividade/modelo de solidariedade política baseado na experiência política e histórica dos afro-americanos exerceria grande influência sobre o debate acerca da natureza e da direção que associativismo negro deveria seguir no Brasil. George Andrews (1985, 1997), Antônio Sergio Guimarães (1995), Michael Hanchard (2001) e o próprio Florestan Fernandes (2017[1989]) são alguns dos intelectuais que não apenas elogiaram o modelo de mobilização política afro-americano, como, também, o consideraram, com maior ou menor intensidade, mais adequado diante das exigências éticas e políticas das sociedades modernas.

A genealogia acerca dos estudos sobre o modo como formulou-se a identidade negra no Brasil<sup>162</sup> está intimamente associada, como vimos, ao marco teórico-normativo que constituiu aquilo que viemos a denominar de *sociologia das relações raciais*. Em outras palavras, apesar de breve e certamente insatisfatória, a genealogia que realizamos, torna, ao menos, inteligível uma dada gramática/estrutura epistemológica que tem historicamente contribuído para a organização da relação entre projeções teóricas e identidade negra no Brasil. Não queremos desautorizar essa tradição de pensamento, a comparação entre as culturas políticas do Brasil e Estados Unidos e a ideia de um transnacionalismo negro são, por exemplo, elementos estruturantes dessa pesquisa. No entanto, gostaríamos de rasurar alguns termos dessa equação e matizar de outra maneira essa estrutura para então retornarmos ao *Congada* em São Carlos e, por fim, a constituição do Neab. Um recente trabalho, sugerimos, nos auxilia nessa tarefa.

Trata-se do trabalho do sociólogo Mario Augusto Medeiros, tese defendida em 2011 e publicada 2013, intitulado *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Antes, porém, de avançarmos é necessário que façamos uma breve

---

<sup>161</sup> George Andrew (1985), afirmaria, por exemplo, que, apesar do movimento negro organizado no Brasil ter atraído o apoio de dezenas de centenas de seguidores desde pelo menos 1945, nenhum desses movimentos “conseguiu gerar um movimento de massa, como o peso moral de político que fez de Martin Luther King (...) e outros líderes negros figuras de proeminência nacional no Estados Unidos (ANDREW, 1985, p. 54). Ainda segundo Andrew (1985), boa parte da resposta do “por que” isso acontece residiria primeiro no caráter paternalista e autoritário da sociedade brasileira, mas, sobretudo, nas relações raciais brasileiras “onde não existe separação racial imposta pelo Estado”, o que impediria formação amplas mobilizações políticas (ADREWS, 1985, p. 54). Cabe chamar a atenção também para a vasta bibliografia acerca da Frente Negra Brasileira, que na década de 1930 arregimentaram grandes contingentes da população negra urbana nas suas fileiras. Autores, por exemplo, como Michel G. Hanchard – Orfeu negro e o poder: movimento negro no Rio e em São Paulo -, apensar de concorda com a tese geral de que a solidariedade política afro-americana é mais adequada a vida nas sociedades modernas, oferece uma análise mais matizada acerca do associativismo negro no Brasil

<sup>162</sup> Você segue afirmando “identidade negra no Brasil” no singular - como se fosse um processo contínuo - sem muitos dissensos- construtores: uma certa “elite”

ressalva acerca do modo como vamos abordar o texto. Apoiados nas prerrogativas pós-estruturalistas acerca impossibilidade da fixação de qualquer signo (texto), afirmariam alguns dos mais proeminentes críticos culturais e literários contemporâneos, tais como Bhabha (1993, 2011) Hall (1996) e Gates (1988, 2010), que toda leitura é uma *tradução*. E, toda tradução é uma forma de *traição* na medida em que está afeita à posição do sujeito cognocente, o leitor, aquele que lê e interpreta. Em outras palavras, a leitura que faço desse importante trabalho é uma *tradução*, afeita, portanto, ao lugar de onde falo e, nesse sentido, a evocação justamente de tais críticos culturais, com um viés pós-colonial e pós-estruturalista acentuado, demarca, justamente, o lócus de onde significo.

Há diversos e fundamentais argumentos que compõem o primoroso trabalho de Medeiros. O cerne de seu texto consiste, entretanto, na construção de uma profunda e rica narrativa sociológica acerca da constituição do que hoje reconhecemos ser a chamada literatura negra e periférica. A sua indagação tem início no, aparentemente, irresoluto problema - na medida em que este atravessa de modo geral a tese como um todo - da *definição, conceituação e natureza* dessas literaturas. Ideias, confecções literárias não suficientemente elaboradas, sem consenso analítico razoável para serem denominadas de conceitos, a literatura negra e periférica, são, “para” e “tratadas” por Medeiros (20011, p. 19-20), como *ideias em movimento*, como problemáticas historicamente consistentes e condicionadas.

Assim, em a meio a essa densa história de textos, autores, ideias e contextos, há uma discussão/argumento formulada pelo sociólogo que gostaríamos de mobilizar. Tal discussão consiste na relação entre: a publicação da *masterpiece* (obra-prima) da escritora mineira, radicada na cidade de São Paulo, Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1961) e aquilo que o sociólogo denominou de *a ideia de Literatura Marginal tomada de Assalto em Três Atos*. Trata-se de uma elação, que nos é fundamental, dado que, como próprio sociólogo tornou inteligível, a um só tempo, estabelece uma relação profícua entre a caracterização de uma *estética literária própria*, que haveria sido inaugurada por Carolina Maria de Jesus, e a *tomada* de um lócus de *enunciação*.

O resultado dessa elação configurou-se na *tomada de assalto* da *literatura marginal*, à qual o autor se refere como agência ativa na ressignificação de uma prática e discurso literário que teve a sua origem em meados dos anos 1960 e início dos anos 1970 dado o impacto político e cultural causado pela ditadura civil-militar que foi instituída no Brasil em 1964. A censura e a posição cada vez mais a margem do sistema literário estabelecido, que agora comportava-se, para dizer o mínimo, de modo condescendente com a orientação política-

ideológica do regime militar, faria unir sob a denominação da *poesia marginal*<sup>163</sup> autores cariocas como Chacal, Charles, Geraldo Carneiro, Francisco Alvim, Roberto Schwarz, Antônio Carlos de Brito (Cacaso), Afonso Henriques Neto, Ana Cristina César (MEDEIROS, 2011, p. 92). Postos à margem (*produtiva, distributiva e consumidora*) naquele contingente momento, esse fazer literário veio a, ainda sim, sustentar uma aproximação e relacionamento singular com crítica literária especializada. “Antônio Carlos de Brito pode ser tido como um teórico do movimento, haja vista seus artigos dedicados ao assunto, em jornais e revistas de crítica; (Heloisa) Buarque de Hollanda é sua madrinha, consagrando a produção com a coletânea *26 Poetas Hoje* e incentivando a reflexão sobre ela; no caso de Messeder Pereira, o intérprete, seu estudo é a tentativa de compreensão antropológica do fenômeno da Poesia Marginal”<sup>164</sup>. Essa relação e aproximação garantiu não só um significativo prestígio a essa poesia marginal, como também refletiria a alto status que muitos dos seus literatos ocupavam anteriormente e através dos anos 1960 e 1970. O livro estava à margem, não o seu escritor.

O resultado, do ponto de vista do conteúdo, avalia Medeiros (2011, p. 94) apoiado sobretudo nas discussões empreendidas pelo antropólogo Messeder Pereira (1981), foi menos o estabelecimento de algum tipo de comprometimento e engajamento político e mais uma produção *ensimesmada* do literatos de classe média brancos que produziam essa literatura (grifo do autor). A, por exemplo, opção de *politizar o cotidiano* (grifo do autor) dever-se-ia “à crise sofrida pelas frações sócio-geracionais (...) bastante afetadas pelo golpe civil-militar de 1964 – as camadas médias intelectualizadas”<sup>165</sup>. Esses comentários políticos-estéticos acerca dos autores, textos e contexto que qualificam essa precursora *poesia marginal* ensinam a discussão, aquela que nos parece essencial, sobre a concepção da ideia de marginalidade e de literata marginal. Em resumo, a ideia de marginalidade apresentada sugere que a mesma é expressão da ansiedade de um grupo social que “não o é (nem quer ou deseja ser marginal) e a consequente tradução na forma relacional com o sistema cultural brasileiro tem, entre outras decorrências, uma fissura temporária na aura do intelectual brasileiro”<sup>166</sup>. A ansiedade de um

---

<sup>163</sup> “(...) de acordo com a bibliografia seria, grosso modo: 1) a situação de sufoco, para algumas frações de classes sociais, provocada pelo golpe civilmilitar de 1964; 2) o estreitamento cultural da década, provocando a necessidade de fazer algo novo e diferente do que era feito até então, oriundo do Concretismo; 3) síntese das duas anteriores, para a maioria dos poetas, havia a necessidade de se posicionar, de uma forma contracultural no mundo, que passava também pela maneira de lidar com o objeto livro, em todas as etapas do sistema literário. O livro, não mais produto e sim artefato, seria algo vivido, tanto quanto a ideia de Literatura Marginal, naquele momento, seria a síntese de um estilo de vida na contramão da cultura e – no jargão de época – desbundado; 4) por fim, tentar-se-ia a recuperação do coloquial, do íntimo e mezinho em literatura, perdido na experimentação formalista e no engajamento social dos anos progressos” (MEDEIROS, 2011, p. 92).

<sup>164</sup> MEDEIROS, 2011, p. 93

<sup>165</sup> MEDEIROS, 2011, p. 94

<sup>166</sup> MEDEIROS, 2011, p. 95-96

intelectual destituído do seu *lugar* de autoridade de narrador do espírito e das relações que constituiriam a *Nação*.

Mas, assim como a argumentação de Medeiros avança a par e passo, a nossa demonstração também pode ser levada mais adiante. Os próprios Messeder Pereira e Heloisa Buarque de Hollanda identificariam nas coletâneas *Ebulição da Escrivatura*, *Treze Poetas Impossíveis* e *Contramão*, todos publicados em 1978, as precursoras de uma outra concepção de literatura marginal. Messeder, veio afirmar no prefácio da coletânea *Contramão* que, “um dos problemas centrais que me preocupam neste trabalho é a delimitação de uma linha de postura crítica cuja originalidade e especificidade está em representar a reorientação da cultura brasileira, ocorrida com a passagem dos anos 60 para os 70[...]” (MESSEDER apud MEDEIROS, 2011, p. 98). Em nenhum momento, no entanto, ao elaborar tal assertiva Messeder, muito menos Heloisa Buarque de Hollanda, anunciam que as coletâneas foram constituídas por literatos negros.

Mas, o que os (conscientes ou não dessa posição) *seguranças da cultura nacional*, *supostamente apenas eles os autorizados a narrá-la e redigi-la*, não esperavam, fora a tomada de assalto da literatura marginal por esses literatos que os mesmos faziam questão de escamotear. A concepção de *marginalidade literária* que surge na última década do século XX nas periferias de São Paulo e de tantas outras do Brasil, não está associada a qualquer ansiedade pela perda de um lugar de status, poder e autoridade antes ocupado, mas em uma condição marginal histórica e quotidianamente (re)produzida (MEDEIROS, 2011, p. 101). A marginalidade aqui é vista, com efeito, “ela é vista como um dado espacial e sócio-histórico. Dito de outra forma: ela não é um estilo circunstancial de vida, ela é a própria vida, de cuja condição não se pode abdicar tão facilmente, pois é fenômeno estrutural e estruturante”<sup>167</sup>. Na publicação de *Capão Pecado* (2000) por Reginaldo Ferreira da Silva, conhecido pelo pseudônimo *Ferréz*, essa concepção de literatura marginal ganha veículo de síntese e de popularização. Já colaborador da revista *Caros*, Ferréz, no ano de 2001, lança o projeto editorial *Caros Amigos/Literatura Marginal* que, a princípio, teve como principal objetivo funcionar como um ponto de conexão entre a produção literária das periferias e os diferentes autores que nela vivem. De acordo com o literato, a publicação foi a certificação

“que o povo da periferia/favela/gueto tenha sua colocação na história e não fique mais quinhentos anos jogado no limbo cultural de um país que tem nojo de sua própria cultura, o *Caros Amigos/Literatura Marginal* vem para representar sua cultura autêntica de um povo

---

<sup>167</sup> MEDEIROS, 2011, p. 102 - no texto



composto de minorias, mas em seu todo uma maioria (...) *estamos na área e já somos vários, e estamos lutando pelo espaço, para que no futuro os autores do gueto sejam também lembrando e eternizados* (FERRÉZ apud MEDEIROS, 2011, p. 103 – grifo nosso).

Continua o sociólogo, pois há mais. A revista editada por Ferréz cumpriu o papel de uma antologia e nesses termos funcionaria como *atos políticos da memória* (grifo do autor) “de que a escritora Míriam Alves tratou uma década e meia antes, em *Criação Crioula*”. Sob esses termos a literatura é articulada como uma ferramenta contra o esquecimento<sup>168</sup>. Os atos políticos da memória desempenhariam – nessa concepção de marginalidade - um fundamental papel para a criação de um horizonte semântico: à ideia lugar/espaço imbuído e denso de significado, ponto de pertencimento/identidade dessa condição marginal inalienável<sup>169</sup>. Estabelece-se assim um lócus de *enunciação* que em razão da premissa, atos políticos da memória, exige, inclusive, que determinados ícones, e eu gostaria de acrescentar, cânones perdidos (GATES, 1992), sejam retomados, dado, por um lado, o compartilhamento de momentos específicos do passado e, do outro, a condição marginal comum (histórica, social e artística). “O acionamento do passado serve, segundo o viés sociológico que o estudou (Miriam Alves), grosso modo, como uma ferramenta explicativa e justificativa do presente”<sup>170</sup>. Em outras palavras, trata-se de possuir uma identidade que liga o passado, o futuro e o presente em uma linearidade. Essa linearidade que chamamos de “tradição”, posta diante de si mesma, ganha o adjetivo de “autêntica”, sendo capaz de oferecer e dar sentido à história de sujeitos e grupos. “Sendo Ferréz o porta-voz e o criador dessa nova vertente da ideia de marginalidade, serão os seus ícones literários que servirão de figuras referenciais para o projeto atual: João Antônio, Plínio Marcos, Górkí (e, em outras ocasiões, Carolina Maria de Jesus, Charles Bukowski, Paulo Lins, Edward Bunker)”<sup>171</sup>.

Há uma vasta discussão sociológica e literária no contexto nacional em torno da relação entre identidade e tradição, que Medeiros (2011, p. 104) notifica o leitor, e explorar tal relação em meio as tradições intelectuais negras é também um central aspecto a toda a nossa tese. As implicações, em última análise, das condições de emergência da identidade negra no Brasil são, como nessa altura já deve estar claro, parte significativa dessa etapa da pesquisa. O trabalho de Medeiros desempenhará um papel central em nossas considerações finais acerca do significado dessa pesquisa. Por hora, no entanto, resta-nos dizer que, evocar *Quarto despejo: diário de uma favelada* (JESUS, 1993[1961]), como o marco central da

<sup>168</sup> MEDEIROS, 2011, p. 104 - texto

<sup>169</sup> MEDEIROS, 2011, p. 104 - texto

<sup>170</sup> MEDEIROS, 2011, p. 104

<sup>171</sup> FERRÉZ apud MEDEIROS, 2011, p. 104

literatura negra e marginal, dado se protagonismo na constituição uma *estética própria*, não só toma-se de assalto a ideia de literatura marginal, como também abre-se um *lugar na disputa da representação dentro própria centro do cânone literário e sociológico brasileiro*. Essa estratégia cultural faz *diferença* e nos é fundamental, pois foi e é capaz de deslocar disposições de poder.

Explico: dois seguimentos de *representação* (HALL, 2003c, 2010), divididos aqui apenas a título didático, são *tomados* como lugar de disputa. O primeiro concerne a narrativa da *Nação*, muito diferente daquela alardeada pelo alto cânone da literatura brasileira, entusiasta, muitas vezes da ideia de democracia racial. O segundo, refere-se ao que Medeiros (2011) denominaria de eu-enunciador. O literato negro toma para si a responsabilidade de sedimentar - talvez esse seja um dos papéis entre os quais o fazer literário não possa escapar (DELEUZE e GUATARRI, 1977) – o sujeito negro. Engaja-se na tentativa de construir a si mesmo como um sujeito da *representação*. A potencialidade e os limites desse sujeito negro, conceito que colateralmente emerge desse fazer literário (e, como veremos estará presente em meio as discussões mais detidas a produção de Silvério) será cerne das discussões que aproximam-se no próximo capítulo acerca da produção coordenares do Du Bois Research Institute da Harvard University. Ainda assim, nos parece lícito dizer, como toda leitura é uma *tradução* que por conseguinte uma *traição*, que o texto de Medeiros, embora o mesmo não tenha tal juízo, é uma *introdução à crítica da literatura negra e marginal*. Se mantemos<sup>172</sup> afinidades eletivas ou não com o conceito de *tradição* – o principal responsável sustentar as ideias de historicidade, autenticidade, identidade, pertencimento e, sobretudo, lócus de enunciação – com o qual o sociólogo trabalha é, todavia, inegável que, por meio dessa concepção foi possível constituir e legitimar o *cânone perdido - deliberadamente escamoteado - literário afro-brasileiro*.

Após essa longa distensão (construída nesses termos propositalmente) a qual julgamos necessária para avançar em nossa abordagem, análise e argumento, podemos, enfim, retornar à nossa preocupação principal: os precedentes para a constituição do Neab-UFSCar. A ideia da cultura como espaço de resistência é, como já anunciamos repetidamente nas reflexões acima, tanto cara quanto recorrente ao debate sobre a questão racial no Brasil, não é, portanto, inaugurada por nós. Entretanto, optamos por recorrer a esse debate a partir das discussões providas por Medeiros (2011) por duas razões. A primeiro é, mesmo que o seu trabalho seja muito mais um ponto chegada (um marco heurístico), ao constituir uma

---

<sup>172</sup> Nós – críticos literários e culturais, literatos e/ou cientistas sociais.

introdução crítica ao cânone da literatura negra e marginal no Brasil, as formulações do autor deslocam a proeminência das oposições binárias entre dentro e fora (ideias como dominação e resistência, por exemplo, supõe tal tipo de oposição) em torno da *representações* do que, então, chamamos de cultura negra, fundamento para a ideia de uma identidade negra. A segunda razão, é que o seu trabalho ao abrir, qualitativamente, desestabilizar a relação entre fazer literário, representação e a sedimentação do sujeito negro, contribui para o estabelecimento de uma linha de intensidade importante aos argumentos a essa etapa tese

Se disputa passa agora a ser estabelecida dentro do próprio centro, não só a *representação* torna-se incerta, como também a constituição da diferença torna-se provisória. Tratar a cultura como um lugar aberto de disputa nesses termos é de nosso interesse, pois, em ultima análise, nos oferece outro modo de perspectivar a agência do associativismo e dos intelectuais negros em geral, do grupo *Congada* em particular, bem como a agência que encontra-se inscrita na produção daqueles que viriam a ser coordenadores do Neab. A ideia de *deslocamento* é também aqui fundamento ao argumento, pois também nos oferece uma outra metáfora para pensar as transformações sociais, políticas, econômicas e, sobretudo, culturais que estamos relatando. O horizonte semântico associado à ideia de revolução, a mais proeminente metáfora para se pensar as transformações no mundo fundamenta-se no conceito de ruptura<sup>173</sup>. A ideia de deslocamento/transgressão, sugere Hall (1993), não apenas contorna esse horizonte simplista e reducionista pautado em uma oposição binária, como, também, seria uma forma mais adequada para pensar as transformações culturais por, justamente, tratar a cultura como um elemento de poder e regulação não subsumido formalmente às relações de classe e produção.

A disputa pela diferença sublinhada pela categoria negro é assim, em razão da *agência* de sujeitos e grupos, sucessivamente deslocada. O *Congada* participaria do IV, V e VI FECONEZU, ocorridos respectivamente, em Campinas (1981), Piracicaba (1982) e São José dos Campos (1983). Cunha Jr. (1992, p. 25-26), o histórico militante do *Congada*, analisando o conjunto das manifestações negras, cada vez mais candentes no estado de São Paulo na década 1970 afirmaria: “(...) motivados pelas lutas de libertação africanas, pelas guerras urbanas dos movimentos americanos, as tendências nascidas na década de 70 que as posições se radicalizam, mas ainda não conseguem definir muitas das questões apresentadas”. Ainda de

---

<sup>173</sup> As metáforas clássicas de transformação modelam-se pelo "momento revolucionário". Termos como "festival de revolução" pertencem a uma família de metáforas extremamente significante historicamente para o imaginário radical. Essas metáforas concebem o social, o simbólico ou o cultural como se fossem costurados um ao outro por uma correspondência rudimentar; de tal forma que, quando as hierarquias sociais são derrubadas, uma inversão dos valores e símbolos culturais tem que acontecer, mais cedo ou mais tarde (HALL, 1992).

acordo com Cunha Jr, os movimentos negros dos contextos anteriores, década anteriores, tinha em seu horizonte a ideia de uma integração bem sucedida na sociedade abrangente, relatos que encontraríamos nos textos Florestan Fernandes. A partir da década de 1970 haveria ocorrido, segundo o termo utilizado pelo autor, uma ruptura - mas gostaria de requalificar -, um inicial deslocamento em relação as pretensões anteriores. Assim, afirma Cunha Jr: “Na ruptura dos primeiros anos (70,71,72,73), é marcante a luta para escapar aos critérios de valor da sociedade branca. São muitos os esforços de valorização das culturas e manifestações negras dentro da própria comunidade<sup>174</sup>”.

Apoiados nesse novo senso de pertencimento e na *agência* em torno da ideia de cultura negra, no ano de 1982, o *Congada* e o FECONEZU encaminharam à UFSCar a necessidade da criação de uma *Espaço Cultural*. Dada a precariedade material pela qual atravessava o *Congada*, o estabelecimento do veio a ser *Espaço Cultural Afro-Brasileiro* junto ao *Departamento Cultural da UFSCar*, funcionou também como uma sede social ao grupo (AGUIAR, 1998, p. 67).

“...A nossa perspectiva de abertura de um espaço com vistas a comunidade negra da região de São Carlos. Nós em especial da comunidade negra são-carlense realizamos esta reivindicação pois fazemos parte desta, mas acreditamos que tal espaço cultural terá efeito e utilidade as demais comunidades que com a nossa interação ou revelam interagir. O sentido democrático da atividade universitária, aliada a capacidade desta de desenvolvimento e reprodução com conhecimento terá um impacto sobre a formação e meios de vida da comunidade negra, hoje marginalizada do convívio universitário.<sup>175</sup>”

O documento, continua Aguiar, também chamava a atenção para a relevância que tal espaço desempenharia ao conduzir reflexões e formação de conhecimento em questões que a universidade não discutia efetivamente.

“...entidade solicitante da criação deste espaço cultural que tem por finalidade congregar as pessoas interessadas nos diversos aspectos sócio, econômico, político e culturais relativos a população de origem afro-brasileira.... este centro desenvolveu atividades culturais no sentido da tomada de consciência e valorização do negro no Brasil. Estas atividades culturais são desenvolvidas das mais diversas formas, contendo, participação em festas locais, realização de peças teatrais e grupos de música e danças, estudo sobre a realidade do negro, palestras e ações e esclarecimentos sobre assuntos de interesse da população de origem afro-brasileira e da população em geral<sup>176</sup>”

---

<sup>174</sup> CUNHA JR, 1992, p. 25-26

<sup>175</sup> Proposta da criação de Espaço Cultural Afro-brasileiro junto ao Departamento Cultural da Universidade Federal de São Carlo apud AGUIAR, 1998, p. 68

<sup>176</sup> Proposta da criação de Espaço Cultural Afro-brasileiro junto ao Departamento Cultural da Universidade Federal de São Carlo apud AGUIAR, 1998, p. 68

Sob as linhas gerais da luta para o estabelecimento do Espaço Cultural Afro-Brasileiro, o *Congada* veio a contribuir decisivamente para a instituição de um núcleo de estudo que prestar-se-ia a investigar a presença dos povos, culturas e tradições de origem africana na universidade.

### ***1974: da filiação genealógica e a reivindicação de um sujeito negro***

A bem da verdade mesmo antes da solicitação de um espaço cultural afro-brasileiro nas dependências da UFSCar, o *Congada* e seus integrantes, alguns também estudantes de daquela universidade (e vale dizer também da USP) já haviam anunciado as suas demandas. Novamente aqui é necessário recorrermos ao relato de Cunha Jr. De acordo com o engenheiro e sociólogo, desde meados da década de 1970 as organizações negras de São Carlos já alegavam a necessidade de uma revisão da educação brasileira (CUNHA JR, 1992, p. 99). O grupo (*Congada*) tomou para si tal tarefa e seus membros dispuseram-se a realizar uma espécie de “diagnóstico de alguns aspectos da questão das relações raciais e educação no Brasil. Determinados membros do grupo, a partir das constatações iniciais, passaram a realizar cursos de pós-graduação em educação na Universidade Federal de São Carlos<sup>177</sup>”.

No bojo dessas inquietações e demandas, Casimiro Pascal (apud TRAPP, 2017), outro importante integrante do grupo *Congada*, salientou que naquele contexto o discurso da universidade acerca das questões racial no Brasil e na cidade de São Carlos estava muito distante da realidade desses sujeitos e grupos. Nesse sentido, Pascal chamaria a atenção que diante dessa posição, por assim dizer, deslocada da experiência vivida da comunidade negra local e nacional, os grupos *Flor de Maio* e *Congada* passariam a reivindicar uma maior atenção aos seus aportes a UFSCar<sup>178</sup>.

Isto posto, não despretensiosamente tal associativismo também passou a reivindicar junto àquela universidade a presença de um intelectual que pudesse encaminhar as preocupações e a agenda ainda incipiente de estudos anteriormente delimitadas. É ante a essas demandas que realizar-se-ia a contratação do teatrólogo, publicitário, professor e sociólogo negro, de origem carioca, Eduardo de Oliveira e Oliveira (1923 – 1980). Entre os, naquele contexto ainda raros, intelectuais negros possíveis para o exercício da docência em uma universidade pública, a efetivação de Oliveira e Oliveira não foi gratuita. Mais do que os obstáculos imposto por um número diminuto de intelectuais que cumprissem a dupla

---

<sup>177</sup> CUNHA JR., 1992, p. 99 texto

<sup>178</sup> Casimiro Pascal apud TRAPP, 2017, p. 14 texto

exigências do cargo, isto é, tanto com trabalho de excelência que a atividade acadêmica em universidade pública demanda quanto com as exigências específicas teóricas-metodológicas e políticas na investigação questão racial em São Carlos e no Brasil, a escolha de Oliveira e Oliveira certamente deu-se também em razão da sua trajetória biográfica e intelectual.

Eduardo de Oliveira e Oliveira, fora um jovem oriundo de uma estreitíssima classe média negra da cidade do Rio de Janeiro. Oliveira e Oliveira, pode-se dizer, fazia parte de uma das primeiras gerações de intelectuais negros, que após o questionamento preliminar do, agora, mito de democracia racial, passaria a desenvolver uma reflexão sistemática acerca da questão racial e a educação para além das iniciais pretensões assimilacionistas das décadas anteriores<sup>179</sup>. O sociólogo, particularmente, estabeleceu um conjunto de reflexões relativas à responsabilidade da academia, de modo mais preciso, a Universidade de São Paulo, no enfrentamento da exclusão oriunda do racismo que atravessa coletivamente a população afro-brasileira. Além disso, o pesquisador também empreendeu significativas considerações sobre o lugar ocupado e atribuído ao intelectual negro no sistema acadêmico brasileiro. Nesse sentido, Oliveira e Oliveira, inscreve-se em um contexto mais amplo de discussão que instaurava-se no Brasil, protagonizado por jovens intelectuais negros, a partir de meados da década de 1970.

Oliveira e Oliveira, desloca-se de Niterói para a São Paulo em meados de 1950, cidade onde anos depois (1960-1964), cursaria, no período noturno, Ciências Sociais na USP – naquele momento ainda no prédio da rua Maria Antônia (TRAPP, 2017, p. 221). Iniciou, em 1972, o seu mestrado em Sociologia nesta mesma instituição sob a orientação de Ruy Coelho, a dissertação de Eduardo foi titulada *Ideologia Racial: estudo de relações raciais*. A pesquisa consistia em uma investigação acerca da constituição da subjetividade negra no Brasil perspectivada a partir de um lugar até então contraditoriamente atípico nas ciências sociais brasileira. Isto é, um intelectual que também enunciava-se negro. Soma-se a essa investigação outro aspecto central de seu trabalho, a preocupação em compreender experiências históricas e sociológicas semelhantes entre os negros das Américas<sup>180</sup>. Em 1974, após a sua qualificação e entrada direta no Doutorado, a supervisão de sua pesquisa passa ao

---

<sup>179</sup> Para uma análise mais pormenorizada de tal projeto ver: DÁVILA, J. Diploma de Brancura: Política Social e Racial no Brasil, 1917-1945, Editora Unesp, 2006.

<sup>180</sup> TRAPP, 2017, p. 221

antropólogo João Batista Borges Pereira; entretanto, segundo o relato de sua irmã, Gilcéria de Oliveira, a tese jamais haveria sido defendida<sup>181</sup>.

Segundo o relato de Trapp, muito do trabalho cultural, político e intelectual, marcadamente, o sociológico, de Eduardo, caracterizou-se pela central inquietação de: “*tomar o negro como um sujeito, um agente de si, consciente da negritude que lhe própria – e inexorável*”<sup>182</sup>. Muito dessa inquietação transpareceria de modo contundente na participação de Eduardo naquele que seria um dos primeiros eventos promovidos pelos estudantes negros da USP, a *Quinzena do Negro* (1977). Num momento de efervescência política e cultural, basta lembramos que *Movimento Negro Unificado* (MNU) foi fundado em 1978, Oliveira e Oliveira enunciaria: esta quinzena, às vésperas dos 90 anos da abolição da escravidão [...] caracteriza-se por um aspecto que nos parece da maior relevância – revelar o negro como criatura e criador. Numa palavra: Sujeito” (1977 apud ARAÚJO, 2001, p. 287). A Quinzena do Negro representou, portanto, um marco simbólico da presença de jovens estudantes/intelectuais negros na USP, lidando com problemáticas que lhe eram essências a partir do seu próprio ponto de vista<sup>183</sup>.

A participação de Eduardo na Quinzena do Negro, a tenacidade de suas reivindicações a USP, estão demarcadas na segunda metade dos anos 1970, contexto mais prolífero para emergência e produção do seu pensamento sociológico. Embora, o seu texto mais conhecido, *O mulato, um obstáculo epistemológico*, tenha sido publicado em 1972, é entre 1977-1979<sup>184</sup> que seus escritos mais substanciais são publicados e estudados (TRAPP, 2017, p. 222). A tarefa que sociólogo preocupava-se em lidar entre os seus textos e ação política não nos parece simplória. Ante ao contexto da institucionalização da ciências sociais brasileira, de sedimentação dos *regimes de representação* (cânones) antropológicos e sociológicos, fundados no estabelecimento do *Outro* como objeto de conhecimento, útil, seja ao

---

<sup>181</sup> “Na realidade, há notícias de que ela teria sido terminada, mas não se conservou nenhum exemplar. Eduardo, que havia sido bolsista da FAPESP e da Fundação Ford anos antes, teria perdido o prazo para a defesa do doutorado em 1978 (Gilcéria de Oliveira apud TRAPP, 2017, p. 222).

<sup>182</sup> TRAPP, 2017, p. 222 – grifo nosso

<sup>183</sup> Durante a Quinzena Negra registrou-se as seguintes palavras de Eduardo de Oliveira e Oliveira: “Nós temos direito a essa instituição, sobretudo essa aqui [a USP] que é pública. E o fato de fazer [a Quinzena do Negro] dentro da universidade é para que a universidade assuma sua responsabilidade para formar mais negros, para que possam, como Beatriz [Nascimento], que passou por uma universidade, de ir ao quilombo, à favela, seja lá onde for, e dar os ensinamentos dela lá. Agora, sem uma universidade, sem um crédito, seria até impossível eu conseguir esta semana aqui, porque eu seria apenas um negro. Hoje, depois de dez anos ou doze anos de trabalho, já me mandam entrar e sentar, porque eu sou Eduardo de Oliveira e Oliveira, que tem um título, que não pretende ser doutor, que não se branqueou, mas que usa disso como instrumento de trabalho para poder se afirmar como negro e ajudar a que outros negros se afirmem como tal. (OLIVEIRA apud RATTS, 2007, p. 42).

<sup>184</sup> Dentre tais significativos trabalhos, destaca-se: De uma ciência para e não tanto sobre o negro (1977), Educação e questão racial - plano de curso (1979), Etnia e compromisso intelectual (1977b), O negro e o desenvolvimento da sociedade brasileira (1979b).

vocabulário autorizado para o trato da alteridade e/ou aos pressupostos de investigação, Oliveira (1977b) exigia uma ciência social *para e não sobre o negro*. No, por exemplo, famoso texto de famoso texto 1972 essas pretensões já estariam colocadas, mas não suficientemente desenvolvidas. Num contexto marcado pelo amplo entusiasmo em torno da ideia democracia racial, supostamente a definidora do ethos nacional, Eduardo dialogaria criticamente com as formulações de Carl N. Degler (1971).

No premiado texto *Neither black nor White* (1971), Degler, aponta para fato que a principal diferença entre as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos residiria nos diferentes processos de colonização e desenvolvimento econômico dos dois países. De acordo com o autor, os africanos na condição de escravos ou livres, encontrariam no Brasil um lugar social e histórico em função do escasso contingente populacional e da monocultura. Nos E.U.A, por outro lado, o modelo econômico-industrial e a população, mormente, branca agiram numa direção contrária. A alta competitividade de todos os empregos fora da fazenda entre população branca produziu um tipo de atitude racial nos E.U.A. caracterizado, sobretudo, pela violência e segregação (DEGLER, 1971, p. 44-47). No Brasil, segundo o autor, o mulato funcionaria como válvula de escape, sua aceitação/assimilação social explicaria o “porquê” da sociedade brasileira não apresentar atitudes raciais marcadas pelo ódio. O “inferno racial” protestante americano e a exclusão/segregação social que atravessam a experiência coletiva do afro-americanos diferenciavam-se, substantivamente, do suposto paraíso racial católico brasileiro. Para o autor, impelidos por esse contexto radicalmente bipolar, os afro-americanos tenderam a organizar-se em torno de uma ampla solidariedade racial e política na luta por direitos precocemente.

Eduardo encaminha a sua reflexão num sentido oposto. A fim de afirmar que houvera ocorrido no Brasil, desde muito cedo, em razão dos impedimento que a ideia mulato representava, a construção de um tipo de solidariedade entre os negros. Oliveira afirma que no Brasil tal solidariedade era muito mais política e histórica e menos racial do que aquela, tomada modelo de referência, a americana. “Afinal o que foram os movimentos sociais do meios negros iniciados em São Paulo na década de 1920 senão um movimento de congregação de todos os negros do Brasil em busca de uma consciência histórica, tendo à frente José Correia Leite (mulato), Arlindo Veiga dos Santos (mulato), Francisco Lucrécio (mulato), Raul Joviano do Amaral (mulato), Henrique Cunha (mulato), Jaime Aguiar e Vicente Ferreira” (OLIVEIRA, 1974[1972], p.72). Tal anseio toma contornos bem delineados nas suas reflexões acerca do lugar do negro em meio ao sistema acadêmico brasileiro, “[...] como se equaciona ser negro e intelectual - se é que se equacionam? É o negro, e



particularmente o negro brasileiro, identificável com tal categoria, ou tem que reivindicar uma tal atribuição?” (OLIVEIRA, 1977b, p. 22; grifos do autor). Ser intelectual, alegava, não era uma prerrogativa que acompanharia os negros no Brasil, desprovidos do status da inteligência: esses sujeitos e grupos estavam por certo, fora do lugar, excluídos<sup>185</sup>.

O devido espaço no sistema acadêmico brasileiro não seria, já denunciava o sociólogo, o resultado de um ato de reconhecimento concedido, mas da exigência dele por parte dos intelectuais negros. Mas, mais do que isso, a construção de um senso de solidariedade organizado segundo uma condição comum deveria ser articulado por esses intelectuais com o propósito de estabelecer o compromisso “com novas teorias, instrumentos sociológicos com olhos na mudança social” (TRAPP, 2017, p. 224). Sob esse termos emergiria em meio às suas formulações a ideia de uma sociologia negra “como um passo positivo para o estabelecimento de definições básicas, conceitos e construções teóricas que utilizem as experiências e as histórias dos afro-brasileiros” (OLIVEIRA, 1977b, p. 26).

Os anseios práticos e a agenda teórico-metodológica de um intelectual negro que desde o início dos anos 1970 discutia exaustiva e qualitativamente o seu lugar na academia, como objeto e, sobretudo, sujeito, encontra - respondendo aos aportes e às demandas do *Clube Flor de Mario*, do *grupo Congada* e do associativismo negro são-carlense - lugar na Universidade Federal de São Carlos, com a sua contratação no ano de 1978. Aquilo que antes era um projeto, com a chegada de Eduardo é colocado em prática. Um negro intelectual conseguindo ocupar - conquistar - uma vaga de professor. A Universidade, o espaço de poder e conhecimento por ela representado, é *tomada* e ganha um lugar privilegiado na *cultura política* do associativismo negro como local privilegiado e estratégica na luta contra o racismo e para o estabelecimento da autoridade (precário e ainda hoje precarizado) de suas reivindicações.

Assim, não eram menos que pretenciosas, naquele contexto, as ambições de Eduardo. Seu principal intento era o estabelecimento de um “Núcleo afro-brasileiro de estudos e documentação”, isto é, a materialização institucional de uma agenda empreendida desde o início da sua pós-graduação (OLIVEIRA, 1977d, 1978). A ideia/projeto de um núcleo institucionalizado que prestar-se-ia a investigar a presença dos povos, culturas e tradições de origem africana no Brasil, protagonizado por intelectuais negros e responsável por não só produzir um outro marco teórico-metodológico, como também sedimentar, sob esse novo aparato, a formação de jovens intelectuais, não fora uma prerrogativa necessariamente

---

<sup>185</sup> OLIVEIRA, 1977b, p. 22

genuína do sociólogo. Como historiciza o minucioso texto de Rafael Trapp *O elefante negro: raça e pensamento social no Brasil (São Paulo, década de 1970)*, tese defendida em 2018, “Eduardo era um viajante. Do Rio de Janeiro para São Paulo, de Buenos Aires para o Tahiti, de Dakar para o Cairo, de castelos no norte da Itália para museus londrinos, da Sorbonne em Paris para teatros em Nova York” (TRAPP, 2018, p. 122). Entre os diferentes portos<sup>186</sup> e aeroportos que visitou, dois o cativavam mais. “Na França, ele ia de encontro à literatura, à filosofia, à arte. Amante do blues, nos Estados Unidos lhe fascinava a vastidão da história e cultura afro-americanas, principalmente o teatro e a literatura”<sup>187</sup>. E, foi, sob a condição de um dos principais interpretes, entre o final o final do 1950 e início de 1970, de discussões candentes realizadas pelos intelectuais, os estudantes e pelo movimento social afro-americanos para o contexto nacional/paulista, que Eduardo viria a esboçar o projeto do Núcleo Brasileiro-Africano de Estados e Documentação.

A relação de Eduardo com os Estados Unidos começaria ainda na década de 1960, quando estabeleceu contato por meio de cartas, embora, não tenham ficado claro as condições em que se conheceram, com a historiadora e teórica da educação Wendy Lehrman. Convidada, através da intercessão de Eduardo, pelo Juizado de Menores da Comarca de São Paulo para ministrar um conjunto de reflexões afim de ampliar os debates sobre educação, juventude e violência, Wendy Lehrman chegaria ao Brasil em 1964 e seria a principal mediadora entre o sociólogo brasileiro e o antropólogo Carl Withers. Na época professor da New York University, Withers seria um possível orientador para Eduardo que especulava realizar a sua pós-graduação (doutorado) naquele país. Sob esse principal propósito Eduardo faria a sua primeira viagem aos Estados Unidos em 1966, visitando museus e a New York University. Carl Withers morreria em 1970, interrompendo as pretensões do pesquisador; desde então, entretanto, as discussões em torno do marco teórico-metodológico, da cultura política e da identidade afro-americanos jamais deixariam de povoar o imaginário e a agenda de Eduardo<sup>188</sup>.

Dentre as diversas idas e vindas desse diálogo atlântico, a viagem que mais destacar-se-ia como relevante para o estabelecimento de um núcleo institucionalizado de estudos sobre o negro *do/no* Brasil foi realizada no ano de 1974. A convite do *Institute International of Education*, uma organização estatal de incentivo ao intercâmbio acadêmico internacional,

---

<sup>186</sup> Certamente, não sem razão, o historiador salienta que, as andanças de Eduardo e eu gostaria de acrescentar (adiantando aspectos de nossas próximas discussões), também as andanças dos coordenadores do Neab nos anos 1990 e 2000, são exemplos do fluxo de trocas políticas e culturais que constituem o atlântico negro (GILROY, 2002).

<sup>187</sup> TRAPP, 2018, p. 122

<sup>188</sup> TRAPP, 2018, p. 126

Eduardo, na condição de especialista acerca das relações étnico-raciais brasileira, atravessa todo o país, em uma viagem que começou em Washington (DC) aos dias 28 de Outubro de 1974 e termina, oficialmente, em 23 de Dezembro do mesmo ano. Muitos dos destinos dessa viagem por Eduardo visitados consistiam em *HBCU's* e nos, recentes, resultado da ampla mobilização do movimento estudantil negro, *Department's African-American Studies*. De acordo com o itinerário reconstituído por Trapp, a sua viagem...

(...) em solo norte-americano começou na capital americana, em 28 de outubro, onde o sociólogo visitou a universidade de Howard, a Biblioteca do Congresso e museus. De lá para Chicago, onde encontrou o historiador negro John Hope Franklin, então professor da Universidade de Chicago, e visitou as dependências do jornal afro-americano *Chicago Defender*. De Illinois foi para Madison, onde se reuniu com o historiador Thomas Skidmore, na época professor da Universidade de Wisconsin-Madison. De Wisconsin, Eduardo tomou um longo voo até São Francisco, Califórnia, onde foi às universidades Stanford, Palo Alto, e Universidade da Califórnia, Berkeley, conhecendo os programas de Latin American e African-American Studies, além de museus e bibliotecas. Da Costa Oeste foi ao Novo México, onde esteve no St. John's College, em Santa Fé, e em museus e instituições dedicadas à história dos povos nativos dos Estados Unidos. Do Novo México ele foi para o *Deep South*. Chegando na cidade de Jackson, Mississippi, fez pesquisas em arquivos históricos e se encontrou com o educador negro Laurence C. Jones. (...). Em seguida, já no final de novembro, foi a Natchez, ainda no Mississippi, onde esteve também em arquivos e museus. Deixando o estado, chegou a Nova Orleans. Na cidade, ele visitou lugares icônicos da história afro-americana e foi ao Amistad Research Center, um arquivo dedicado à história e cultura negra do Sul dos Estados Unidos, que se localiza na universidade negra Dillard. Da Luisiana, o próximo destino foi Gainesville, na Universidade da Flórida, onde se reuniu com o historiador Charles Wagley. Do extremo sul do país ele foi para Nashville, capital do Tennessee. Esteve no departamento de Latin American Studies da Universidade Vanderbilt, na Universidade Fisk e no Meharry Medical College – estas duas últimas tradicionais instituições afro-americanas de ensino superior. Do *Deep South* o sociólogo rumou ao norte da Costa Leste novamente, dessa vez para Boston (Cambridge), em Massachusetts. Nesta cidade ele foi ao departamento de Afro-American Studies de Harvard, onde visitou o historiador haitiano Pierre-Michel Fontaine, e também ao Massachusetts Institute of Technology, onde se encontrou com um amigo, o cientista político negro Michael Mitchell. A última etapa dessa viagem, entre 16 e 23 de dezembro, foi em Nova York. Desta vez, os encontros foram com o psicólogo negro Kenneth Clark, no City College de Nova York, e com o historiador Eugene Genovese, na Universidade Estadual de Nova York (SUNY), Rochester, norte do estado de Nova York (TRAPP, 2018, p. 127-129).

Com já dito, o contexto da visita do sociólogo aos HBCU's ocorre durante, certamente, a crista mais alta do conjunto de transformações promovidas pelo movimento estudantil e pelos intelectuais negros que atravessaram o sistema acadêmico norte-americano, produzindo deslocamento institucionais e curriculares que modificaram a organização desse

sistema de modo irreversível. Em capítulos anteriores<sup>189</sup> e no próximo acerca do Du Bois Institute, os impasses dessas transformações ficaram mais claros, tanto aqueles institucionais-políticos quanto os teórico-metodológicos que codificados em outros termos, não deixam também de ser políticos. Assim, por ora, parece necessário dizer, que intelectuais e estudantes negros agenciando um senso de solidariedade e pertencimento racial (identidade negra) muito distinto da recente, naquele contexto, obra publicada por Gurminder Mydral *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (1944), tomada como síntese sociológica/antropológica e ético-moral para a explicação das relações raciais norte-americanas, reivindicavam um outro lugar institucional e curricular no sistema acadêmica nacional<sup>190</sup>. A volta ao Brasil também significaria para Eduardo, como alega Trapp, um retorno aos problemas locais/nacionais, no entanto, agora imbuído de ímpeto renovado, perspectivando um horizonte institucional possível, consolidado a partir de um novo modelo de identidade cultural que (re)qualificaria o seu projeto de estudos e agenda.

Esse, se não, outro modo de interpelar a questões racial e o horizonte teórico a ela associado - ou na síntese do trabalho de Trapp (2018), *um projeto epistemológico* - ganharia materialidade no estabelecimento de um núcleo de estudos e ficaria mais claro nas apreciações que Eduardo fez acerca da sua experiência durante viagem de 1974. Em um rascunho de uma palestra onde relataria tal experiência, Eduardo anuncia seu empreendimento: “Mas quiçá vocês se perguntem: O que prevaleceu como interesse no meu contato com o mundo negro na América? Armar, digamos, um levantamento da *identidade racial* (Eduardo de Oliveira e Oliveira apud TRAPP, 2018, p. 131). Eduardo, nesse sentido, inscreve-se em meio ao debate em torno, como anteriormente qualificamos, da gramática/estrutura da identidade negra no Brasil, ocupando também uma posição complexa em meio a isto tudo. Ao mesmo tempo que discordava de Degler (1971) sobre as supostas carências da identidade racial entre os negos brasileiros em comparação aos afro-americanos, a identidade por estes agenciada e as práticas (*cultura política*) a eles associadas continuava funcionando como referência para o pesquisador.

O que parece ser um contrassenso é, sugerimos, em última análise, um efeito dessa gramática em torno da identidade que atravessa o debate da *política cultural* negra no mundo negro atlântico e que viria tornar-se inteligível para crítica apenas no final dos anos 1980, com as discussões em torno das identidades negras substantivas. (Vele novamente aqui

---

<sup>189</sup> Ver: Capítulo 3 - Os anos 60's e 70's: o conceito de Diáspora Africana

<sup>190</sup> No início do próximo capítulo discutiremos com toda a diligência o significado mais amplo da elaboração e publicação do texto editado por Mydral (1944)

notificar que analisaremos a potencialidade e os limites desse sujeito negro, sujeito racial, no próximo capítulo acerca da produção dos coordenadores do Du Bois Research Institute). Mas, continuemos a demonstração, tal problemática será recorrente ao longo dessa etapa pesquisa, esperamos que a sua ansiosa repetição torne-a mais clara o quanto possível. A percepção de que Eduardo passa a inscrever-se cada vez mais nesse modelo de identidade, ganha mais predicados ao observarmos dois aspectos centrais aos seus relatos da experiência na América. O primeiro trata-se da seguinte narrativa. “Um fato curioso que aconteceu em todas as universidades que estivemos (aparentemente, exclusivamente, nas HBCU’s) é que a nossa presença era saudada como a um tipo de *filho pródigo*, de um *irmão* há muito tempo esperado e que por fim trazia notícias que a *família* queria ouvir”<sup>191</sup>.

Se é verdade que esse sentimento de acolhida contribuía consideravelmente para a constituição de um senso de solidariedade entre Eduardo e os estudantes e intelectuais afro-americanos, não é menos curioso o horizonte semântico utilizado para caracterizar a natureza de tal vínculo. Titulado de *Irmão*, *família* e *filho pródigo*, todos, são substantivos que nos remetem a um senso de pertencimento que exploramos anteriormente nesse trabalho justamente no momento em que caracterizávamos a emergência e a consolidação da abordagem africana e o primeiro modelo de diáspora africana. Isto é, a partir do fim da década de 1960, o termo diáspora seja qualificado pelos adjetivos africano ou negro desafiaria um conjunto de expectativas culturais, políticas e morais. Dentre essas ampla demandas, a dispersão espacial, a referência ao antigo testamento<sup>192</sup> estabelecia as similaridades históricas entre os negros e os judeus (experiência traumática da ruptura, exílio e retorno redentor), e o vínculo político e de pertencimento cultural com um África, marcado por um sentido de orgulho étnico, estavam presentes na consolidação do termo diáspora para qualificar a experiência coletiva desses sujeitos e grupos. Não é, portanto, gratuito o uso de uma semântica genealógica de pertencimento na enunciação do sociólogo.

Esse senso de pertencimento e identidade cultural a ele associado não só posiciona as asserções de Eduardo em movimentos históricos mais amplos, como também reflete a inscrição dos povos, tradições e cultura de origem africana no centro de intenso debate epistemológico que não se cercearia desde então. O final dos 60’s e 70’s, com a presença de estudantes e intelectuais negros para além dos HBCU’s, resultou em um *deslocamento* do marco disciplinar (curricular) para estudos dos africanos e seus descendentes. Dito de outro

---

<sup>191</sup> Eduardo de Oliveira e Oliveira apud TRUPP, 2018, p. 131 – grifos nossos

<sup>192</sup> Livro Sagrado: Bíblia, Deuteronômio 28:49-52; 28:63-64

modo, o conjunto de representações utilizadas para o trato da diferença sublinhada pela categoria negro passam a ser sistematicamente questionadas. Basta recordarmos do fundamental papel desempenhado pelos trabalhos do Wallerstein (1974) na sociologia e Elliot Skinner (1974) na antropologia na crítica dos pressupostos, agora classificados, senão como racistas, certamente problemáticos, que organizavam o encaminhamento dessas disciplinas no trato da diferença sublinhada pela categoria negro na primeira metade do século XX

Tal crítica nos conduz ao segundo aspecto pertinente ao relato de Eduardo de sua experiência na América que, supomos, atribui ainda mais densidade à importância a esse dado modelos de identidade cultural negra na constituição para o projeto do núcleo de estudos por ele capitaneados “Isto fez com que aparecêssemos praticamente como um Messias que trazia de viva voz a verdade por tanto tempo esperada – de que os estudos de relações raciais no Brasil são o veredito do pensamento branco – de que são trabalhos mais sobre o Negro, mas não para o Negro” (Oliveira apud TRAPP, 2018, p. 132) No excerto podemos verificar não só a reiteração do horizonte semântico que orienta o senso de pertencimento antes articulado, como, também observamos sua implicação disciplinar, isto é, a instituição dos chamando *blacks studies* e/ou, mais recente, *african-american studies* que cativariam Eduardo. De acordo com Trapp, esta seria a primeira vez que a ideia de “pensamento branco” apareceria nos escritos do autor - justamente, após a sua viagem aos E.U.A – o qual “seria uma alavanca conceitual, em futuro não distante, para a construção do que ele denominaria de “Sociologia negra”, de um pensamento negro (TRAPP, 2018, p.131-132). Tais posturas e predileções convergiram sensivelmente para as críticas que o sociólogo endereçava, com exceção de Guerreiro Ramos, a sociologia branca brasileira, particularmente, a escola de sociologia da USP – “à qual escapava, por ser escrita por brancos, o diferencial do olhar de dentro – *do sujeito negro*”<sup>193</sup>.

A viagem de 1974 à América, portanto, ofereceu e quiçá contribuiu para o amadurecimento do projeto, já há muito desejado por Eduardo. Ao cabo de sua contratação pela UFSCar em 1978 para integrar o *Departamento de Fundamento Científicos e Filosóficos da Educação* está decisivamente atravessado pelo propósito da sedimentação de uma sociologia negra, a tomada da universidade como novo lócus de disputa ganharia outro *status*. No conjunto de documentos de Eduardo de Oliveira e Oliveira arquivados Unidade Especial de Informação e Memória (UEIM) da UFSCar há dois rascunhos das propostas iniciais do *Núcleo Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação* (1977c, 1978), hora

---

<sup>193</sup> TRAPP, 2018, p.133 – grifo nosso

denominado também de: *Centro para Estudo da – HISTÓRIA, VIDA E CULTURA DO NEGRO* (1978). No inicial esboço de proposta do núcleo, nomeado *Da instalação de um Núcleo Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação*, de 1977, ainda não contratado, Eduardo, evocaria nas considerações iniciais a seguinte argumentação:

As civilizações e culturas negras do Novo Mundo têm hoje um novo enfoque nos dias de hoje: são vistas como um fenômeno de natureza continental – seja a nível de metodologia, conforme a concepção do historiador David Brion Davis que vê a escravidão moderna como uma ‘gestalt’ (1) atribuindo a vários sistemas escravistas uma mesma configuração, ou a nível de teoria da personalidade, como já havia tentado o sociólogo S. M Elkins traçando um perfil psicológico em que pretende determinar nos negros do Novo Mundo um tipo de ‘personalidade básica’ (2). Evidência prática desses enfoques pode ser verificada em Cali, Colômbia, por ocasião do ‘I Encontro de Cultura Negra das Américas’, de 24 a 27 de Agosto de 1977, quando representantes dos três continentes, descendentes dos africanos (praticamente do Canadá a Patagônia) lá estiveram presentes (3).

O conjunto das observações e referências utilizadas por Oliveira (1977c) para qualificar não mais apenas a ideia, mas o conceito de *identidade racial* (como acima redigido) são fascinantes e fundamentais para a nossa reflexão acerca de genealogia e crítica no contexto brasileiro da relação entre identidade negra (política cultural) e projeções teóricas. No excerto acima, parágrafo inicial para a justificativa da criação do que viria a ser o Neab-UFSCar, Oliveira evoca duas amplas *estruturas analíticas* responsáveis por oferecer importantes marcos teórico-normativos que sustentariam as investigações sobre a presença dos povos, cultuas e tradições de origem africana no Novo Mundo.

A primeira, é própria ideia de *Negros do Novo Mundo*, uma categoria de análise signatária dos trabalhos do antropólogo Melville Herskovits e seu texto *The myth of the negro past* (1941), que atravessaria o cânone antropológico, particularmente, aquele preocupado em investigar a presença dos descendentes de africanos nas Américas. Os textos de Alfred Métraux sobre o vodu no Haiti (1951; 1952 *apud* MAIO, 1999), mas podemos citar também Roger Bastide, *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo* (1974) e, sobretudo, Mintz e Price (1976), são exemplos bem acabados da constituição desse cânone. O segundo desses amplos marcos consiste no reconhecimento da escravidão uma estrutura histórica. Comportando-se como um tropo que atravessaria a vida psíquica coletiva dos negros do Novo Mundo, ou, como David Brion Davis anunciou, um tipo de *Gestalt*, associada à ideia de um perfil psicológico, ambos os elementos contribuíram para justificar uma experiência e uma subjetividade comum oriundas da escravidão. Os elementos para a elaboração de um dado modelo de pertencimento e solidariedade política ganharia forma no I Encontro de Cultura Negra das Américas.

Tais ideias não são novas, evidentemente. No contexto da década de 1970, as mesmas passavam por críticas e reformulações protagonizadas pelos estudantes e intelectuais negros, as quais foram responsáveis por expandir os *black studies* para além dos HBCU's. De outro lado, podemos observar a inscrição do *Núcleo Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação* em um contexto histórico mais amplo concernente à cultura política negra transnacional. Ainda nesse documento de 1977c, Oliveira, enunciou os objetivos do *núcleo*.

Na formulação de um núcleo dessa natureza deve-se levar em consideração um programa que examine em uma *perspectiva transdisciplinar* (grifo nosso) o desenvolvimento histórico, cultural, intelectual e político dos descendentes de africanos no Brasil. O propósito precípua é que os estudantes (através de programas elaborados) adquiram ampla medida de habilidade analítica em campos específicos como antropologia, histórica, economia, psicologia, sociologia, línguas, política, etc... (OLIVEIRA, 1977c, p. 1).

Logo a seguir o sociólogo aponta para textos específicos : 1-David Brion Davis, “O problema da escravidão na Cultura Ocidental”, Cornell University Press, New York, 1967; 2-S. M. Elkins, “ A escravidão em sociedade capitalista e não capitalistas”,\_New Jersey, 1969. No documento de 1978, já efetivado, Eduardo anunciaria que a proposta do núcleo e as suas preocupações já haviam ocorrido – entre outros – a, por exemplo, Joaquim Nabuco, pois, após serem arrancados do poder sinistro e da maldição da escravidão servil era necessário remover o negro, por meio de um profundo procedimento educacional, de um processo de estratificação trezentos anos (Joaquim Nabuco apud Oliveira, 1978, p. 1). Nesse sentido, argumenta o sociólogo:

À semelhança do Museu do Índio ou mesmo Museu do Ipiranga, que congrega, estudos sobre o Índio, (além da USP – Universidade de São Paulo – que mantém estudos dirigidos sobre o Índio no Brasil) faz-se necessário um setor específico sobre o elemento afro-brasileiro, até hoje, ‘não científica e sistematicamente estudado, pesquisado, analisado e compreendido’ (grifo do autor). Conta a USP com o Centro de Estudos Africanos (grifo do autor), com características próprias e metas específicas. Isto é África e seu universo. Um Centro de estudos sobre o Negro, enfatizando aspectos brasileiros dessa experiência é altamente significativo. Sendo mais abrangente – a nível nacional, ao estudar a presença negra entre nós, a África estará presente, ao passo que nos estudos sobre a África o negro e suas experiência nas Américas não é levada em consideração (OLIVEIRA, 1978, p. 1)

Ainda no documento de 1978 destacar-se-ia o caráter abrangente do núcleo, não restringindo-se ao nível universitário e para o universitário, mas também prestando-se estabelecer uma “introdução a estudos brasileiro-africanos com o que se fomentaria o



interesse por este aspecto da história e realidade nacional, seguramente isto interessará a todos, não apenas aos descendentes de africanos mas aos brasileiros em geral”<sup>194</sup>.

As, por exemplos, prolíferas correspondências que Oliveira trocava com suas interlocutoras norte-americanas, não apenas demarcam as relações transnacionais que atravessariam a história desde muito cedo do que viria posteriormente ser o Neab-UFSCar, como também acentuam o entusiasmo do, agora, professor. Em correspondência transatlântica, no ano de 1978, com a historiadora e teórica da educação Mary Karasch, Eduardo anunciou “Estamos organizando (...) um Núcleo Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação, sendo este, cremos, o *primeiro setor*<sup>195</sup> (grifo nosso) em universidade brasileira a tratar em nível de instituição o negro brasileiro”. Em outra carta transatlântica, também de 1978, Eduardo especulou junto sua amiga, bibliotecária e intelectual afro-americana, Dorothy Potter: “Gostaria de saber de conversar com você (...) sobre a possibilidade de algum acadêmico negro (dos Estados Unidos) ficar um ou dois anos entre nós... Digo, no lugar onde estou tentando implementar os estudos afro-brasileiros”. De acordo com Oliveira o núcleo deveria, desde uma perspectiva regional, aparentemente *nacional*<sup>196</sup>, tomar a universidade a serviço da comunidade e prover:

“uma introdução a estudos brasileiro-africanos com o escopo de fomentar o interesse por este aspecto da história e realidade nacional. Tratar-se-á de especificar didaticamente o processo de informação, organizando-se palestras ou cursos através de abordagens históricas, antropológicas, sociológicas, psicológicas, literárias, etnomusicológicas, etc” (OLIVEIRA, 1977d, p. 2).

---

<sup>194</sup> OLIVEIRA, 1977c, p. 3

<sup>195</sup> Tal afirmação não é de todo sem razão. “A ênfase na experiência afro-brasileira justificava-se pelo fato de que já havia no Brasil ao menos três centros em universidades voltados para os estudos africanos. Eram eles o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da UFBA, criado em 1959, o Centro de Estudos Africanos da USP (CEA), de 1965, e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), da Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, surgido em 1973. O CEAO e o CEA de fato privilegiavam África. Eduardo mantinha, inclusive, relações muito próximas com o CEA, que tinha sido fundado em meados dos anos 1960 por Ruy Coelho e Fernando Mourão. Todavia, o CEAA, além da temática africana, serviu de canal de discussão da questão racial no Brasil e para a formação de ativistas acadêmicos negros. De acordo com seu fundador, José Maria Nunes Pereira, de quem Eduardo era amigo, o CEAA, nos anos 1970, promovia cursos em “história africana, pensamento oriental, sociologia da descolonização, Oriente Médio, pensamento político africano contemporâneo e a questão racial brasileira, sempre considerada como uma questão de toda a nação”. Além disso, estudantes africanos e negros do Rio de Janeiro reuniam-se periodicamente na sede do CEAA para “ter uma formação básica sobre África e, sobretudo ter um espaço livre para discutir a questão racial brasileira, então emaranhada no ‘mito da democracia racial brasileira’” (TRAPP, 2018, p. 220). Nesse sentido, o projeto de Eduardo Oliveira e Oliveira, salvo melhor juízo, é pioneiro de suas proposições. CEA - revista África; CEAO - revista Afro-Ásia; CEAA - revista Estudos Afro-Asiáticos (publicou também diversos estudos importantes sobre o Brasil)

<sup>196</sup> Sobretudo, se levarmos em consideração seu diálogo crítico com Degler (1971) em seu texto O mulato como obstáculo epistemológico

Contudo, à revelia de todos os esforços que empreendeu, Eduardo não veria o núcleo por ele idealizado concretizar-se. A partir de 1979 a sua saúde começa a debilitar-se rapidamente. Convidado a participar, em 1980, do simpósio internacional *Race and Class in Brazil: New issues and New Approche*, na cidade de Los Angeles, California, no qual apresentaria o texto *Theoretical Perspective on Race and Classe in Brazil*, o sociólogo declinou de colaborar, dada a sua debilidade já avançada e depressão profunda (TRUPP, 2018, p. 250). Soma-se a tais condições, sintomas de esclerose múltipla e outros sinais que tornaram plausível a especulação de que Eduardo fora umas das primeiras vítimas da AIDS no Brasil. No ano de 1980, Eduardo não mais conseguia sair de sua residência próxima à antiga Faculdade de Filosofia Maria Antônia, lugar onde muitos intelectuais e ativistas frequentaram<sup>197</sup>. “Embora outras pessoas tenham também estado ao seu lado nesses dias soturnos, foi Diego Marruecos o companheiro presente até a hora derradeira. Em 20 de dezembro de 1980, Eduardo falece, ao que tudo indica, em um hospital psiquiátrico – para onde havia sido levado por Diego – na cidade paulista de Itapira”<sup>198</sup>.

A precoce despedida de Eduardo de Oliveira e Oliveira aos 57 anos, não significou, no entanto, o fim do seu projeto. O protagonismo do grupo *Congada* e do associativismo negro de São Carlos continuariam incansavelmente barganhado, negociando e agenciando a presença da questão racial na UFSCar. Como resultado “a partir de propostas de Eduardo de Oliveira e Oliveira e de alunos e funcionários da Universidade Federal de São Carlos, ligados ao Centro de Cultura Afro-Brasileira Congada, foi criado em 1984 o *Grupo de Cultura Afro-brasileira da UFSCar*” (AGUIAR, 1998, p. 71). Composto, sobretudo, por alunos e funcionários, inicialmente tal grupo foi vinculado formalmente ao setor cultural da universidade. Mais tarde, dado a uma reorganização institucional, aparentemente, já em meados dos anos 1990, o *Grupo de Cultura Afro-brasileira* veio a perder sua formal relação com a UFSCar, com o fim do então chamado setor cultural, todavia, continuaria sendo reconhecido pelos Conselhos dos Departamentos e pela Pró-reitora de Extensão que continuaria a financiar os seus projetos<sup>199</sup>.

Entre os seus objetivos o grupo prezava por lutar por uma sociedade mais justa que assistir todos os grupos que comportam a formação social brasileira, afirmando:

- Divulgar manifestações de diferentes culturas de origem africana.
- Criar condições para a produção de conhecimentos a partir de raízes de origem africana.
- Manter fórum permanente de debates sobre questões de interesse da população

---

<sup>197</sup> TRUPP, 2018, p. 251

<sup>198</sup> TRUPP, 2018, p. 251

<sup>199</sup> AGUIAR, 1998, p. 72

afrodescendente, visando influir nas políticas públicas.

- Propor, encomendar, realizar estudos que permitam compreender, explicar e transformar as relações inter-étnicas na sociedade brasileira, a começar pela UFSCar.
- Propor, realizar, participar de manifestações, atividades, trabalhos, visando ao combate ao racismo a toda sorte de discriminações.
- Manter contato com grupos do Movimento Negro nacional e internacional (Objetivos e organização do Grupo de Cultura Afro-brasileira/UFSCar, apud AGUIAR, 1998, p. 71.)

### ***A institucionalização e a emergência da noção de diáspora africana***

Portanto, não coincidentemente, assim como, o grupo *Congada*, o *Grupo de Cultura Afro-brasileira* continuariam não só a empreender a pauta e agenda do estabelecimento de um núcleo de estudos os povos, tradições e culturas de origem africana na UFSCar, como também sustentar a necessidade de que esse centro fosse chefiado por um intelectual negro. É nesse contexto que a Prof. Dr. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva viria a direcionar a sua longa e brilhante carreira para aquela universidade, tornando-se, junto com Alvaro Rizzoli, a primeira Coordenadora e um dos membros fundadores, junto com o associativismo negro são-carlense, estudantes e funcionários, o Núcleo de Estudos de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos, no ano de 1991. Entretanto, esta história não é tão linear assim. Segundo o relato da Professora Petronilha:

O Neab da UFSCar e outros Neab's cuja a história eu conheço sempre está ligado a demandas e aportes do movimento negro do local onde eles surgem. Aqui em São Carlos, quando eu cheguei, haviam dois grupos do movimento negro que eram o *Congada* e o *Grupo Municipal do Negro*. Dois grupos, assim... que atuavam. Esse grupo *Congada* quando eu cheguei, eu não sei era um convênio, mas uma aproximação grande com a universidade, por meio de um departamento chamado *Departamento Cultural* que se ocupa da da extensão. Na verdade eu conheci pessoas ligadas a esse grupo foi em 1986, naquela reunião que a Fundação Carlos Chagas, que ocorreu em São Paulo, para que se fizesse uma discussão sobre o Negro e Educação no Brasil. Em 1986 houve essa reunião, que foi importante, não só pela publicação e repercussão, mas também porque muitos de nós que fazíamos pesquisa, estudo e militância... não necessariamente tudo... de todo o Brasil fomos convidado. Foi assim que eu conheci o pessoal daqui, do *Congada* e o pessoal do movimento negro daqui de São Carlos. Também estava junto com esse grupo, não tenho certeza que ele era do grupo, o Professor Henrique Cunha Jr<sup>200</sup>, hoje na Universidade Federal do Ceará, mas na ocasião ele era professor aqui da USP da área de Matemática, não, da Engenharia Elétrica. Bom ele é, a família dele, são militantes antigos em São Paulo. E... então esse grupo *Congada* que eu conheci na ocasião, vamos dizer assim... foi por intermédio deles que acabei conhecendo a Universidade Federal de São Carlos... eles disseram venha nos fazer uma visita e tal.. Então uma vez que eu passava por São Paulo, disse, bom vou até lá para conhecer. Eles me apresentaram... na verdade eles não chegaram a dizer: a gente gostaria que tu fizeste concurso... Eles então me

---

<sup>200</sup> Neste momento a Professora Petronilha cita o Henrique Cunha Jr.

apresentaram para o Departamento de Metodologia de Ensino desta Universidade. Particularmente para a Professora Maria Washington e para Professora Maria da Graça Nicoletti Mizukami essa na ocasião chefe de Departamento de Metodologia de Ensino. Nós conversamos sobre as pesquisas e elas disseram: ah... tem um aluno de mestrado, ele entrou, mas ele está querendo *estudar a criança Negra* (grifo nosso). Era que pudesse orientar e quem sabe tu faz uma proposta para vir como *professora visitante*. Então eu fiz a proposta, mas naquela ocasião o presidente era José Sarney e ele tinha proibido as contratações de qualquer natureza, mesmo para visitantes (Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020).

Segundo o relato da Professora Petronilha a sua primeira visita a São Carlos e à UFSCar ocorreu ainda no final dos anos 80's, mais precisamente no ano de 1987. A ausência, entres os estudiosos do Departamento de Metodologia de Ensino, de um especialista capaz de lidar com as demandas de ordem teórico-metodológica para o trato da criança negra comporta-se-á, junto com a crítica da narrativa da nação, como os principais significantes, responsáveis mobilizar amplamente a pauta política e agenda de estudos do Neab. No entanto, antes de avançar de modo mais profundo a narrativa da Professora Petronilha, é importante relatarmos outro importante aspecto pertinente a história da constituição do núcleo, também exposto por ela, que ocorria em paralelo a sua chegada àquela universidade.

Trata-se do trabalho desenvolvido pelo Professor Álvaro Rizzoli, que juntamente à Professora Petronilha e ao Professor Valter Silvério, foi um dos primeiros coordenadores do núcleo. De origem italiana, Professor Rizzoli viera a desenvolver durante o período que foi Professor Adjunto diferentes funções, seja no ensino de Filosofia da Educação e, sobretudo, na gestão da Universidade. Nesse contexto, final dos anos 80's e início dos 90's, por exemplo, Rizzoli, Chefiava o Departamento de Filosofia e Metodologia, e, o Centro de Educação de Ciências Humanas, além de integrar o Conselho de Ensino de Pesquisa da Câmara da Graduação. Dentre as diversas funções que desempenhava, uma delas seria aquela como curador/chefe, entre 1990-1991, do *Arquivo de História Contemporânea*, que posteriormente, viria ser denominado *Unidade Especial de Informação e Memória (UEIM)* de fundamental importância para a instituição do Neab.

No final da década de 80's Rizzoli perseguia uma pesquisa histórica, como o relato de Petronilha assinala, “sobre um bando de bandoleiros italianos que tinha aqui na região. Ali em Santa Eudóxia (distrito de São Carlos)”<sup>201</sup>. A sua principal fonte para essa pesquisa foi um conjunto de *processos* doados ao *Arquivos de História Contemporânea* pelo judiciário da prefeitura de São Carlos, que foram armazenados em grandes *caixa pretas* de ferro

---

<sup>201</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

construídas pelo próprios funcionários da UFSCar e tornadas disponíveis para consulta. Tal trabalho, que ficou conhecido, como o episódio da *Quadrilha Mangono*, a qual haveria atuado nas cidades de São Carlos e Santa Eudóxia, entre os anos de 1896 a 1898, durante um surto de febre amarela, ganharia uma extensa repercussão na mídia são-carlense e entre a comunidade italiana local (da qual Rizzoli era parte integrante).

Diante de uma cada vez maior pressão da comunidade italiana de São Carlos, que alegava que tal relato testemunhava contra a honra e a moral dos italianos e seus descendentes que tanto haviam contribuído para a cidade, Rizzoli mudaria o objeto de sua pesquisa. Decide estudar o vasto conjunto de processos, também conservados dentro dessas *caixas pretas*, de ex-escravizados e alforriados que empreenderam inúmeras ações jurídicas a fim de salvaguardar a sua recém conquistada condição de homens e mulheres livres. A investigação, desses processos foi a responsável por aglutinar em torno de um tema, que podemos dizer já clássico, de estudos sobre a escravidão nas Américas muitos daqueles jovens estudantes negros, dos cursos de pedagogia e ciências sociais, que participavam do *Congada* e do Grupo de Cultura Afro-Brasileira da UFSCar.

Os arquivos não eram poucos. A par e passo das informações que eram coletadas foi se delineando não só as linhas gerais da escravidão em São Carlos, como também levanta-se hipóteses, a partir desse indireto relato, sobre as relações entre os ex-escravizados e alforriados e os outros grupos que participavam de comunidade local e sociedade nacional. “Assim, por exemplo, a ideia de que os escravizados não constituíam famílias<sup>202</sup>, nos termos em que se considerava à época do regime escravista, foi sendo contrariada, a medida em que examinava os processos” (SILVA, 2018). Tal constatação levou Rizzoli e os seus estudantes aos arquivos da Cúria Diocesana de São Paula, lugar onde foram encontrados, também não poucos, registros de casamentos e batizados entre o ex-escravizados e libertos. Em outras palavras, a legitimação de famílias, negras, tal como se exigia á época.

Esse conjunto de informações, sistematizadas, constituíram-se, segundo o relato de Petronilha<sup>203</sup>, uma brochura que circulou em meio à Universidade naquele momento. Tal brochura foi, assim, divulgada, mas não publicada, dado o fato de que um dos estudantes que participavam da pesquisa, que desempenha um papel central na catalogação e sistematização dos dados adoeceu e retirou-se para os cuidados da família em Ribeirão Preto. Sob essas circunstâncias, o Professor Rizzoli, seu orientador, permitiu, a fim de animá-lo, que tal estudante continuasse o trabalho em casa. A doença era séria, o estudante não resistiu, e por

---

<sup>202</sup> Ver: FLORESTAN, F. A integração do negro da sociedades de classes, Vol II, Editora Globo, 2008b.

<sup>203</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

uma desventura os arquivos (disquetes) com o material até então reunido foram queimados e descartados pela família. Assim, por essas e certamente tantas outras razões a *primeira pesquisa* realizada no âmbito das atividades do Neab ganharia a luz apenas no ano de 2018, sob o título *Escravidão em São Carlos/SP: inventário analítico*, de onde alguns trechos do prefácio acima citados, foram de responsabilidade de Professora Petronilha.

Impossibilitada de tornar-se professora visitante, dadas as circunstâncias políticas e econômicas do final do anos 80's, Petronilha, atendendo aos pedidos do Congada e Grupo de Cultura Afro-Brasileira da UFSCar, viria engajar no concurso público para uma vaga efetiva, no ano 1988.

Bom... assim passaram dois anos, o pessoal me mandou dizer aqui universidade: olha está abrindo concurso, quem sabe tu não vem e se apresenta. Como eu estava indo para o Rio de Janeiro, naquele verão, para passar férias no Rio, pensei: posso passar em São Paulo, vou lá me inscrever e depois vejo o que eu faço. Se vou ou não me apresentar. Bom, vim para o concurso, que acho foi no mês de Maio, ou final de Abril, e fiquei em segundo lugar. Quando eu soube do resultado... eu soube pelo telefone porque eu fiz a entrevista e fui embora. Fui para São Paulo tinha um primo que mora em São Paulo na ocasião. Me disseram, olha tu ficaste em segundo lugar. Mas, na sequência, tudo vai ser chamada, pois tem uma das professora que está pedindo transferência para o Rio de Janeiro, pois o marido tem um problema de saúde e ele tem que, para ele melhorar, ele tem que estar ao nível do mar(...). Isso era mês de maio e, de fato, eu voltei no mês de agosto, final de julho, já não sei mais. De fato, eu recebi uma correspondência, dizendo que eu havia sido chamada<sup>204</sup>.

Assim, em 1989, como a mesma relata em seu livro *Entre Brasil e África: construindo conhecimento e militância* (SILVA, 2011), a mulher negra, professora, pesquisadora e militante político-social ingressa na Universidade Federal de São Carlos. Se, já antes de ingressar a UFSCar Professora Petronilha mantinha contato com o associativismo negro dessa universidade, após a sua entrada, de modo semelhante, não custa repetir, ao que ocorreu com Eduardo Oliveira de Oliveira, de imediato começa a trabalhar com tais movimentos, sobremaneira, em meio a relação entre o Negro e a Educação. Tal relação, vale a pena chamar a atenção, dará origem para o que posteriormente veio a ser denominado *educação para as relações étnico raciais*. É, portanto, a partir, como Petronilha fez questão de salientar repetidamente no seu relato<sup>205</sup> a mim concedido, do associativismo negro são-carlense *enraizado* na Universidade, representados pelo *Congada* e do *Grupo de Cultura Afro*, que, em 1991, é instituído o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos.

---

<sup>204</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

<sup>205</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

Já com a presença e coordenação da Professora Petronilha e do Professor Álvaro Rizzoli, as atividades de ensino, pesquisa<sup>206</sup> e extensão do Neab começam a ser desenvolvidas. Contudo, não diferentes de outros contextos em que observamos a emergência de tais núcleos e departamentos e, apesar, do histórico apoio da Universidade, bem como do contexto propício, devido a recente reabertura, a CF/1988 e democratização do país, ainda assim a discussão da questão racial continuava marginal. Como Rojas salientou (2005, p. 7), no caso dos Estados Unidos, após o primeiro momento de estabelecimentos dos *black studies* para além dos HBCU's, durante as lutas do final dos anos 1960, muitos desses recentes núcleos lutariam por sustentar a sua legitimidade institucional. A, por exemplo, permanência institucional desses departamentos, com algumas exceções, como foi o caso do *Department of African Americans Studies* da *Yale University*<sup>207</sup>, fora precária. Durante o final dos 1970 e meados de 1980, a sobrevivência de muitos desses núcleos e Departamentos dependeu da expertise de seus coordenadores.

No próximo capítulo, retornaremos a essa discussão de modo mais sincrônico, mas se o caso do Neab guarda uma profunda distância em relação ao contexto acadêmico americano, não é, ao menos de todo diferente, a importância que os seus coordenadores tiveram e ainda tem na legitimação e sustentação do núcleo. Sem maiores incentivos institucionais da UFSCar, foi por meio da sagacidade e tenacidade da Professora Petronilha que os iniciais anos do Neab foram institucionalmente sustentados. Já 1991, o Neab inaugurou o seu primeiro curso de aperfeiçoamento e formação de professores “realizado em parceria com a Delegacia de Educação municipal e com a Secretária de Educação do Estado sobre **“Escola e Discriminações: negros, índios e cultura erudita”** e no mesmo ano foi realizado o **“Encontro de Mulheres, Mães e Negras”** (AGUIAR, 1998, p. 72 – grifos do autor).

Tais atividades foram de fundamental importância, na medida em que não apenas legitimavam e contribuíram para o aprofundamento do processo de institucionalização do núcleo, como também são essenciais para a narrativa de sua história. Elas viriam a estabelecer, através da Professora Petronilha, umas das relações transnacionais mais profícuas e duradoras, entre Brasil (Neab), Estados Unidos e África (particularmente, com Mali e África

---

<sup>206</sup> Vale aqui dizer que, aquele estudante negro, que cativou a primeira vinda de Petronilha a São Carlos, ainda na tentativa de convidá-la como professora visitante, que almejava estudar a criança negra, tornou-se, após a sua contratação, seu, aparentemente, primeiro orientando. Seu nome era Ademil Lúcio Lopes, professor aposentado da Unesp de Araraquara (Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020).

<sup>207</sup> Trataremos mais adiante dos fatores que determinaram o departamento de African Americans Studies da Yale como um modelo exemplar a ser seguido por outros núcleos de black studies, todavia, para um compreensão mais adequada da sua excepcionalidade ver: ROOKS, N. M. *White money/Black power: the surprising history of African-American studies and the crisis of race in higher education*

do Sul), pois, a Professora Joyce E. King da Georgia State Univeristy se fez presente pela primeira vez, como a responsável por ministrar excertos de tais atividades e curso.

A sua vinda ao Brasil e ao Neab deixaria, certamente, Eduardo de Oliveira e Oliveira satisfeito, pois, como o mesmo projetou e desejou, já nos idos 1977, a permanência de um acadêmico afro-americano, por um ou dois anos, no Brasil, seria de suma importância para o estabelecimento do núcleo. Joyce E. King não ficou tanto tempo no Brasil, pelo contrário, a sua visita foi breve, durou apenas alguns meses; no entanto, as relações que estabeleceu foram profundas, atravessariam todo os anos 90's, a primeira década dos anos 2000 e alcançaria os dias de hoje. Não poucos foram os estudantes/integrantes do Neab, sobremaneira, da Educação/Pedagogia que perseguiram o seu processo de formação na pós-graduação, com um período de intercâmbio, na George State University, sob a supervisão da Professora Joyce King. A, por exemplo, atual coordenadora do Neab, desde 2013, Professora Dra. Tatiane Consetino Rodrigues, foi supervisionada por King durante o seu doutoramento, com período sanduiche, na Georgia State Univeristy.

De acordo, uma vez mais, com o relato seu relato, Petronilha veio a conhecer a Dra. Joyce King por meio de seu colega estudantes de pós-graduação, o Professor Milton Fisher Pereira da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A inicial ideia de Fisher era convidar King para vir ao Brasil e ministrar cursos e atividades no Sul do país, no entanto, dada a mudança de Petronilha para o UFSCar, e o seu protagonismo no Neab, Fisher decide mudar seus planos preliminares: “então ele me disse: tem uma pessoa que eu queria convidar, mas quem pode convidar és tu, por causa da linha de pesquisa. E me passou então artigos e o *curriculum vitae* da Joyce King (...) e realmente eu li e disse: olha, nós temos interesses em comum<sup>208</sup>”. Assim, a recém doutora encaminha um projeto de auxílio para a FAPESP com o propósito de trazer Joyce King ao Brasil. O auxílio foi deferido e a pesquisadora afro-americana veio ao interior de São Paulo, participando das, de fato, duas primeira atividades do Neab e os impactos imediatos da vinda de King não se cessariam com o seu retorno.

No ano de 1992, ocorreu outra notável atividade empreendida pelo núcleo - com a qual certamente Eduardo de Oliveira e Oliveira também ficaria satisfeito dado o seu caráter *interdisciplinar* -, o *I Seminário de Estudos Afro-Brasileiros*<sup>209</sup>. Dele participaram intelectuais tais como: Clóvis Moura (sociólogo), Helena Theodoro Lopes (jurista e pedagoga), Irene Sales (psicóloga), Eunice Prudente (jurista), Henrique Cunha Jr. (sociólogo e matemático). No de 1993 o Neab realizou mais um fundamental evento, o **Curso Africanidades** -

---

<sup>208</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

<sup>209</sup> AGUIAR, 1998, p. 72



**Brasileiras: Perspectivas para a História Sociológica dos Afro-Brasileiros**<sup>210</sup>. Esta foi primeira vez que o termo *africanidades* emergiu nas produções do Neab. Tal termo, particularmente, em meio ao nosso objetivo de análise nesta etapa da pesquisa, isto é, análise das produções dos coordenadores dos respectivos núcleos, ganharia centralidade, justamente, nos textos da professora Petronilha (1995, 2005, 2009, 2010, 2010b, 2011b 2012).

Assim, nos parece devido assinalar (e, assim, fazer mais um comentário sobre a política cultural negra) que a emergência desse significante para o vocabulário de uma das, sem dúvidas, mais importante intelectuais negras do século XX e XXI, em meio a um campo por ela mesma sedimentado, o da educação e/para relações étnico-raiais, denota uma (e me é central colocar nesses termos analíticos e não outros) mudança nas *relações de representação* (HALL, 2016[1997]) no interior da política cultural negra no Brasil. Se, por exemplo, nos relatos supramencionados de Eduardo de Oliveira e Oliveira, do final dos anos 1970, mas também poderíamos estender aos anos 80's há uma clara referência ao movimento negro norte-americanos, como estética política almejada 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 deixe de existir em detrimento da outra, ambas passam a ocupar um lugar potente aos olhos dos intelectuais e militante brasileiros. Essa mudança, ou, melhor dizendo, articulação, significaria o início do estabelecimento de um outro horizonte possível para a constituição de vínculos de pertencimento e solidariedade. Observaríamos, nesse sentido, a estabilização - na medida em que podemos também perceber semelhante características em episódios anteriores da história intelectual negra no Brasil<sup>211</sup> - de uma identidade cultural, marcada pela experiência coletiva, capaz de reivindicar o acesso à cidadania através da luta pelos direitos, sem perder de vista a noção de um vínculo de pertencimento com o continente africano.

No caso específico do Neab, nas produções e reflexões da Professora Petronilha, em particular, é possível reconhecer tanto o início quanto o momento em que essas mudança de referência sedimentou-se. (Trataremos nesse momento apenas dos iniciais passos dessa mudança, no próximo tópico, *transnacionalização*, abordaremos a sua sedimentação). Este dado toma forma inicialmente no seu diálogo com a professora Joyce King e a tradição intelectual negra em que seu pensamento está firmado, a perspectiva Afrocêntrica, ou, da

---

<sup>210</sup> AGUIAR, 1998, p. 73 – grifo do autor

<sup>211</sup> Ver: NASCIMENTO, A. O Quilombismo. Editora Vozes, 1980.

Afrocentricidade<sup>212</sup>. Em outras palavras, é possível observar em suas produções da professora King, desde do início dos anos 1990, momento em que visita o Brasil, referências a Cheikh Anta Diop e a Molefi Kate Asante, intelectuais e tradições de pensamento que ofereciam outros recursos para o debates em entorno de discussões sobre multiculturalismo e pluralismo e os seus impactos no currículo escolar.

Na parte II (*Afrocentric Praxis: Liberating Knowledge for Human Freedom*)[Práxis Afrocentrica: Conhecimento Libertados para a Libertação Humana] de um dos seus mais recentes livros<sup>213</sup>, publicado em 2015, King, por exemplo, afirma que emprega a práxis afrocêntrica, que é também um tipo ética, como ferramenta pedagógica, hábil a liberar e reescrever o conhecimento sobre o negro (KING, 2015, p. 140). Não é por acaso, portanto, o fato que King (2015), retoma nessa, que é tomada como peça metonímica do projeto, agenda e proposta teórico-metodológica o seu diálogo com os comentários de Wynter em *Do not Call us Negro: How Multicultural Textbooks Perpetuate Racism* [Não nos chamem de Negros: como os livros didáticos multiculturais perpetuam o racismo] (1990) sobre a relação entre Nação, narração (literatura americana/ficção nacional) e a representação da diferença étnico-racial (particularmente a de origem africana) no início da *Parte II*. Wynter (1990, p. 8) no referido texto, que é antes uma crítica a elaboração de novos livros didáticos, argumentaria que a narrativa de uma sociedade pluralista que emergia no início dos anos 1990 nos Estados Unidos, como signo do aprofundamento de sua democracia, continuariam sustentando, codificado em outros termos, um modelo cultural, cuja a identidade nacional, permanece sendo Euro-Americana e branca. Essa concepção de Nação, dada a sua própria natureza ontológica deve “apagar a existência dos habitantes indígenas do continente, bem como do outro grupo populacional fundador que havia chegado, não como imigrantes em busca de liberdade, mas como escravos acorrentados.”<sup>214</sup>.

Para Wynter, esse “novo” modelo cultural de identidade nacional, foi eficiente em inscrever o corpo do imigrante branco sob as suas demandas, o integrando e, ao mesmo tempo, o diferenciando dos corpos negros e vermelhos. Essa transformação haveria sido necessária devido às mudanças dos anos 60’s e à luta pelo direitos civis, as quais teriam a potencialidade de “reescrever e reorganizar o sistema de conhecimento, um apelo tão profundo quanto o realizado pela revolução cultural do humanismo na Europa dos séculos

---

<sup>212</sup> Para um trato mais acurado dessa traição de pensamento ver, nessa tese, o tópico: A consolidação da abordagem africana: a diáspora africana e o seu primeiro modelo

<sup>213</sup> Ver: *Dysconscious Racism, Afrocentric Praxis And Education For Human Freedom: Through The Years I Keep On Toiling: The Selected Works Of Joyce E. King*, Routledge, 2015

<sup>214</sup> WYNTER, 1990, p. 8 – trad. minha

XIV e XV”<sup>215</sup>. A reação a essas novas possibilidades, tomaria forma em uma renovada estrutura hierárquica de divisão de corpos brancos (irlandeses, italianos, alemães, escoceses, galeses e ingleses) e não brancos (africanos, asiáticos, hispânicos), no entanto, agora conceitualizada a partir do particularismo imigrante (pluralismo cultural), em outras palavras, adereçada pela ideia de diversidade cultural<sup>216</sup>. O multiculturalismo e o conjunto das novas práticas para o trato da diferença que com ele emergiram naquele momento, poderia ser visto, segundo análise da autora, como uma atrativa resposta para o particularismo do imigrante de origem europeia. “Em vez de procurar reinventar o nosso atual modelo cultural nativo, a alternativa do multiculturalismo procura "salvar" o modelo da nação multiculturalizando-o. Não sai do campo conceitual de nosso atual modelo cultural euro-americano”<sup>217</sup>.

Os *blacks studies*, diante desse contexto, que coloca a cultura (tanto na sua acepção antropológica, como instrumento simbólico, semiótico e hermenêutico, quanto num sentido pós-colonial, de poder e regulação) no centro da disputa política, teriam a capacidade de *reinventar* esse atual modelo cultural (nacional). Wynter, sugere que os *blacks studies* seriam capazes de produzir um outro modelo cultural, ou, em outras palavras, uma outra constituição nacional, não por oferecer uma suposta abordagem oriunda de um grupo étnico específico, mas porque confronta-se com a condição de alteridade imposta a partir de uma série de *políticas de representação* (grifo nosso). “Uma abordagem de modelo cultural do livro *America Will Be* deveria caracterizar-se, portanto, em questionar a "precisão ou autenticidade" das representações do texto, mas a desafiar sua estrutura conceitual”<sup>218</sup>..

Dada essa imposta condição histórica de alteridade os *black studies* seriam capazes, portanto, de lidar com obstáculos de ordem epistemológicas que o hegemônico modelo cultural (representação) de nação convida, implicitamente, os diferentes grupos que em comum convivem na América a solidarizarem-se. O apêndice do texto de Wynter, escrito por King, tendo em conta essa posição e agenda, transformar-se-ia assim em uma espécie de documento/declaração (*statement*) *the California Curriculum Development and Supplemental Materials Commission* [Declaração a Comissão de Desenvolvimento Curricular e Materiais Suplementares da Califórnia]. Nessa declaração, King (1990, p. 97) problematiza, a seu juízo, essa nova codificação das representações normativas acerca do Outro, particularmente dos descendentes de africanos, presentes, justamente, nos livros didáticos. Apesar do reconhecido avanço dos últimos anos, a educadora afirmar que, moral e eticamente, não poderia deixar de

---

<sup>215</sup> WYNTER, 1990, p. 11 – trad. minha

<sup>216</sup> WYNTER, 1990, p. 11

<sup>217</sup> WYNTER, 1990, p. 16 – trad, minha

<sup>218</sup> WYNTER, 1990, p. 25

posicionar-se ante a materiais didáticos institucionais marcados pela presença de engenhosos e flagrantes estereótipos raciais, imprecisões, distorções, omissões, justificações e trivializações de práticas desumanas, incluindo a escravidão<sup>219</sup>. Influenciada pelas linhas gerais do pensamento Paulo Freire (1974) e apoiada no ensaio de Silvia Wynter, King, portanto, considera práxis pedagógica afrocêntrica capaz de oferecer uma “crítica de representações ideológicas em livros didáticos, currículo e pedagogia que contribuem para essa "precariedade (fringeness)" da presença africana - que em última análise também bloqueia a liberdade humana para todos” (KING, 2015, p. 140 – trad. minha).

Assim, em 1991, apenas um ano após a redação da sua declaração ao *California Curriculum Development and Supplemental Materials Commission*, Joyce E. King, veio ao Brasil para compor a primeira atividade de formação de professores para educação das relações étnico raciais, estabelecendo um vínculo permanente, profissional e afetivo, com a professora Petronilha e, é plausível dizer, contribuindo, não só para que o significante África começasse a tomar um lugar cada vez mais central nas formulações da educadora, como também para a sua inscrição em uma tradição de pensamento, a qual orientaria aspectos significativos de sua produção. Em abril de 1992, a convite provavelmente de King (que cita o seguinte trabalho nas referências da sua antologia), Petronilha apresentou na reunião anual da *American Educational Research Association* [Associação de Pesquisa Educacional da América] (AERA), realizada em San Francisco, Califórnia, o texto *Black- women-teachers' resistance to racism in Sao Carlos (Sao Paulo, Brazil)* [Negras-Mulheres-Professoras: resistência ao racismo em São Carlos/São Paulo/Brasil]. Em razão do contexto, distante da atual indexação virtual de artigos oriundos de reuniões científicas, não obtive acesso ao referido trabalho, e, portanto, não pude verificar a presença de referências bibliográfica que já indicassem a apropriação desse referencial teórico de modo mais amplo. No entanto, ainda assim, nos parece lícito dizer, que o texto já refletia as experiências resultantes do curso *Escola e Discriminações: negros, índios e cultura erudita* (1992). Tal diálogo ficaria, entretanto, mais claro nos anos seguintes.

Como dito há pouco, se, o primeiro curso promovido pelo Neab, onde o termo africanidades se comportaria como mote da proposta, ocorreria em 1993, no ano de 1994 foram realizados uma soma de quatro seminários organizados segundo a perspectiva das africanidades, na expectativa de articulá-la através de diferentes compôs disciplinares. Foram eles: “Africanidades Brasileiras - perspectivas para a História dos Afro-Brasileiros ;

---

<sup>219</sup> KING, 1990, p. 97

Africanidades Brasileiras: Terras de Pretos; Africanidades brasileiras: Negro e Política; *Africanidades brasileiras: Pensamentos Negros em Educação – expressões do Movimento Negro*”<sup>220</sup>.

Dentre todos esses seminários, este último ganhou uma segunda edição – com um nome semelhante -, no ano de 1995, que resultaria na segunda importante publicação de responsabilidade do Neab, uma coletânea intitulada: *Pensamentos Negros em Educação – expressões do Movimento Negro* (1997). Motivadas, não mais só pela denúncia da opressões desde sempre sofridas, nem tampouco satisfeitas em proclamarem-se humanas(os) diante daqueles as desumanizam, Petronilha e Lucia Maria de Assunção Barbosa<sup>221</sup>, prestariam-se a organizar, quiçá, um dos primeiros seminários acadêmicos, na área da Educação, no Brasil, que posicionaria a questão racial no centro no debate. Com a presença de intelectuais e ativistas negros, tais como Nilma Lino Gomes, Ana Célia da Silva, Ilma Fátima de Jesus e Marcos Rodrigues da Silva, o objetivo do seminário, segundo as organizadoras, era, tornar inteligível um conjunto de conhecimentos crítico da realidade vivida pelos descendentes de africanos no Brasil.

De acordo com as organizadoras, na introdução da coletânea, dada a sua experiência de opressão, cotidiana e histórica, e a sua convivência como outros grupos étnicos na sociedade brasileira, aqueles descendentes de africanos constituíram ações de resistência que assumiram a forma de ação política (SILVA e BARBOSA, 1997, p. 10). Tal atuação proveria de uma compreensão de como figura a realidade, que desta forma vai sendo conhecida e trabalhada. De um lado, ação política, a agência, vai sendo colocada em prática a fim de buscar o radical dos problemas enfrentados e, de outro, esse Movimento Negro, reestrutura sempre que necessário as suas intenções e programas elaborados de modo a enfrentar a opressão, o menosprezo, e assim exigir afirmação e reconhecimento<sup>222</sup>. Esse tipo de *práxis* configuraria, alegam as pesquisadoras, intelectualmente suas ações...

(...) os negros brasileiros, ao longo de sua história iniciada na África, têm laborado um pensamento que é próprio às suas *raízes étnicas* (grifo nosso), à sua experiência de ser humano promovido a coisa, quando escravo, à sua vivência de ser posto a margem da sociedade da qual faz parte, à sua luta para assumir plenamente seu papel de cidadão. Partindo, pois, das tradições africanas, conforme assina-la Mudimbe, citando Ladrière, os sistemas de pensamento são processos dinâmicos no quais as experiências concretas são integradas à ordem dos conceitos e discursos (SILVA e BARBOSA, 1997, p. 10).

---

<sup>220</sup> Informações disponíveis no site do Neab-UFSCar, [http://www.neab.ufscar.br/?page\\_id=5500](http://www.neab.ufscar.br/?page_id=5500), acesso dia 25 de Maio de 2020 - grifo nosso.

<sup>221</sup> Teórica e crítica literária (especificamente, da literatura comparada da língua portuguesa), Lucia Maria de Assunção Barbosa foi coordenadora do Neab-UFSCar entre 1995 e 2010.

<sup>222</sup> SILVA e BARBOSA, 1997, p. 10

O excerto acima, não nos parece de todo distante da importância atribuída, primeiro por Wynter (1990) e, posteriormente, por King (1990, 2015) - cuja a influência é aqui mais proeminente – ao papel desempenhado pelo conhecimento e a *praxis* daqueles que experienciam a vida a partir do lugar da alteridade no mundo ocidental. Assim, afinidades eletivas são estabelecidas. Essa práxis e o conhecimento dela oriundo também no contexto brasileiro seriam os responsáveis por oferecerem uma crítica ao currículo e ao fazer pedagógico definido, a princípio, muito mais pelo lugar de alteridade que a diferença sublinhada pela categoria negro ocupa na sociedade nacional, do que devido, a princípio, à sua origem em um dado grupo étnico-racial. Por outro lado, a formação racial brasileira, outorgava outro problema candente, muito diferente, senão em conteúdo, certamente, em forma, daquele com o qual os afro-americanos tiveram que lidar e criar agência no início dos anos 90's. Não se tratava, nesse momento<sup>223</sup> ainda, de lidar com uma nova política para o trato da diferença, o multiculturalismo ou pluralismo cultural, oriundo de uma sociedade institucionalmente segregada, mas de estabelecer uma agência em relação a uma sociedade que anunciava-se sem racismo e, portanto, sem preconceito, uma formação social sedimentada no mito da democracia racial.

Tal mito, que também não deixa de ser, parafraseando Wynter (1990), um tipo de modelo cultural e, ao mesmo tempo, uma narrativa pedagógica da comunidade imaginada (ANDERSON, 2008[1983] ), não assenta-se num elogio, mesmo que demagógico, dos diferentes e plurais grupos que constituiriam a sociedade brasileira. Pelo o contrário, sustentando o engodo da convivência cordial e conciliatória, o mito da democracia racial não só daria manutenção a uma hierarquia entre corpos brancos e não-brancos, como seria, também, eficiente em escamotear sob os signos da mestiçagem e identidade nacional aqueles elementos de origem africana presentes na sociedade brasileira, estabelecendo o senso de homogeneidade que caracterizaria o nacional (SEGATO, 1998). É, sob esses termos, que passamos a compreender o lugar mais amplo do significante África, expresso recorrentemente sob o substantivo plural africanidades, passa a ocupar nas produções do Neab e, em particular, da Professora Petronilha. Ele (o significante África) aprofunda a crítica a Nação, com o propósito de estabelecer a passibilidade de outro lugar para os sujeitos e grupos sublinhados pela categoria negro em meio à Nação

---

<sup>223</sup> Posteriormente, os intelectuais e ativistas negros brasileiros também haveriam de lidar com ideias e conceitos como sociedades multicultural e multirracial e as políticas necessária para lidar com essa diversidade agora reconhecidas, mesmo que precariamente, isto é, os multiculturalismos.

Portanto, não foi acidentalmente que, entre os coordenadores do Neab, a *primeira vez* que presenciaríamos a *evocação do termo diáspora africana* ocorre em meio às formulações da Professora Petronilha. No texto *Africanidades: como valorizar as raízes Afro nas propostas pedagógicas*, de 1995, mesmo ano em que o seminário acima sumarizado foi realizado, a pesquisadora e educadora, apresentou uma primeira aproximação daquilo que compreendia ser as chamadas *africanidades*. Questionaria, pois, quem conhece as raízes africanas da cultura brasileira? A educadora alegou que, elogiar-se-ia e em muitos superestima-se as culturas de origem Europeia, especialmente, a anglo-saxã e ibérica e esquecem-se que os primeiros habitantes daquilo que é chamado Brasil são indígenas e que duramente muito tempo a maior parte do contingente populacional brasileiro fora constituído por escravizados. Não fora somente na Europa e nos Estados Unidos, argumenta a educadora, que a civilização haveria florescido, as ideias, iniciativas e invenções da humanidade não competem apenas a esses lugares (SILVA. 1995, p. 1). “Muito antes da chegada dos europeus, na África floresciam respeitáveis civilizações, como a do Reino do Zimbábue, a do Congo, a do Egito. É difícil lembrar que o Egito é um país africano, quando imagens nos livros e no cinema representam os antigos egípcios com traços europeus”<sup>224</sup>.

Esses sujeitos e grupos, homens e mulheres, quando escravizados e trazidos da África - de diferentes nações e lugares – desenvolviam e já estavam inscritos em sistemas de pensamento, na Europa chamados de filosofia; complexas formas de governo organizavam-se e avançadas tecnologias eram postas em práticas<sup>225</sup>. “Como, então, acreditar que pessoas oriundas daquele ambiente tenham esquecido tudo que sabiam, ao serem escravizadas, e que nada trouxeram para o Brasil? Ao dizer *africanidades* estamos nos referindo ao legado africano, à herança que mulheres e homens escravizados deixaram par nós, povo brasileiro”<sup>226</sup>, a exemplo, da religião, da invejável capacidade de resistência e as tecnologias. Assim, afim de lidar com essa ativa prática de representação que formou uma imagem negativa dos africanos e de seus descendentes escravizados, as africanidades funcionariam tanto como reminiscências africanas presentes nos afro-brasileiros quanto como ferramentas capazes de oferecer uma oposição a representações depreciativas. É sob o status das africanidades como proposta pedagógica que a educadora afirmou: “em parte, a solução fica em nossas mãos de educadores, estejamos nas escolas, nos centros comunitários, nas oficinas,

---

<sup>224</sup> SILVA. 1995, p. 1

<sup>225</sup> SILVA. 1995, p. 1

<sup>226</sup> SILVA. 1995, p. 1-2 –grifo da autora

em atividades formais e não-formais de educação. Para tanto, é preciso que tenhamos permanente cuidado de aprender e ensinar a história do povo da *África e da diáspora*”<sup>227</sup>.

Nessa evocação, a *diáspora africana* não está subscrita com status de conceito de análise, possivelmente seja licito dizer que ela é posta a um só tempo em dois lugares. De um lado, o termo *diáspora africana* aparece como um locução adjetiva (*África e diáspora*) que tem um sentido, um caráter, descritivo do processo de dispersão dos povos de origem africana em razão da escravização. Por outro lado, o sentido do trauma da ruptura com terra de origem, o exílio e o retorno (físico ou espiritual), em outras palavras, o horizonte semântico que em meados dos anos 50 e início dos 60 tornar-se-iam as bases para a atribuição do status de conceito à diáspora africana também estão presentes, como pano de fundo, na argumentação da educadora. Nesse sentido, nos parece lícito dizer que, mesmo incipientemente, observamos nesse texto e contexto de 1995 a emergência de uma primeira noção do conceito de diáspora africana em meio às produções do Neab, bem como as discussões que o circundavam e a natureza, preliminar, de seus impactos.

Diferente e, ao mesmo tempo, semelhante ao que ocorrerá nos Estados Unidos, essa acepção do conceito de diáspora africana no contexto brasileiro está intimamente associado à presença e o protagonismo de intelectuais negros na constituição de agendas próprias de estudo e pesquisa. Não verificaríamos, em nosso contexto, com a exceção de Eduardo de Oliveira e Oliveira, as amplas denúncias, muitas vezes nominais, realizadas por intelectuais negros, durante a década de 60, a pesquisadores brancos acusando-os de racismo e de sustentar uma estrutura acadêmica que impedia uma distribuição equitativa dos recursos de financiamento à pesquisa, monopolizando e controlando o acesso ao conhecimento. Entretanto, no Brasil também o conceito diáspora africana não deixaria de funcionar como ponta de lança para uma nova historiografia, ou, melhor dizendo, para uma nova perspectiva de Educação e para (embora vamos desenvolver este argumento mais à frente quando trataremos das produções do Professor Valter Silvério) uma outra posição sociológica, no trato da diferença sublinhada pela categoria negro.

Mas isso não é tudo, há mais. A discussão sobre as africanidades ganharia mais uma linha de argumentação/problematização quando, no início dos anos 2000, passaríamos a discutir insistentemente no Brasil um conjunto novo e amplo de políticas públicas de ação afirmativa - marcadamente no âmbito da educação - para as populações de origem africana e indígena. Essa mudança do contexto social e de posturas políticas das duas últimas décadas,

---

<sup>227</sup> SILVA. 1995, p. 4 – grifo nosso



incluiu a ascensão de novas ideias paradigmáticas a respeito das diferenças humanas, como o multiculturalismo e as teorias do reconhecimento. Isto significa dizer que as discussões em torno da diáspora africana tomariam ainda mais evidência. Não só a tornando cada vez mais popular na fala de alguns militantes, mas, também, intelectualmente, sugerindo outros contornos semânticos e sendo inscrita a partir de outras tradições de pensamento.

Esse, a um só tempo, processo de apropriação, inscrição e sedimentação do conceito de diáspora africana em meio às produções no Neab, cujos efeitos são metonímicos para a discussão mais ampla do seu estatuto crítico do próprio núcleo, ocorreria em razão – retomando aspectos estruturantes da primeira etapa da pesquisa e, portanto, também desta etapa – de deslocamentos em torno dos conceitos de *cultura* (o qual estamos já discutindo) e *raça*. A crítica, a articulação e o deslocamento de ambos, como pretendemos demonstrar, incidirá sobre o modo como a diferença e a identidade étnico-racial são representadas, bem como na maneira que conceito de diáspora é mobilizado. Por hora, entretanto, me parece devido dizer que, aquilo que venho denominado de uma *tomada de posição dentro do próprio centro da cultura/representação*, ganhará mais uma linha de argumentação e não mais se restringirá a uma mudança nas *relações de representação*. A possibilidade de um novo *regime* e uma *nova política de representação* acerca da diferença sublinhada pela categoria negro ganhará ainda mais predicados, o debate epistemológico já anunciado ocupará significativamente as energias de análise.

### ***Transnacionalização: a (re)modelação da relação com o significante África***

Esse mais amplo e profundo deslocamento, entretanto, não aconteceria descontextualizado, ou, para ser mais fidedigno ao modo como as tradições intelectuais e a política cultural negra constituem-se, tal deslocamento não aconteceria dissociado de um contexto transnacional atlântico de trocas políticas, culturais e intelectuais. Assim, as diferentes rotas e raízes (aqui a corruptela fonéticas do inglês entre *routes* e *roots* é sugestiva) pelas quais a Professora Petronilha e o Professor Valter Silvério transitaram, ambos certamente poderiam figurar nas páginas de Gilroy (1993[2002]) e Edwards (2003), são incontornáveis à compreensão. Tais trânsitos contribuiriam, de um lado, para a consolidação do processo de institucionalização do Neab-UFSscar e, por outro, delimitam de maneira mais clara elementos (biográficos e teóricos) importantes para, quero argumento, *(re)modelar a relação* de ambos *com o significante África* e repercutindo de modo significativo para *política cultural* que vieram a estabelecer após o seu retorno ao Brasil.

Nesse contexto, 1995, o Professor Valter Roberto Silvério, contratado pelo Departamento de Ciências Sociais, também já havia chegado à UFSCar. Após a sua efetivação, que ocorreu no ano de 1993, o sociólogo engajar-se-ia de imediato, na posição de coordenador e nas atividades de ensino, pesquisa e extensão do Neab. Se, junto com a Professora Petronilha, Valter foi o coordenador que mais permaneceu na chefia do núcleo, não é menos instigante o fato de que ambos foram os principais veículos pelos quais a transnacionalização do núcleo sucederia. O Neab-UFSCar, quero sugerir, passaria por três momentos significativos de transnacionalização. O primeiro desse momentos, e isso pode parecer um contrassenso, já que núcleo não havia ainda se constituído institucionalmente, concerne ao trânsito, por nós já navegados, de Eduardo de Oliveira e Oliveira. A sua viagem de 1974, como bem relatou Trapp (2018), pelo *deep south* (sul profundo) e as suas visitas aos *HBCU's*, foram essenciais para o projeto do *Núcleo Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação* (OLIVEIRA, 1977d, 1978). Em certo sentido, nos parece adequado dizer, seja em um sentido linear de tempo, que liga o passado ao presente ou seja numa compreensão mais genealógica, Eduardo foi o primeiro coordenador, um marco heurístico da fundação do Neab-UFSCar.

O segundo momento de transnacionalização do núcleo compreenderia o período entre 1991 e 1999. Começa, em outras palavras, com a sua própria fundação em 1991 e a vinda da Professora Joyce E. King. Em 1992, a Professora Petronilha apresentaria, como já dito, o texto *Black- women-teachers' resistance to racism in Sao Carlos (Sao Paulo, Brazil)*, desde então, seus laços não mais deixariam de estreitar-se com os Estados Unidos, participando regularmente das reuniões da AERA. De acordo com seu relato, foi na segunda oportunidade em que veio a participar AERA, em 1993, na cidade de New Orleans, quando conheceu, Hassimi O. Maiga, que além de ser um pensador da área da educação é também chefe do Povo Songhoy, no Mali, e, o Prof. Mwalimu Shujaa pesquisador da antropologia da educação e atualmente reitor (*dean*) do *College of Education and Human Development* na *Southern University*. Ambos<sup>228</sup> os pesquisadores viriam a produzir substantivas reflexões em torno da educação na África e na diáspora, desde a perspectiva da práxis afrocêntrica, respectivamente: *Balancing written history with oral tradition: The legacy of the Songhay people* [Equilibrando a história escrita com a tradição oral: o legado do povo Songhay] (2010) e *Too much*

---

<sup>228</sup> Tanto Hassimi O. Maiga quanto Prof. Mwalimu Shujaa estabeleceram-se como interlocutores e meio a discussão de empreendidas pela Professora Petronilha acerca da (re)educação para as relações étnico-raciais e para a percepção da natureza e do significado das ações afirmativas em seu sentido mais amplo. Retomaremos o espectro desses diálogos neste tópico, quando discutirmos o terceiro momento de internacionalização do Neb e nos próximos, particularmente quando voltarmos a tratar do conceito de africanidades.

*schooling, too little education: A paradox of Black life in White societies* [Muita escolarização, pouca educação: um paradoxo da vida negra nas sociedades brancas] (1994). Juntos, sob a chefia de Joyce King, tais pesquisadores comporiam o grupo, do qual a Professora Petronilha também fazia parte, *International Research Group on Epistemology of African Roots and Education* [Grupo internacional de pesquisa sobre epistemologia de raízes africanas e educação].

No ano de 1996, após a organização do seminário *Pensamentos Negros em Educação – expressões do Movimento Negro* (1995) a educadora daria início ao seu pós-doutorado na África do Sul, na University of South Africa (UNISA). Tal visita é cronologicamente anterior ao período em que o Professor Silvério, em 1997, permaneceria nos Estados Unidos para o seu estágio supervisionado a fim de cumprir parte do seu processo de formação no doutorado. Em outras palavras continuaremos trabalhando com a Professora Petronilha. A primeira viagem da pesquisadora ao continente africano, foi ainda como estudante de pós-graduação pelo *Institut International de Planification de l'Education* [Instituto Internacional de Planejamento Educacional] (França), vinculado do à UNESCO, no ano de 1976-1977, quando visitaria o Egito, em um misto de viagem turística e de pesquisa. A sua próxima viagem ao continente africano e as seguintes, marcadas pela investigação acadêmica e a militância política, devem ser creditadas, alega a pesquisadora, também a sua mãe, a Professora Regina Gonçalves e Silva. “Segundo a professora Anete<sup>229</sup> a minha mãe era uma mulher de visão, porque ela fez eu estudar... me proporcionou... quer dizer aprofundar o inglês ainda no colegial” (SILVA, 2020). O domínio da língua foi o responsável por assegurar, diz a pesquisadora, a sua presença como representante da juventude, “embora eu não fosse tão jovem assim”<sup>230</sup>, da Igreja Metodista do Rio Grande do Sul, no Conselho Mundial de Igrejas que veio acontecer no Zimbábue no início dos anos 1990.

---

<sup>229</sup> Anete Abramowicz foi Professora do Departamento Metodologia de Ensino da Faculdade de Educação da UFSCar, entre os anos de 1997 a 2018. Atualmente é Professora Titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1979), mestrado em Educação: História, Política, Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992) e doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1998). Em 2010 concluiu um estágio de pós-doutoramento de 13 meses no CERLIS (Centre de Recherche Sur Les Liens Sociaux) na Universidade Paris Descartes em Paris na área da Sociologia da Infância. A professora Anete, embora não tenha se tornado coordenadora no Neab enquanto esteve na UFSCar, teve uma significativa participação no conjunto das atividades desempenhadas pelo Neab. Sobretudo, a partir dos anos 2000 a teórica da educação não só orientaria inúmeros estudantes do curso de pedagogia também participantes do Neab, como também ofereceria importantes recursos teórico-metodológicos para as reflexões em torno das concepções de infância e criança negra em meio às práticas e perspectivas pedagógicas as seriam suma importância para o esforço de implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004). Voltaremos às contribuições da professora Anete no momento oportuno.

<sup>230</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

A sua próxima visita à África foi o resultado da presença da Professora Petronilha em mais um dos, aparentemente inumeráveis, grupos que participava – *Centro Atabaque: Cultura Negra e Teologia*<sup>231</sup>, coordenado à época (*in memoriam*) pelo teólogo Antônio Aparecido da Silva<sup>232</sup> (padre Toninho). Composto por pessoas negras “de diferentes confissões religiosas, tinham: protestantes, católicos, batuqueiros, umbandista”<sup>233</sup>, o *Atabaque* foi convidado para uma reunião, no ano 1993, de planejamento em torno dos debates empreendidos pelos teólogos do terceiro mundo. O evento, que apesar de institucional, era um *petit comité*, foi hospedado em um lugar que jamais, diz ela, haveria pensado em ir: o Chipre (pequena localizada ao nordeste da África setentrional e na região leste do mar mediterrâneo).

“Nessa reunião, em Chipre, eu era a única que falava inglês (entre os brasileiros). Então essa é a segunda vez que eu termino viajando, (...), que o inglês me levou. Eu era a única mulher. Os outros teólogos eram todos homens”<sup>234</sup>. Fora nessa reunião também que a pesquisadora veio a conhecer o teólogo Simon Mainella, a época chefe e Professor Titular do Departamento de Teologia da University of South Africa University (UNISA). Durante a reunião, a sua relação com Saimon, embora breve, resultou em um convite, que estendeu ao *Atabaque*, para mais um evento, ao que tudo indica, em 1994, também sobre a(s) teologia(s) do terceiro mundo, no entanto, dessa vez, na África do Sul. O evento, relata, não era tão grande quanto o primeiro (Chipre), isso haveria contribuído para estreitasse as relações Saimon bem como com um pastor e uma pastora de uma confissão religiosa cristã sul africana, mas, que anunciava nativo africana.

Essas duas experiências, seja com o pesquisador e teólogo, seja com os pastores, tornaram a África do Sul e o significativo África ainda mais salientes à pesquisadora. Após sua volta ao Brasil, já preocupada, com o que seria uma espécie de pós-doutorado, cativada, resolveria *voltar* a África do Sul:

eu estava pensando em ir para a Colômbia, porque eles já tinham os estudos étnicos, essas coisas. Mas eu não consegui contato com as pessoas na Colômbia, então eu disse, vou para África. Na verdade eu comprei um livro, provavelmente nos *Estados Unidos* (grifo nosso), um livro sobre Educação na África do Sul. Os capítulos eram escritos por diferentes pesquisadores e dois artigos dos pesquisadores ali presentes me interessavam, mas não tinham o contato. Então eu escrevi para o Saimon, dizendo: olha eu estou querendo fazer um pós-doc

---

<sup>231</sup> Para uma investigação mais apurada do Centro Atabaque: Cultura Negra e Teologia, ver: SILVA, M. R. Mulangos e Mulangas registriam a possibilidade de uma Reflexão Teológica Afroamericana – Centro Atabaque – Teologia e Cultura Negra. Tese (doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religiões, PUC-SP, 2014.

<sup>232</sup> Padre Toninho foi referência importante para catolicismo negro: co-fundador da Pastoral Negros - 1983

<sup>233</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

<sup>234</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

e querendo ir para África do Sul, queria que você me ajudasse a entrar com um ou com esses dois pesquisadores, não estou conseguindo. (...). Ele mandou me dizer: olha esses dois pesquisadores não estão na África do Sul, eles estão na Europa, mas se tu quiseses eu te convido e tu vens para minha universidade. Na época ele era vice reitor. Então ele formula o convite para eu ir. Mas ele era da teologia. Então, ele põe para a pessoa para me receber, era uma pessoa *Afrika(a)ner*<sup>235</sup> (grifo nosso), no departamento de Didática, o nome dela era Maria Elizabeth Wilhelmina McDonald<sup>236</sup>.

Financiada novamente pela FAPESP<sup>237</sup>, Petronilha chega a UNISA em Fevereiro de 1996, como Professora Visitante e uma mulher negra em um Estado-Nação que acabava de sair do *Apartheid*, o último regime racial, institucionalmente segregado, do século XX. Inscrevendo-se em mundo, antes classificado como “caso limite” da relação entre exploração econômica e exclusão social, racialmente estruturada em dominância (HALL, 1980), durante o breve período que esteve na África do Sul, Petronilha, testemunharia as dificuldades de uma sociedade que, agora, desejava ser vista como um arco-íris: pluri/étnica/racial/cultural. Segundo relata, havia-se uma recém-adquirida preocupação com as ações afirmativas, os docentes e discentes “não podiam ser apenas homens, tinha que ter homens e mulheres, não podiam ser apenas brancos”<sup>238</sup>. A sua chegada, intencionalmente ou não, coincidiu com uma profunda mudança institucional e, mais timidamente, curricular, na UNISA. Dois fatos são aqui são aqui relevantes. A um só tempo, a sua chegada é paralela a ascensão ao *status* de *Professor Titular* de sua supervisora Maria McDonald (até então, durante o *Apartheid*, mulheres poderiam ser professora universitária, com exceção, do posto de Titular) e coincide também com a contratação da, aparentemente, primeira mulher negra *Professor Titular* UNISA, Zola Vakalisa<sup>239</sup>.

Com o projeto intitulado *Pensamento Negro em educação, combate ao racismo e formações de professores* (1996), objetivo do seu pós-doutorado consistia, justamente, na importância da educação, mais especificamente, *a formação de professores* (um tema proeminente de pesquisa e parte significava do projetos do Neab) em meios a constituição

---

<sup>235</sup> Os chamados Afrika(a)ners são descendentes dos colonizadores holandeses (séculos XVII, XVIII - região Cabo da Boa Esperança).

<sup>236</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

<sup>237</sup> <https://bv.fapesp.br/pt/bolsas/78502/pensamento-negro-em-educacao-combate-ao-racismo-e-formacao-de-professores/> - Acesso 20 de Maio de 2020

<sup>238</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

<sup>239</sup> Então nós ficamos muitos amigas, até porque chegamos junta, até para eles era muito interessantes. Então ela dizia assim: os não negros, que eram a maioria... os negros eram chegantes também... então me convidavam (eu Petronilha), mas no fundo o que eles queriam era convida-la. Ela não acreditava neles. Então evidentemente, mesmo que acreditasse, ela tinha um pé atrás. Mas ela dizia: não, as coisas que eles fazem é porque tu é estrangeira. Então o que eles faziam: era um chá, um lanche ou jantar. Mas, aí eles convidavam ela e me convidavam junto. Como eu não tinha toda a repressão do Apartheid. Então era uma forma deles se aproximarem (Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020)

dessas novas políticas e concepções acerca do trado da diferença étnico racial. Se, é verdade, que o consenso em torno das chamadas *boas práticas multiculturais* (KYMLICKA, 2007) ainda não havia se estabelecido e as críticas aos diferentes modelos de multiculturalismo também ainda não tinham sido sistematizadas (HALL, 2000), a denúncia de que os Estados-Nações nunca foram tão homogêneos quanto as literaturas nacionais diziam e faziam crer já havia ganhado notoriedade nas ciências humanas e sociais. Nesse sentido, os episódios correlacionados a essa experiência, no relato a mim oferecidos, não só demarcam a identificação da fratura no Homem que foi o *Apartheid*, mas, também revelam um olhar escrutinador, direcionado aos desafios da constituição de políticas multiculturais (multiculturalismo), o qual atravessaria significativamente a experiência da pesquisadora na UNISA.

O primeiro de dois episódios relatados trata de uma das contingências em torno de qual seria a língua franca a ser falada na UNISA. Composta agora por um corpo docente de brancos anglo-saxões (ingleses), Afrikaners e, agora, mesmo que em número diminuto, Nativos sul africanos (de origem Bantu – Xhosa e Zulu), a UNISA experimentaria, heurísticamente, nas reuniões de colegiados e, certamente, em muitas outras instâncias, essa tensão. Durante uma reunião do Departamento...

Olha eu acho que nesse momento, considerando a situação, eles valorizavam o que era branco. E até tinha uma discussão sobre que língua, seria a língua... bom eles tinham nove línguas. Nove línguas nativas, mais o inglês e o afrikaner. Então eles discutiam qual seria a língua na universidade. E o povo negro, fingia não entender o afrikaner, entretanto, todos foram alfabetizados em afrikaner, mas todos fingiam não entender. Como me disse a pastora que depois eu perdi o contato, eu perguntava, tu fala afrikaner? Ela respondia: ‘claro, tu tens que falar a língua do inimigo’. Todos eles falavam: os negros e os *coloured*. O povo inteiro falava afrikaner, mas os afrikaners não falavam a língua deles. Então uma estratégia. Por exemplo, reunião oficial, o David (inglês) que era um teólogo do Departamento de Teologia, ele participava da reunião e quando começavam a falar em afrikaner, ele fechava os olhos, fingia que estava dormindo. Diziam a ele: ‘David você está dormindo?’ Ele respondia: ‘sim, vocês estão falando uma língua que... a língua oficial é o inglês, então eu não estou conseguindo acompanhar’. Mas, não era verdade. Mas era uma forma de fazer...<sup>240</sup>

O trecho acima transcrito testemunha que a prática pelo estabelecimento de uma sociedade organizada segundo uma perspectiva política multicultural sublinhada pela adjetivo *arco-íris*, à revelia do fim do *apartheid*, se constituiria pelo trabalho incessante. A frase inicial da narrativa, por outro lado, é, implicitamente, signatária das preocupações de muitas tradições intelectuais negras e subalternas que prestaram-se a criticar a formações nacionais modernas. Neste caso, entretanto, podemos estabelecer um diálogo, dada a história e trajetória

---

<sup>240</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

da educadora, com a crítica da práxis afrocêntrica e o modo como essa perspectiva veio a realizar tal crítica. A problemática deve, então, ser colocada da seguinte forma: como, apesar de politicamente nos pautarmos em ideias multiculturais, continuaríamos escamoteando sob outros significantes, práticas políticas e culturais marcadas por perspectivas racistas? A história da África do Sul pós-apartheid não negaria tais preocupações.

O segundo episódio concerne a sua viagem Cape Town, costa ocidental da África do Sul, uma cidade periférica em relação Joanesburgo. A visita aconteceu em razão de um convite realizado por um professor afrikaner do Departamento de Didática no qual estava vinculada, para acompanhar a implementação de um projeto de ensino de matemática. “Mas, eu disse: eu não sei matemática. Mas ele disse você entende de cultura e eu quero saber se a gente está fazendo, em experiência, com as escolas de inserção da matemática na cultura local tem sentido”<sup>241</sup>. Nessa ocasião Petronilha ficaria na casa de dois casais afrikaners. Quanto ao primeiro casal, eles eram educadores, “foi uma experiência incrível. Eles eram ótimos. Ela não dava um passo sem que fosse junto, com exceção, quando ela ia comprar pão. Um dia ela me disse, sabe por que eu nunca te convido para ir comprar pão. Eu disse até imagino...”<sup>242</sup>. O fato era que ao sair para comprar pão, ela passava na casa dos pais e, embora a mãe não tivesse problemas, o pai não aceitava pessoas negras. Assim, para não constranger a mim e nem a eles, quando a esposa saía para comprar pão ela não me convidava.

Todavia, o domínio dos códigos de uma formação social historicamente segregada por ideias racista não é uma tarefa intuitiva (aliás, em nada o racismo é intuitivo), sobretudo, para um corpo negro, também racializado, entretanto, oriundo de outro contexto. O racismo, como diria Fanon (1980[1969]), é tanto o elemento mais grotesco e visível, mais cotidiano de uma sociedade colonial, quanto jamais acrescentado a descoberto ao sabor da investigação. O resultado desse paradoxo colonial converteu-se na anedótica e não menos problemática visita a igreja cristã afrikaner.

Então chegou domingo, eles me disseram assim: tu pode ficar. E eu prontamente, minha ficha só caiu depois, não eu vou ao culto com vocês. Porque eu aprendi que onde é a casa de Deus eu posso rezar, foi isso que aprendi com a minha mãe. Quando eu disse isso eu me toquei, era uma igreja Afrikaner e eles vão levar uma *mulher negra*. Ai disse: não deixa que eu ficar, porque tem uma coisa quero ler. Aí eles perceberam que eu estava constrangida. Mas, disseram, não... não... você vai conosco. No domingo, o marido saiu antes para levar as crianças na escola dominical e, claro, também dizer que eles iriam levar uma pessoa negra para o culto e que não falava afrikaner. Me deram uma bíblia em inglês para eu acompanhar e, claro, que não entendi nada do que eles falaram. Depois vieram me explicar o que o pastor disse e me explicaram que

<sup>241</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

<sup>242</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 març, 2020

ele era muito conservador, enfim... Mas aí fui eu... fomos nós... e quando nós chegamos à igreja a criançada toda foi no muro, avisados que vinha uma mulher negra para a igreja. Essa foi uma das experiências importantes<sup>243</sup>.

Após a estadia na casa desse primeiro casal, Petronilha encaminhar-se-ia para a casa do segundo casal afrikaner, dessa vez, entretanto, em dos históricos bairros encravados na cidade de Cape Town, responsáveis por oferecerem as imagens mais distintas acerca do que foi a exploração e exclusão do *apartheid* sul africano, um *township*. “E aí eu fui alojada numa casa de caixa de fosforo da época do *apartheid*. Quer dizer era tão caixa de fosforo, que eles me deixaram ficar na casa e tinha uma outra parte atrás da casa. E a família dormiu lá enquanto eu dormia, porque nós todos juntos não dava<sup>244</sup>. Nessa ocasião, a visita também consistia na participação reunião das organizações locais: “Quando começa a reunião eu digo: *mas isso é reunião de movimento negro no Brasil*. Quer dizer foi uma experiência muito além do que eu havia imaginado. Eu acabei ficando quase um semestre, voltando em 1996”<sup>245</sup>.

Despretensiosa e de tom anedótico, devido a aparentemente dissonante quantidade línguas e diversidade de pessoas dos mais diferentes grupos étnicos que a educadora encontrou no seu caminho (também no trem entre Joanesburgo e Cape Town), a analogia com a reunião do movimento negro no Brasil não pode passar despercebida. Ela acentua a modelação da relação com a África que há muito permeava o horizonte político-educacional da pesquisadora. A África como lócus de onde provêm as raízes, os elementos que adjetivam as culturas negras no Brasil, ganharia mais uma adereço em sua moldura, na medida em encontraríamos semelhante estética nos dois lados do Atlântico. Assim, a teorização sobre as diferenças e, sobremaneira, o reconhecimento das similaridades que atravessam a experiência coletiva daqueles que foram escravizados pela relação colonial, seja na África e/ou no Novo Mundo, não deixaria mais de fazer parte das predileções e proposições da educadora.

Dito de outro modo, aquelas dimensões tidas como comuns que compõem a vida daqueles africanos e seus descendes dispersos (voluntária e involuntariamente) que garantem status de conceito à diáspora africana, definido seja como uma *formação social moderna* “de subpopulações diferenciadas no espaço social e geográfico, mas exibindo uma conexão baseada em uma história compartilhada de experiências comuns, estariam ali presentes (HAMILTON, 2007, p.11 – grifo nosso). Ou, definido como estrutura analítica, que é uma

---

<sup>243</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 março, 2020

<sup>244</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 março, 2020

<sup>245</sup> Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 março, 2020 – grifo nosso



abordagem que traça as conexões entre as varias regiões do mundo negro e enfatiza as dinâmicas sociais dessas conexões (MANNING, 2010, p. 4); acompanhariam a educadora. (Novamente, vale salientar, ao adentramos cada vez mais na produção da educadora, nós próximos tópicos, essa predileção ganha mais predicados) O seu retorno seria marcado por esse reenquadramento teórico-político que marcaria a crítica aos Estados-Nações modernos durante a década de 1990, isto é, a exigência do *reconhecimento do caráter multicultural da sociedade brasileira e pelo estabelecimento de políticas públicas mais adequadas ao trato da diversidades étnico-racial no campo da educação* tanto dentro quanto fora da universidade (SILVA, 1998, 1999).

Oriundo de outra trajetória e formação, o Professor Valter Silvério - com diferenças de encaminhamento e, portanto, de abordagem - também encamparia tal agenda. Como o próprio sociólogo relata, a despeito dessas diferenças, “a gente (ele e Petronilha) nunca teve diferença em relação à importância do Neab enquanto espaço de nucleação e formação de estudantes e um espaço de intervenção para dentro e fora da Universidade”<sup>246</sup>. Com já dito, o Professor Valter chegaria, apenas em 1993 à UFSCar, desde então engajando-se na coordenação do núcleo, não coincidentemente, é também no final dos anos 1990 que tais temas e problemáticas em torno do multiculturalismo, da crítica a homogeneidade dos Estados-Nações e as teorias do reconhecimento passariam a ocupar os esforços analíticos do pesquisador. a emergência desses temas concorrem paralelamente ao seu processo de doutoramento, iniciado em 1995, que contou com a permanência de um ano, 1997, na Northwestern University nos Estados Unidos, instituição onde seria supervisionado pelo sociólogo Aldon Morris.

Como todo projeto de pesquisa, em particular aqueles de pós-graduação, os interesses que levariam Silvério à Northwestern foram o resultado de um processo cumulativo de reflexões, discussões e experiências que anteriormente consumiram o seu interesse como pesquisador. O relato que o Professor me ofereceu é, nesse sentido, dado a sua notável preocupação em relacionar trajetória biográfica, textos e contextos (histórico, institucional e teórico), exemplar em tornar inteligível, num primeiro plano, a (re)modelação que o próprio pesquisador empreenderia para com o *significante África*. Num segundo plano, dividido aqui apenas para fins didáticos, o qual vamos discutir sistematicamente no próximo tópico, inclusive, a partir de um determinada perspectiva de abordagem, tal relato é exitoso, em razão das características acima mencionadas, em tornar claro como o *significante raça*

---

<sup>246</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 20 de Maio de 2018.

deslocar-se-ia de um marco teórico-metodológico a outro em meio as formulações e trajetória do pesquisador.

Posto isto, Silvério narra que chegaria aos Estados Unidos com um projeto, não nomeado, que havia ocupado muitas de suas energias e, como veremos, explicitado o contraditório durante o seu processo de seleção de doutorado (realizado na Unicamp, sob a orientação do Professor Octavio Ianni) sobre Frantz Fanon.

O meu projeto de pesquisa era sobre o Fanon! Por que Fanon? Primeiro porque eu tinha lido *Pele Negra Máscaras Brancas* (1952), *Os Condenados da Terra* (1961). Eu tinha essa pegada mais próxima à *Nova Esquerda*. Então digamos assim, eu tinha informações que não circulavam nos meios acadêmicos muito fortemente. A leitura que eu faço, hoje, é isso era rejeitado. O Fanon, o Aimé Césaire, o Du Bois... nem se falava desses caras no meio acadêmico brasileiro. Bom, aí você vai dizer que estranho. É estranho... Mas, o meu projeto primeiro era uma exegese da obra de Frantz Fanon. Porque na minha cabeça, naquela época, o Frantz Fanon era o cara a ser compreendido por conta das lutas de libertação no continente africano. E a informação que nós tínhamos, não era só eu, que ele tinha sido um dos mentores intelectuais dos *Black Panthers*. Então isso circulava no meio dos jovens negros, no movimento negro e era assim... nos encontros que a gente participava as pessoas citavam, mas não era uma pessoa extremamente conhecida. Mas existia, circulava por exemplo uma versão de *Pele Negra Máscaras Brancas* traduzida do português de Portugal sem data.<sup>247</sup>

Inédito para aquele contexto, pois, embora se possa, por exemplo, encontrar alguns ecos de Fanon em Florestan Fernandes (BORDA, 2014) ou preocupações acerca da sua leitura e recepção no Brasil, entre intelectuais e militantes negros, a partir da segunda metade do século XX ( GUIMARÃES, 2008; MEDERISO, 2011; ORTIZ, 2014), a elaboração de uma exegese acerca da obra de Fanon seria publicada apenas no ano de 2015. A tese de doutorado do Professor Deivison Mendes Faustino (a época orientando de Silvério e integrante do Neab), intitulada *Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os Fanonismos no Brasil*, seria o primeiro trabalho dessa natureza a ser elaborado no contexto nacional.

De acordo com Faustino (2015, p. 191), apoiado e, sugerindo, atualizar o esforço empreendido no quadro elaborado por Guimarães (2008), as leituras, recepções e estudos sobre Fanon no Brasil podem ser periodizados, a princípio, em três momentos. A primeira fase, nos anos 60's e 70's, sublinhada como terceiro-mundistas revolucionária, premente a autores como Glauber Rocha, Paulo Freire, Florestan Fernandes e Octavio Ianni. A segunda fase, a biográfica, tímida, marcada pelos textos “Frantz Fanon: Um itinerário político e intelectual”, de Ortiz (2014) e “Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural” de José Luís Cabaço e Rita de Cássia Natal Chaves (2004). Uma terceira etapa, centrada no

---

<sup>247</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 20 de Maio de 2018 – grifos nossos

interesse pela teoria e pela política Fanon, desenvolvidos pelo “grupo de estudos chamado Grupo de Estudos do Pensamento Político Africano, formado por ativistas, estudantes e professores do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Cândido Mendes, dirigido por José Maria Nunes Pereira em 1981, e o trabalho de Octavio Ianni”. E, por fim, a quarta fase, o crescente interesse por Fanon, marcada pela popularização dos estudos pós-coloniais no Brasil e da leitura progressiva de *Pele negra mascaras brancas*.

Posta essa cartografia, o ineditismo do projeto de Silvério não restringir-se-ia ao fato dele ser a primeira proposta de um estudo sistemático sobre Fanon, mas, se levarmos as indicações da sua aproximação com a New Left e a maior atenção dada a *Pele negra mascaras brancas*, ele provavelmente inauguraria a primeira investigação competente ao que Faustino classificaria como: *crescente interesse por Fanon*. A bem da verdade, a sua relação com o sociólogo Octavio Ianni, é um aspecto essencial a sua formação intelectual e trajetória biográfica, cujo o interesse por Fanon, o inclui entre os intelectuais competentes ainda na primeira do quadro elaborados por Faustino (2015). Tal afinidade no estudo do pensador caribenho por parte de Ianni foi o conduto, segundo a narrativa de Silvério, para a sua entrada no doutorado na Unicamp.

Após a sua chega ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, o ainda estudantes de pós-graduação, embora já professor da UFSCar, receberia de volta o envelope com os documentos que havia enviado para o processo seletivo com duas notas. Uma de um professor que tinha participado do processo seletivo rejeitando o projeto. “E uma outra meio que dizendo, na minha leitura, quem é você para dizer que o Fanon não é um autor importante. Essa segunda escritura no envelope que eu recebi de volta do documentos que entreguei, era do professor que acabaria me orientando no doutorado, o professor Octavio Ianni”<sup>248</sup>. (A importância de Ianni e a sua intersecção com questões mais amplas a debates mais amplos que atravessam a produção de Silvério não encerram-se aqui, no momento oportuno retomaremos a sua presença)

O fato é que Silvério chegou a Northwestern University com o projeto sobre Fanon, contudo, não o levaria ao fim e ao cabo. Duas foram as razões o fizeram perseguir outra investigação. A primeira concerne ao impacto da quantidade textos que a sua cartografia em torno de Fanon tabulou. As iniciais referências de que dispunha indicavam as dezenas de textos e artigos que Fanon tinha escrito para o jornal argelino *El Moudjahid*, compilados num livro póstumo, o qual sabemos ser atualmente o texto *Pour La révolution africaine - écrits*

---

<sup>248</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 20 de Maio de 2018

*politiques/Em defesa da Revolução Africana* (1964[1980]). Entretanto, uma semana após a sua chegada, Silvério alega que, já tinha levantado mais textos sobre a história, a leitura e recepção de Fanon nos Estados Unidos, Europa (mais de trinta países) do que tudo que havia conhecido durante vinte anos de escolarização. Somava-se ao seu espanto a identificação da curva ascendente em torno dos estudos Fanon no mundo anglo-saxão, particularmente na Inglaterra, a partir de meados dos anos 80's. A segunda razão que o faria empreender outra pesquisa, foi a constatação de que se quisesse seguir as suas iniciais pretensões ele deveria ir a França, aos arquivos da esquerda francesa, na *La Nouvelle Gauche*, e nos Estados Unidos, aos arquivos dos *Black Panthers*.

Desde então, apesar de não poder concretizar a exegese de Fanon que tanto almejava dados os percalços com que se deparou, o seu interesse pelo pensador caribenho não se cessaria. De outro lado, o encaminhamento que de sua pesquisa também não foi menos desafiador. Silvério conta que durante o período que permaneceu experimentalista outra socialização, nesse contexto ele veio a conhecer o político Michel Hanchard que no ano seguinte, 1998, publicaria um incontornável texto acerca da cultura política negra no Brasil, *Orfeu Negro e o Poder: o Movimento Negro do Rio de Janeiro e São Paulo, 1945-1988*. E ali, salienta, ele também frequentou *Melville J. Herskovits Library of African Studies*. O sociólogo frequentava essa biblioteca entre dez a doze horas por dia, estadia responsável pela “remodelagem do que eu vinha construindo enquanto referência. Ao fim e ao cabo mudavam completamente a minha maneira de pensar e mudavam também a minha maneira de ver o lugar do Brasil na produção do conhecimento”<sup>249</sup>.

Dois temas mais proeminentes ocupariam a sua atenção. O primeiro, é de que haveria muita coisa produzida nas ciências sociais brasileira que, do seu ponto de vista, estava intimamente relacionada com o que foi produzido fora; no entanto, tais ideias e abordagens ganharam nos periódicos acadêmicos uma configuração nacional. A seu juízo, é necessário que se recomponha-se esses vínculos. Soa estranho, se não, improvável, a ausência de referências diretas a Du Bois e Fanon, em “textos de autores brasileiros, quando eu consigo identificar em alguma discussões, na sociologia. (...). Eu pessoalmente fui muito estimulado a ler esses autores. O Ianni me estimulava muito a ler esses autores”<sup>250</sup>. Uma indicação relativa de que essa espécie de nacionalismo metodológico é parte da lógica da constituição do debate sobre a questão racial no Brasil enuncia no texto do jovem sociólogo Erik Borda, *Ecos de Fanon em Florestan Fernandes: abordagens preliminares* (2015).

---

<sup>249</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 20 de Maio de 2018

<sup>250</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 20 de Maio de 2018

O segundo tema, é que muita dessa anunciada mudança e embocadura residia nas leituras que Silvério veio a realizar em torno da constituição do, então, novo estatuto científico atribuído ao estudo Negro entre os anos 40's e 50 do século passado, em especial os debates em torno W. E. B. Du Bois e por ele empreendidos. Num plano mais amplo, é em meados dos anos 90 que a investigação do lugar e das proposições de Du Bois acerca da questão racial norte-americana iniciava uma curva ascendente. As críticas oriundas dessa retomada do pensador afro-americano denunciavam o seu deliberado apagamento nos currículos universitários e das referências de investigação nas ciências sociais. Tal apagamento, foi uma expressão exemplar do racismo epistêmico que estrutura a academia americana e, de outro, exigia-se, não sem controvérsias, o reconhecimento do pensador afro-americano como parte do cânone sociológico (RABAKA, 2010 ). Se coincidentemente ou não, o supervisor do professor Valter na ocasião publicaria o livro que, quase duas décadas depois, simbolicamente, demarcaria a indiscutível e incontornável relevância de Du Bois ao cânone sociológico, a saber: *The Scholar Denied: W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology* (2015).

Dentre as querelas em que Du Bois envolveu-se ao longo da carreira, aquela ocorrida, em particular nos finais dos anos 40 e início dos 50, se tornaria uma das mais injuriantes experiências com o racismo institucional da sua vida. Ele, já um dos mais importantes pesquisadores sobre a questão racial no mundo ocidental, tivera o seu maior projeto de investigação intitulado *The Encyclopedia of Negro/African* <sup>251</sup> recusado, com grande contribuição de Herskovits, pelas grandes fundações de financiamento americanas<sup>252</sup>. E, foi, justamente, o debate entre Herskovits em particular e, com a antropologia em geral, e Du Bois, na abordagem da constituição e, sobretudo, agência dos grupos e sujeitos negros na América que tomaria a atenção do sociólogo.

Onde eu estava tinha muita coisa sobre o debate acadêmico-científico sobre o negro. Como você sabe o Herskovits é considerado um autor muito importante por dizer que o Negro tem cultura. Isso em 1942 quando ele faz essa pesquisa. Isto é, há toda uma deferência ao Herskovits, nessa história do Negro... do *New Negro*; o que me deixou muito assustado à época. Mas, você começa a entender que as convenções da Ciência estão sempre 20 ou 30 anos atrasadas. Mas, o fato é que ele acaba sendo muito importante, porque ele acaba dando um novo estatuto para a presença dos negros nos Estados Unidos. (...). Eu acho que a antropologia vai ancorar grande parte desse debate na noção de alteridade, que é uma noção muito cara ao Boas (Frantz) e que o Gilberto Freyre vai ancorar também. *Mas vai trabalhar (com alteridade) numa perspectiva de similaridade. Tem alteridade e tem similaridade.* Eu acho, no entanto, que é o Du Bois aquele que vai elaborar e sustentar a ideia de que raça é uma construção social. O primeiro autor a dizer que raça é uma construção social, ele diz isso lá

<sup>251</sup> No próximo capítulo acerca do Du Bois Research Institute exploremos em detalhe a política do conhecimento, codificada racialmente, que solapou a presença de Du Bois na academia americana.

<sup>252</sup> A época eram elas: a Carnegie Foundation, a Rockefeller Foundation e a General Education Board.

pelos idos de 1915. Mas, durante o período que ele vai observar o desenvolvimento da segregação norte americana a partir do *Jim Crow* ele vai chegar à conclusão que: o primeiro movimento é a dupla consciência... você ser negro e americano. Mas, quem leva os negros a esse movimento é a própria sociedade americana, porque... o Frederik Douglass por exemplo.... os primeiros emancipacionistas eles tinham a sensação que eles americanos e eles descobrem no meio do caminho que eles não são americanos que eles são americanos negros e que americano negro é diferente de americano branco que, portanto, a guerra de secessão não superou né de maneira nenhuma, não forneceu os quadros de uma sociedade igualitária. E aí eu acho que tem uma discussão na literatura que mostra....o que é uma passagem de uma sociedade hierárquica, do ponto de vista da sua organização, para uma sociedade imaginariamente não hierárquica. É você compreender que as formas de descendência, isto é, as categorias antropológicas de pertencimento, elas têm que desaparecer enquanto forma de criação de hierarquias. Não é isso? Do ponto de vista jurídico quando você estabelece nós somos iguais, você tem um consenso do ponto de vista social que você deve operar a parte do plano normativo com uma noção de igualdade. O que que é impeditivo disso? *Exatamente o processo de racialização que os negros norte-americanos sofreram*. E o contraste que é feito no Brasil é, exatamente, o contraste que mostra... o principal efeito obra do Gilberto Freyre, de meados da década de 1930, é eliminar essa discussão. Ou seja, a obra de Gilberto Freyre elimina a discussão da passagem de uma sociedade organizada na descendência para uma sociedade organizada segundo o consentimento normativo/jurídico. Como ele faz isso? Pela ideia de democracia racial, ou seja, é no mundo privado que o Gilberto Freyre equaciona as contradições que deveriam acontecer no público. Desde então, no caso brasileiro, a gente pensa o equacionamento questão racial no privado e não no público<sup>253</sup>.

A avaliação de Silvério sinaliza para o fato de (e aqui nos encaminhamos para mais um de nossos comentários) que a resposta de Du Bois a tais indagações era demasiado dissonante do consenso científico da época porque partia de outros pressupostos, muitos dos quais por ele mesmo elaborados, politicamente insustentáveis para a pedagógica narrativa da Nação que aventava-se a maior democracia do ocidente. Muito dessa avaliação ganharia forma há pouquíssimo tempo, no texto que Silvério veio a elaborar, junto com outros dois jovens sociólogos negros, Hasani Elioterio dos Santos e Fernando Oliveira da Costa, intitulado: *Racismo acadêmico e formação das ciências sociais na américa: W.E.B. Du Bois e a interseccionalidade entre ciência e política* (2020). A seguir resenho alguns dos argumentos formulados pelos autores, ao fim espero tornar claro o significado que tal experiência de socialização significou em meio a formação de Silvério.

O início do mote, rediria, portanto, na maneira como o autor veio a “trabalhar com” raça, política e sociologicamente, ao mesmo tempo, que lutava para desautorizar tal conceito como clivagem cientificamente capaz de descrever as diferenças humanas, numa relação de confluência/oposição (diferença) com o antropólogo Franz Boas e seus discípulos. De acordo com o profícuo artigo da historiadora Julia E. Liss, intitulado *Diasporic Identities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W. E. B. Du Bois, 1894-1919*

---

<sup>253</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 20 de Maio de 2018 – grifos nossos

[Identidades diaspóricas: a ciência e a política da raça na obra de Franz Boas e W. E. B. Du Bois, 1894-1919], publicado em 1998, a diferença entre os dois pensadores residia na “eficácia dos argumentos científicos contra as ideologias raciais”. Enquanto Du Bois respondeu à Primeira Guerra Mundial, abandonando sua fé na ciência como única base para a mudança social e perseguindo o pan-africanismo como meio de resolução, Boas respondeu à guerra redobrando seus esforços para tornar a ciência um instrumento contra o racismo e o nacionalismo (LISS, 1998). Além dessa distinção política, a autora também assinala as diferenças analíticas entre os autores<sup>254</sup>.

Boas foi um severo crítico do regime nazista, mas a sua disputa era dentro da “ciência” para a desnaturalização da ideia de “raça”, e de que ela não é inerente aos seres humanos e não determina as culturas, mas, sim, as suas trocas no tempo e no espaço (história). Du Bois, por outro lado, está preocupado não só com tais trocas, mas também com as implicações políticas da noção de “raça” e com persistência das desigualdades sociais entre as raças. Dito de outro modo, não que o pensador havia deixado de empreender o trabalho de desautorizar raça cientificamente, pelo contrário, ao elaborar o conceito de *raça como uma construção social*, perspectiva já presente nas brochuras de 1896 e 1897, Du Bois seria o primeiro pensador a correlacionar raça como construção social com a emergência da modernidade, dos Estados Nações, o mundo colonial e o capitalismo. Já em 1903, quando redigiu *As almas da gente Negro*, na primeira linha da introdução ao texto, Du Bois anunciou que muitas coisas ali, “se lidas com paciência, poderão mostrar o significado estranho de ser negro agora, no alvorecer do século XX. Esse significado não é desprovido de interesse para ti, Gentil Leitor; pois o problema do século XX é o problema da *barreira racial* (*Color Line*)”<sup>255</sup>.

Segundo o antropólogo Lee D. Baker, no seu texto, *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954* [Do Selvagem ao Negro: Atropolgia e a Construção da Raça, 1896 -1954], também publicado em 1998, Du Bois e Franz Boas foram os maiores responsáveis, no contexto acadêmico americano, por demolir o estatuto científico da clivagem racial. No entanto, argumenta Baker que apenas o antropólogo alemão radicado nos Estados Unidos, recebeu, devido ao racismo acadêmico, o reconhecimento por tal pioneirismo. Mas, não obstante, o trabalho de Baker sinalizaria para atribuição de um diferente estatuto para o que viria a ser denominado de cultura afro-americana e as constituição do seu senso de pertencimento (étnico e identitário) em meio à produção dos

---

<sup>254</sup> LISS, 1998, p. 128

<sup>255</sup> DU BOIS, 1903[199], p. 49

autores e das tradições de pensamento deles oriundas, a *Antropologia Culturalista Norte-Americana* e *Escola Sociológica de Atlanta*. Baker, identificaria, já numa segunda publicação no ano de 2010, nomeada *Anthropology and The Racial Politics of Culture* [Antropologia e a Política Racial da Cultura] não só no trabalho de Boas, mas, também e sobretudo, no de Herskovits afirmações que, coerentes, do ponto de vista do marco teórico metodológico no qual estavam inscritos, convergiam para um projeto homogêneo de Nação subscrito nas políticas assimilacionistas da época (vale aqui lembrar da íntima relação entre Herskovits e o projeto assimilacionista da Escola Sociológica de Chicago<sup>256</sup>). No seu famoso texto *The Negro's Americanism* [O Americanismo Negro] (1999 [1925]), Herskovits, por exemplo, paradoxalmente, reconheceria a aparente distinção da cultura afro-americana em relação cultura americana, afirmando a presença de *traços* (grifo nosso) culturais de origem africana que neles permaneceriam, posteriormente, chamados de africanismos e, ao mesmo, os negaria, qualificando-os como residuais em franco desaparecimento.

A sua investigação antropológica no Harlem, bairro negro de Nova Iorque, ao norte de Manhattan, concluiria, após a sua visita a igrejas, escolas, clubs, jornais, hospitais, farmácias e lojas de bebidas, que a despeito do resíduo das culturas de origem africana ali presentes, a comunidade negra local não diferenciava-se substantivamente de um bairro qualquer americano (HERSKOVITS, 1999[1925], p. 727). “E finalmente, após um tempo, me ocorreu, aquilo que eu estava vendo era uma comunidade americana como qualquer outra. *O mesmo padrão, apenas um tom diferente*”<sup>257</sup>.

*O mesmo padrão*, poderíamos adicionar, *de cultura* - expressão que encerra o texto e nomearia também o livro de outra orientando de Boas, Ruth Benedict (2013[1935]) -, reafirma a concepção de cultura como sistêmica, indicava de uma abordagem da constituição grupos cujas as fronteiras que os definiriam são estabelecidas segundo a sustentação elementos patrimoniais e primordiais. No clássico texto, *Teorias da Etnicidade* (2015[1995]), os autores Streiff-Fenart e Poutignat chamam a atenção para a dificuldade que os precursores da antropologia enfrentaram no esforço de diferenciar cultura(s) de grupo(s) étnico(s), justamente, devido à importância que a ideia similaridade e o conceito de parentesco desempenhavam na definição de ambos. Mas, mais do que isso, os autores salientam que apesar da vasta bibliografia sobre etnicidade que então atravessam a teoria social “na maioria dos casos, o termo etnicidade é utilizado mais como uma categoria descritiva que permite

---

<sup>256</sup> Ver o tópico: Os negros do novo mundo: a África, os africanismos e o conceito de cultura(s)

<sup>257</sup> HERSKOVITS, 1999[1925], p. 727



tratar um problema de outra natureza (integração nacional, assimilação dos integrados, racismo, etc.) do que um conceito sociológico que permite definir um objeto científico”<sup>258</sup>.

Dentre as perspectivas de etnicidade que Streiff-Fenart e Poutignat investigam, o modelo primordialista, que considerado ultrapassado pelos pesquisadores, representado por um número muito restrito de autores e mesmo que não tenha desenvolvido o suficiente para reivindicar-se uma teoria da etnicidade, deve aqui se levado em consideração. A sua relevância como polo teórico reside no fato de que ele (o modelos primordialista) postula a existência de uma especificidade das ligações étnicas baseada no caráter inefável, irracional dos sentimentos estabelecidos por tais vínculos e a sua crítica permanece, ainda hoje, como ponto de partida obrigatório para a reformulação teórica de qualquer noção de etnicidade<sup>259</sup>.

A perspectiva primordialista de etnicidade definir-se-ia pelas duas seguintes características. *Primaria*, na medida em que o indivíduo nasceria com os elementos constitutivos de sua identidade étnica (características físicas, nome e filiação) que o ligaria aos seus ancestrais, herança passada de geração em geração. Tal abordagem indica que a identidade étnica estaria ancorada em um grupo de *parentesco ampliado*, real ou imaginário, que confere um sentido de dever moral e solidariedade para com o grupo<sup>260</sup>. *Fundamental*, porque a pertença ao grupo étnico não representa um foco possível entre outras possibilidades de identificação, mas “a identidade de ‘grupo de base’ para todos os indivíduos, aquela que pela qual são transmitidas as emoções, os instintos, as lembranças de uma maneira que o indivíduo não pode optar e que está para além da consciência”<sup>261</sup>. É só uma percepção dessa natureza acerca do modo como as identidade étnicas constituem –se, sustentada, por uma ideia de propriedade essencial e substantiva em certo sentido, que se é possível explicar teoricamente e enunciar discursivamente (politicamente) que os grupos étnicos, em especial aqui, os afro-americanos, estavam passando por um processo de aculturação, cujo o fim era a assimilação (HERSKOVITS, 1925[1999], 1948).

Baker, nesse mesmo sentido, chamaria a atenção para três textos redigidos por Boas, no qual o antropólogo, anunciava que a solução do problema negro nos Estados Unidos residia na assimilação (BOAS, 1905 apud BAKER 2010, p. 24). Noutra ocasião, onde indicaria que poderia se observar casos recorrente de mudança de idioma e cultura sem uma mudança fenotípica. “Isso é verdade, por exemplo, entre os negros norte-americanos, um povo descendente em grande parte africano; na cultura e na língua, no entanto, essencialmente

---

<sup>258</sup> STREIFF-FENART e POUTIGNAT, 2015[1995], p. 85

<sup>259</sup> STREIFF-FENART e POUTIGNAT, 2015[1995], p. 89

<sup>260</sup> STREIFF-FENART e POUTIGNAT, 2015[1995], p. 89 – grifo nosso

<sup>261</sup> STREIFF-FENART e POUTIGNAT, 2015[1995], p. 90

européu” (BOAS, 1921, p. 395 apud BAKER 2010, p. 24 – Trad. Minha). E por fim, afirmaria “o problema negro não desaparecerá até que o sangue negro tenha sido o suficientemente diluído, que não mais seja reconhecido, assim como o anti-semitismo não desaparecerá até que o vestígio do judeu como judeu tenha desaparecido”<sup>262</sup>

Mas, isso não é tudo, há mais, pois, se, na relação e oposição a *Antropologia Culturalista*, em especial com Boas, Du Bois ainda encontrava breves e estreitos pontos de convergência, esse não era o caso com a *Escola Sociológica de Chicago*. Não houve consenso possível, nem estratégico, com Robert Ezra Park, Donald Pierson e Franklin Frazier. Com afirma Baker (2010, p. 22-23) a tradição interversionista de Chicago postulava que os africanos escravizados trazidos aos Estados Unidos experimentavam um ruptura com a sua terra e cultura de origem, não trazendo muito, além da sua cor escura. O negro, sendo passado do qual o branco é futuro, haveria de passar por um processo, aparentemente, teleológico, chamado *Park’s race relations cycle* (ciclo das relações raciais de Park), movendo-se do conflito, acomodação, cooperação e finalmente assimilação<sup>263</sup>. “Era a política final de fuga, segundo a qual qualquer costume ou valor distinto e particular expresso por um imigrante poderia e deveria ser para sempre ofuscado por hábitos e valores supostamente convencionais”<sup>264</sup>.

Nesses termos toda e qualquer arte expressiva (música, arte e literatura) ou comportamento que destoava-se do modelo cultural e, necessariamente, nacional estabelecido era tratado como desvio em termos patológicos, obstáculos a assimilação, sobretudo, evidentemente, os elementos de origem africana<sup>265</sup>. Constituídos da ideia de elevação racial (*racial uplift*) e assimilação, Robert E. Park e Franklin Frazier viriam a estabelecer um projeto político cultural sem integração e sem direitos iguais. Tal posição explicaria as diferenças entre brancos e negros nos Estados Unidos, não mais do que “como resultado de uma história marcada por privação econômica e privação social. Por fim, a cultura negra constituía um desvio do padrão branco determinado por fatores educacionais e econômicos, bem como pelo isolamento social.

Assim, no período de 1919 a 1958 vamos nos deparar com, por um lado, a visibilidade e consolidação de uma perspectiva patrimonialista da cultura negra americana representada por Boas e seu discípulo Herskovits (retenções das culturas africanas) com a potente variante brasileira de Gilberto Freyre (miscigenação/mestiçagem, isto é, a fusão dos elementos africanos e a predominância dos elementos culturais europeus). E, por outro lado, a perspectiva de elevação (mobilidade) “racial” de Robert Park e Franklin Frazier, que ao

---

<sup>262</sup> BOAS, 1921, p. 395 apud BAKER 2010, p. 24 – Trad. Minha

<sup>263</sup> BAKER, 2010, p. 22

<sup>264</sup> BAKER, 2010, p. 22

<sup>265</sup> BAKER, 2010, p. 22

negarem a especificidade cultural dos descendentes de africanos e o racismo referendavam tanto as concepções de Boas e seus discípulos quanto estimulavam o ciclo aculturação-assimilação-integração, em um momento em que os linchamentos se constituíam em um fato recorrente na experiência norte-americana. (SILVÉRIO; SANTOS; COSTA, 2020, p. 347).

Argumentaram os autores (MORRIS, 2015; BAKER, 1998, 2010;) que Du Bois equacionaria a candente questão racial, que demandava as absolutas energias dos intelectuais preocupados com a nação, por meio de uma abordagem sociológica e política da diferença racial sensivelmente distinta das anteriores. Os conceitos de *linha de cor* e a descrição da lutas espirituais daqueles que vivem a condição irresoluta de ser e não pertencer, de ser americano e negro/africano - *a dupla consciência* - e a *agência* daqueles tornados negros, levam à demonstração mais adiante.

Retornemos, então, a aparentemente retórica asserção: raça é uma construção social. Se, tal afirmação nos é, atualmente, consensual (embora a sua genealogia se perca em meio as demandas do nacionalismo metodológico que atravessa as ciências brasileiras), quando o sociólogo afro-americano mobilizou tal concepção do conceito, isso não o era. Presente, como pano de fundo nos textos 1896, 1897 e 1903, a síntese metodológica do significado de raça como construção social ganharia forma no famoso texto que Du Bois redigiria, a pedido de Max Weber, com o propósito de oferecer uma explicação adequada (sociológica) do fenômeno racial no Novo Mundo para o público europeu, nomeado: *Die Negerfrage in den Vereinigten Staaten / The Negro Question in the United States/ A questão do Negro nos Estados Unidos* (1906). De acordo com Morris (2015, p. 157), Du Bois definiria raça numa relação com o conceito de casta (estamento) da seguinte forma:

um sistema pré-ordenado baseado em costumes, lei e religião onde todos os homens de sangue negro deveriam ser enquadrados. Ele chamou a atenção, no entanto, que diferentemente do que ocorreu no passado europeu no qual a escravização não estava associada à cor da pele, a herança transmitida da Europa para a América foi a necessidade gradual, durante a escravidão de africanos no período colonial, da associação entre “certos tipos de trabalho e certas cores de homens como necessariamente conectados”. Esta elaboração tornou-se um conjunto coerente de relações econômicas e sociais através do qual os seres humanos foram divididos em classificações de “escravo e livre, superior e inferior, bom e mau”. E, Du Bois, concluiu que a casta americana era uma realização política e não um fenômeno racial inerente (Morris, 2015, p.157; trad. minha).

A delimitação sociológica que o Du Bois empreende, segundo avalia Morris (2015), na definição da categoria raça a posiciona não mais restritamente a apenas uma privação social e econômica, *a linha de cor* era todo um conjunto de divisões e classificações que,

sustentada politicamente, ativamente segregavam a sociedade americana em uma casta superior e outra supostamente inferior, impossível de ser resumidos (quando o sim, desonestamente) a uma questão trabalhista, de classe. Se não mais definida tão só pela desigualdade ou pelas similaridades perdidas e parentesco, como, então, caracterizar a diferença que sublinha os afro-americanos?

Para o crítico literário, de origem queniana, Simon Gikandi, no seu texto *W. E. B. Du Bois and the Identity of Africa* [W. E. B. Du Bois e a Identidade da África] (2005), a relação do sociólogo com o continente africano não se limitava ao seu fundamental engajamento na luta contra o colonialismo e no estabelecimento do Pan-Africanismo, mas, em última análise, significa também a busca de um outro caminho, a instauração da possibilidade, para “uma nova maneira de pensar sobre a identidade moderna do sujeito negro, através do que veio a ser conhecido como uma *ideologia estética*”<sup>266</sup>. Não diferente de outras intelectuais negros que pensaram, tanto a negação da universalidade dos africanos e seus descendentes, desprovidos do belo, do bom, do moral, ético, racional e, portando, destituído da política, quanto, os conflitos espituais oriundos da exigência de existir sob uma condição de ser e não pertencer (dupla consciência), a África para Du Bois, alega Gikandi (2005) comportava-se muito mais como um significante, do um patrimônio material de tradições residuais.

Conduzido a partir de uma semântica política interessada, esse significante comportar-se-ia como potência na construção de uma outra alternativa aos cominhos quase teleológicos determinados para o que é autorizado como moderno, um outro percurso para o estabelecimento do negro como sujeito moderno. Não lhes sendo acessível, os africanos e seus descendentes, deveriam elaborar, desde a sua experiência, já que a moral e o racional não estavam a eles disponíveis, um modo outro de acesso a modernidade. Por fim, a *ideologia estética* elaborada a partir do trato da África como significante para estabelecimento de um sujeito negro moderno, ofereceria uma *reconhecimento* para com o continente. Menos como uma terra de origem, para onde os contemporâneos de Du Bois, afirmavam, os negros deveriam voltar dado seu pertencimento inalienável, o que reforçava a crise da dupla consciência (GIKANDI, 2005), e mais como uma categoria de representação imanente, oriunda da experiência, de uma prática significativa que expressar-se-ia esteticamente

Em outras palavras, o senso de pertencimento e solidariedade que Du Bois veio a denominar de *identidade negra* ou hifenizada como afro-americana, é uma elaboração fundamentalmente política. O significado mais dramático dessa afirmação, não está no

---

<sup>266</sup> GIKANDI, 2005, p. 1

entendimento de que aqueles sublinhados pela categoria negro, atravessados por uma experiência coletiva comum, produzem um senso de solidariedade, mas sob qual fundamentos a proposição é feita. O *tipo de agência* que Du Bois atribui à identidade negra caracterizar-se-ia pela capacidade de perverter os fundamentos da gramática que sedimentaria a própria identidade negra, propondo-se partir de outro registro para estabelecer a sua constituição. Por um lado, a cultura afro-americano, já o dissemos, não mais poderia ser definida só segundo a sustentação de traços similares de origem africana comuns, mas, pela ativa produção expressiva em torno de uma experiência coletiva afim de, evidentemente, traduzir o cotidiano, a vida e a luta contra o racismo. De outro lado, essa outra abordagem, política e científica, acerca da questão racial norte-americana, mas poderíamos estender as indicações de Du Bois para outros contextos nacionais no Novo Mundo, coincide com a insustentabilidade, ou melhor dizendo, ruptura com o ciclo de conflito-acomodação-conciliação-assimilação elaborado por Park e com as pretensões de elevação racial de Fraizer. A manutenção do cânone no trato da diferença sublinhada pela categoria Negro torna-se insustentável, senão, pelo racismo científico que deliberadamente negou Du Bois e a Escola Sociológica de Atlanta.

Se essa avaliação de Silvério acerca da importância de Du Bois para as discussões em torno da política cultural no mundo ocidental, para o estatuto científico do estudo sobre o negro, bem como para os debates em torno do cânone da teoria social (sociológico em particular) não estavam tão claros quanto possa parecer no texto que veio a publicar vinte e três anos depois. A questão que me parece ser válida para avançarmos na análise, sem correr o risco de sermos anacrônicos, é: qual o significado, retornando ao nosso inicial relato, da experiência de Silvério na *Northwestern University* e na *Melville J. Herskovits Library of African Studies*? Apoiado nas reflexões acima delimitadas (certamente de modo insatisfatoriamente) e na narrativa do próprio sociólogo, me parece lícito dizer que: fora a possibilidade da compreensão de que, aqueles que foram racializados e que vivem em uma sociedade constituída nesses termos (estruturada em dominância, sob o véu ou a partir da diferença colonial) elaboraram sobre o significante Negro tipo *novo de agencia moderna*, capaz de superar essa condição. Uma alternativa a alternativa.

O sociólogo não só verificaria essa proposição nas formulações de Du Bois, mas o questionando a ideia de alteridade e similaridade marcadas por noções sistêmicas e patrimonialista de cultura, também o proporcionaria outro modo de lidar com significante África. A sua relação com a África é, assim, *(re)modelada*. Se, antes um signo utilizado para estabilizar e fechar o sistema simbólico, África tornar-se-ia imanente a experiência dos

sujeitos e grupos, passando a ser compreendida e tratada mais como um significante deslizante, do que como a propriedade de um conjunto de elementos. Essa concepção de África e, portanto, de pertencimento (identidade) daqueles de origem africana, em outras palavras, indica que Silvério estava, deliberadamente, aproximando-se do conceito de diáspora africana elaborado por autores que, segundo ele<sup>267</sup> (SILVÉRIO; SANTOS; COSTA, 2020), requalificariam as iniciais proposições de Du Bois para sedimentar o seu modelo e perspectiva próprio de diáspora, quais sejam, Stuart Hall e Paul Gilroy. Não é, portanto, gratuitamente que este último nomearia o seu clássico texto, *O Atlântico Negro*, dando o subtítulo de, *Modernidade e Dupla Consciência*, e redigiria a primeira frase do capítulo inicial afirmando: “Esforçar-se por ser ao mesmo tempo europeu e negro requer algumas formas específicas de dupla consciência” (GILROY, 2002, p. 33).

Não mais plenamente inscrito, rasurando marco teórico-sociológico sob o qual foi inicialmente socializado, Silvério voltaria ao Brasil, agora não mais com um projeto sobre Fanon, mas, sobre outro, não menos fundamental, conceito: *racialização* (relação e conceito que vamos explorar na próxima seção). Tal ferramenta seria tomada como hábil a requalificar a subsunção formal de raça a classe, determinação teórica que organizava o debate sobre a questão racial Brasil. Num plano mais profundo, a categoria racialização, que posteriormente ganharia contornos semânticos bem definidos em meio as formulações do autor, também funcionava como um meio de incorporar as tão caras reflexões acerca de Du Bois e Fanon com cujos pensamentos o pesquisador havia tomado contato nos Estados Unidos. Com estas reflexões, colocadas em um contexto em que o multiculturalismo ganhava cada vez mais relevância em torno das sociedades que, como diria Hall (2000), sempre foram multiculturais, Silvério retornaria ao Brasil também com um novo quadro de categorias para exigir reconhecimento e, sobretudo, *reivindicar a diferença*.

Dessa forma, no final dos anos 1990, encerrar-se-ia, de acordo com nossa arbitrária classificação, o segundo ciclo de transnacionalização do Neab-UFSCar. Esse, representante de um momento de travessia limiar, transformou irreversivelmente a perspectiva pedagógica de Petronilha e a abordagem sociológica de Silvério. Ambos retornariam ao Brasil e à UFSCar para, cada qual a seu modo, tencionar aspectos específicos de suas tradições disciplinares e juntos qualificar a (re)educação para relações étnico raciais e, no seu sentido mais latu, as *ações afirmativas* no Brasil. Entretanto, antes de abordar de modo mais sincrônico a expressão desses deslocamentos no interior da produção desses intelectuais,

---

<sup>267</sup> Tal predileção ganhará uma delimitação mais clara no próximo tópico.

nosso maior interesse nesse capítulo, é importante ter em conta que os mesmos transcorreram paralelamente ao terceiro momento de transnacionalização do Neab. O seu início, no entanto, não se restringe, a princípio, a aspectos biográficos específicos de seus coordenadores, mas à inscrição declarada do Brasil num contexto mais amplo de discussão acerca da questão racial no mundo ocidental.

Essa declarada re-inscrição veio a ocorrer 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, África do Sul, em 2001. O aparentemente contraditório fenômeno da globalização, que tem funcionado como uma força ao mesmo tempo fragmentária e homogeneizadora que contribuiu não apenas para induzir processos de hibridismo e cosmopolitismo, mas também para criar e/ou fortalecer laços entre grupos separados uns dos outros por processos históricos desagregadores. Além disso, a identidade cultural passou a ser cada vez mais articulada no interior dos Estados Nacionais como um veículo para o estabelecimento de políticas, direitos culturais e de questionamento das narrativas de formação das sociedades nacionais, na maioria das vezes descritas como homogêneas cultural e racialmente. Fora, sob esses termos, que o associativismo negro brasileiro veio a participar de Conferência. Apoiados na crítica do mito da democracia, tais movimentos exigiram o estabelecimento de uma outra narrativa acerca da formação da *nação*, ao mesmo tempo pautaram o estabelecimento de uma plataforma antirracista que mudaria o escopo e as dimensões do trato da questão racial no Brasil com o estabelecimento de amplas políticas públicas no âmbito da Educação.

Um dos maiores, se não o maior efeito dessa plataforma, foi a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da educação brasileira (LDB), em decorrência da Lei nº 10.639/03 e seu desdobramento prático, presente nas Diretrizes Nacionais Curriculares para a Educação das Relações Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana<sup>268</sup> (BRASIL, 2003, 2004; SILVÉRIO; TRINDAD, 2012). Desde então, com a fundação (agora extinta) 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

---

<sup>268</sup> Exploraremos a miúdo tal material dentro em breve ao analisarmos a produção da Professora Petronilha. A educadora nesse momento, vale dizer, estava envolvida em dois grandes projetos de ensino de (re)educação para

população negra ao longo dos anos 2000 (MUNANGA, 2006; SEGATO, 2005), somam-se importantes mudanças no interior do movimento negro, tais como a profissionalização acadêmica dos militantes<sup>269</sup> (HOFBAUER, 2016) e a construção de um amplo diálogo binacional (Brasil e Estados Unidos), envolvendo fundações voltadas para financiar projetos de estudos de estudantes, pesquisadores e ativistas norte-americanos e brasileiros (COSTA, 2005).

Se, todavia, no segundo momento de transnacionalização do Neab-UFSCar houve uma ordem cronológica no transito de seus coordenares, nesse novo contexto a circulação de ambos os pesquisadores pelo mundo Atlântico seria paralela. Através de abordagens diferentes e com novos vínculos institucionais (nacionais e internacionais), a Professora Petronilha e o Professor Valter inauguraram simultaneamente este terceiro momento (a partir de duas frentes distintas) de transnacionalização do núcleo. Pertinente ao período de 2000 a 2010, este terceiro ciclo, seria marcado pela materialização de projetos editoriais, de formação continuada de professores e de materiais didático; os quais, é importante salientar, aprofundariam as relações teórico-metodológicas anteriormente delimitadas. Assim, apesar de não haver distinção temporal, seguirei a ordem didática por meio da qual prossegui a investigação anteriormente, aqui também começarei a análise a partir da trajetória da Professora Petronilha.

Após o retorno do seu pós-doutorado na UNISA e o restabelecimento de suas funções na UFSCar a Professora Petronilha voltaria as suas atenções novamente para as relações já sedimentadas com o *International Research Group on Epistemology of African Roots and Education* [Grupo internacional de pesquisa sobre Epistemologias de Raízes Africana e Educação], coordenado pela Professora Joyce King. Esse diálogo que havia começado no início da década de 1990, ganharia, dez anos depois, no início dos anos 2000, a forma de um projeto de ensino. Tal projeto, visava a partir das diferenças, sobremaneira, as semelhanças pertinentes as demandas das (re)educação para relações étnico raciais e/ou, no seu equivalente anglo-saxão, *black education*, constituir um curso que possibilitasse uma análise transnacional e transcontinental (Brasil, África e Estados Unidos) no campo disciplinar da Educação e que pautasse a agenda da *diversidade*.

O projeto de *Developing and Implementing a course in Afro-Brazilian Culture & History* [Desenvolvendo e Implementando um curso história e cultura afro-brasileira](2002 - 2004) de responsabilidade e realizado pela parceria entre a UFSCar e a Fort Valley State

---

<sup>269</sup> Exemplo candente desse processo, durante as décadas de 1990 e 2000, foi os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB's), disseminados em todas as regiões do país.



University (FVSU), na Georgia/USA, por meio do Neab-UFSCar e do African World Studies Institute hospedado na FVSU, emergiu da relação constituída entre a Professora Petronilha e Prof. Mwalimu Shujaa. O curso de *história e cultura afro-brasileira*, a bem da verdade, estava inscrito em um projeto mais amplo do, então, recém nomeado reitor (*dean*) da FVSU, o educador e gestor Dr. Kofi Lomotey, que consistia justamente na instituição de um núcleo de *black studies / African and Africa-American Studies*, naquela universidade. O assim chamado African World Institute [Instituto da África Global]. O seu objetivo, consistia numa revisão do *currículo* da FVSU dando a devida atenção à África e à herança de seus povos, cujo “primeiro passo foi a criação do African World Studies Institute, uma semi-autônoma unidade da instituição seria um centro para a pesquisa e o ensino”<sup>270</sup>.

O ensino *história e cultura afro-brasileira* consistia, portanto, num módulo disciplinar desse instituto, que posteriormente alcançaria o grau de bacharel em *African World Studies* [Estudos da África Global] aos seus estudantes. Para tanto, reuniões de pesquisa e desenvolvimento, financiadas pela *United States Agency for International Development* [Agência Americana para o Desenvolvimento Internacional], foram elaboradas para a compilação de materiais bibliográficos, “deu-se início a um banco de bibliografia comentada de obras e outros documentos, redigidos em português e inglês. Realizaram-se estudos sobre o Mundo Africano e Estudos Afro-Brasileiros, a partir de literatura pertinente produzida no Brasil, África e USA”<sup>271</sup>.

Silvério participaria durante um breve período do projeto celebrado entre o Neab-UFSCar e African World Studies Intitute - FVSU, entretanto, outras demandas exigiam a sua atenção, logo se encaminhou para a Direção de Administração da SECAD, vinculada ao MEC, no ano de 2002, e para Comissão de seleção do *International Fellowships Program da Fundação Ford* [Programa Internacional de bolsas de Pós-Graduação], no ano de 2004. A sua relação com ambas a instituições, relata Silvério, foi a grade responsável por, também, aproxima-lo, a partir de 2007, da UNESCO, que - apoiada na lei 10639/2003, no Parecer do CNE/CP 003/2004 e, portanto, nas DCN para Educação da Relações Étnico Raciais (ERER) e Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (EHCAA) - resultaria na elaboração do projeto, sintetizado no ano de 2010, *Brasil e África: Histórias Cruzadas* (BAHC). Entre outros esforços para a implementação lei 10639/2003 o projeto BAHC promoveria junto ao Governo e, posteriormente, ao Estado Brasileiro, a tradução e edição, língua portuguesa, dos

---

<sup>270</sup> <https://www.fvsu.edu/7th-president/> (acesso dia 18 de Junho de 2020 – Trad. Minha)

<sup>271</sup> <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4780511A0> (acesso dia 18 de Junho de 2020)

*VIII Volumes da História Geral da África* (2010) e posteriormente da *Síntese da Coleção: História Geral da África* (UNESCO/MEC/UFSCar). Ambas as produções contaram com a presença e o protagonismo do Professor Valter Silvério na representação da UNESCO no Brasil, com editor responsável por conduzir tais publicações

Havia, portanto, nesse momento, início dos anos 2000, não menos que seis grandes projetos (nacionais e internacionais), sob a tutela ou com a participação dos coordenadores. Projeto que contribuiriam para transformações substanciais tanto no lugar que é 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

- *Developing and Implementing a course in Afro-Brazilian Culture & History*, - Professora Petronilha (2002-2004)
- Lei nº 10639/2003; Parecer do CNE/CP 003/2004; DCN para ERER e Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – Professora Petronilha (2002 -2004)
- Programa São Paulo Educando pela Diferença para Igualdade: programa de formação de professores, do ensino básico, para tratamento da questão étnico-racial na sala de aula de acordo com a lei 10.639/03 – Professor Valter (2004 -2005)<sup>272</sup>
- *International Fellowships Program da Fundação Ford* - Programa Internacional de bolsas de Pós-Graduação - Professor Valter (2004 – 2012)
- Brasil – África: Históricas Cruzadas - *VIII Volumes da História Geral da África; Síntese da Coleção: História Geral da África* - Professor Valter (2007– atual)

De acordo com Silvério algumas mudanças institucionais seriam significativas para a compreensão desse momento em particular. A primeira foi a sua ida para o MEC-SECAD e, posteriormente, o deslocamento do Departamento de Ciências Sociais, processo que daria origem a Departamento (DS), no ano 2004, e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, em 2007. A constituição do DS, alega o sociólogo, ofereceu um solo institucional fértil para o desenvolvimento de uma estratégia de consolidação e implementação das *ações afirmativas* a nível nacional. É nesse momento que o Neab –UFSCar, centralizaria um importante recurso, da ordem de US\$ 1.5 milhões de dólares, da Ford Foundation com o propósito de financiar a implementação das ações afirmativas no Brasil, seja com projetos de ensino e extensão, seja com projetos de pesquisa. A Universidade Federal do Paraná, a Universidade Federal da Bahia e a Universidade de Brasília são alguns exemplos de

---

<sup>272</sup> O projeto de ensino acima citado será tratado no próximo tópico, momento no qual investigaremos de forma mais sincrônica a produção de Silvério.

instituições de ensino superior que receberam recursos para estabelecer projetos de ações afirmativas em seus diversos campos. Dentre esses diversos projetos, destaca-se o trans-institucional Nacional Fellowship Program [Programa Nacional de Bolsas de Estudos] da Ford Foundation e a Fundação Carlos Chagas, que promoveria a preparação de estudantes negros, pobres e nordestinos para a entrada na pós-graduação.

Esse é o momento, segundo o autor, em que a denominada agenda da diversidade, “digamos assim, ela se amplia, a uma agenda não mais só colocada a implementação da lei 10639/2003 e de suas diretrizes, mas agora ela também passa a ser uma agenda que envolve uma preocupação de fornecer material de uso pedagógico de implementação da lei”<sup>273</sup>. Essa expectativa, preocupação e agenda seriam responsáveis por direcionar a atenção do pesquisador para o escopo político das agências de fomento. Silvério, referenciando Du Bois e a política de conhecimento em torno do estatuto científico no estudo do negro (acima sumarizado) e as suas implicações para a constituição dos *black studies* e para *HBCU's*, avaliaria (o trecho é longo, mas vale a pena transcreve-lo integralmente) que:

Eu li a história da institucionalização deles. Eu acho que os *black studies* tem uma pegada de reconstrução histórica, que isto tudo está vinculado ao Du Bois até a década de 1930 e 1940, até a Segunda Grande Guerra. Acho que é muito próximo a uma perspectiva mais elitista que está na visão do Du Bois, que é a história de você reconstruir, por um lado, a história do Negro nos Estados Unidos e, por outro lado, mostrar a importância desse Negro na constituição da sociedade americana. Mas, a partir de uma perspectiva que se contraponha, eu acho que a ideia de uma subalternidade inerente da população afro-americana. Quais são as sinalizações que eu tenho para isso? A própria obra do Du Bois, que é uma obra acadêmica (...) de peso. Eu acho que os Estados Unidos mandou cerca de oito mil estudantes para Alemanha, no final do século XIX e início do século XX, uma vez que a Alemanha era o principal sistema universitário do mundo. E entre os oito mil, estavam, sei lá, meia dúzia de Negros, e Du Bois era um deles. Então tem uma perspectiva que vai bater lá no *black studies*, uma espécie de intelectualismo Negro. A outra sinalização eu acho que é o texto que entre 1925 e 1926 chamado *The new Negro: a interpretation* (Alian Loroy Locke), onde eles estão tentando fazer um mapeamento... Eu acho que todo o debate que vai surgir com *The Black Reconstruction in America, 1860-1980* (W. E. B. Du Bois – 1935). Onde ele está tentando mostrar o tempo todo o quanto os Negros são importantes para a constituição da América. No caso brasileiro eu acho que é o inverso. Você tem a expropriação da estética, da produção cultural que entra na matriz da formação do Estado Nacional, mas você rejeita a presença física do preto. Eu acho que isso dá diferença na formação. E eu acho que eu queria te dizer que diferente dos *black studies* em que você tem uma intelectualização. Então você tem? textos que vão para a literatura, a produção literária negra, você tem textos que vão para economia, para política, enfim... você tem um *(re)frame* da história americana, num movimento crítico, em relação à forma como a racialização impediu de visualizar-se a presença negra. No caso do Brasil não. Eu acho que você tem uma tentativa de construção de base... da ideia de uma presença inicialmente negra e posteriormente, muito recentemente, essa expansão de uma visão de afro-brasilidade, *africanidade* ou afro-descendência, de modo muito misturado. E numa única área. Se você

---

<sup>273</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 11 de Dezembro de 2019

pensa bem... é na área da Educação onde surge isso. Por exemplo, a gente não tem ainda uma tradição, por exemplo, de estudos históricos críticos, eu pelo menos não acho que a gente tenha. *Eu não acho que a gente tenha uma tradição de estudos antropológicos críticos, uma tradição de estudos sociológicos críticos.* Coisa que os americanos constituíram. Essa diferenças eu acho que marcam um pouco o tipo de sociabilidade que se constituiu num lugar e no outro. E marcam também as ideias das diferenças que o Stuart Hall, enfim, os *estudos culturais e pós-colônias* demonstram nas formações sociais onde tem essa presença é... de descendentes de africanos<sup>274</sup>.

Uma vez mais, a afirmação do sociólogo sobre o consenso (entre ele e a Professora Petronilha, a despeito de suas diferenças de abordagem e encaminhamento) da importância do Neab- UFSCar como um locus de nucleação e formação de estudantes negros toma forma. Sugere que, embora seja preciso matizar de modo mais adequado a diferença entre termos como afro-brasilidade, africanidades e afro-descendência, é inegável que foi no campo da educação onde um *conhecimento crítico* contundente à formação da nação ganhou forma. Subscrito ao tropo da (re)educação para as relações étnico raciais e a cadeia de temas e objetos de estudos que dele derivam (para citar alguns exemplos, *criança e infância negra, formação de professores* e, sobretudo, o *currículo escolar infantil*) a educação e as suas/seus intelectuais negras(os) insurgentes viriam a elaborar um significativo corpo de pensamento.

Além da Professora Petronilha a Professora Anete Abramowicz - branca e de origem judaica - também seria de fundamental importância para a constituição do debate, inclusive, na orientação de estudantes, dentre eles Tatiane Cosentino Rodrigues e a atual coordenadora Centro de Educação e Ciências Humana (CECH) da UFSCar Ana Cristina Juvenal da Cruz (devemos também salientar a produção do atual coordenador do Neab, desde 2013, Douglas Verrangia Corrêa da Silva). Tod@s ess@s intelectuais perseguiram investigações que desestabilizaram, irreversivelmente, as pretensões culturais, étnico-raciais e cognitivas homogeneizantes do marco teórico-pedagógico nacional.

Mas, não só, há mais. O trecho acima, retornando a preocupação do sociólogo com o escopo político das agências de fomento, que é, necessariamente, também científico, torna claro, primeiro, que os desdobramentos, debates e agenda de estudos acerca da questão racial no Brasil, não podem ou não deveriam ser entendidos descolados de questões transnacionais. A história do associativismo e a constituição do cânone antropológico, sociológico e literário sobre essa experiência coletiva do descendentes de africanos no Brasil, seja numa perspectiva normativa ou (na forma de um termo mais adequado) progressista, sempre foi transnacional. Recompôr esses vínculos, alguns dos quais delineamos anteriormente, é tanto delimitar os

---

<sup>274</sup> Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 11 de Dezembro de 2019 – grifos nossos.

obstáculos teórico-metodológicos e epistemológicos sustentados, sobretudo, pelo nacionalismo metodológico<sup>275</sup> que somos, implicitamente, convidados a solidarizar em nossas análises, quanto torna inteligível as potencialidades dessa crítica.

Intimamente associado ao primeiro comentário, o segundo aspecto salientado por Silvério, é que as agências de fomento e financiamento a pesquisa, dentre elas, a Ford Foundation e UNESCO, são organismos que possibilitaram a formação qualificada e o trânsito de intelectuais negros. Dada a sua participação no Comitê Científico da UNESCO para a traduções dos VIII Volumes da HGA, na posição coordenador, editor da *Síntese do Volumes* e, mais recentemente, vice-presidente, do mesmo Comitê, no entanto, agora para elaboração dos Volumes XIX e X da HGA, o pesquisador, passa por uma acelerada transnacionalização, visitaria diversos países africanos, Estados Unidos, Europa e China. O seu trânsito, alega, o faria cada vez mais conceber a África mais como um significante, novamente, imanente à experiência coletiva dos sujeitos e grupos, que racializadas, haveriam de produzir uma agência desde a própria experiência.

### **Um deslocamento implícito: articulação, racialização e o cânone sociológico**

Se, entre os intelectuais que se dedicam à investigação das chamadas relações raciais na contemporaneidade, há uma espécie de consenso, reconhecimento, acerca da mudança designada ao lugar atribuído à presença dos povos e as culturas de origem africana na sociedade nacional, a natureza da avaliação é certamente dissonante. O ponto de desacordo, supomos, reside, em última análise, no trato da categoria *raça*. Tal dissenso em torno da categoria tem, a um só tempo, causas e efeitos teóricos metonímicos, visto que a mudança de onde se perspectiva o poder analítico da categoria, suas implicações, influenciam todo conjunto da avaliação e desloca as duas outras categorias-chave que organizam a discussão: *cultura* e *identidade*. A reflexão produzida pelo Neab-UFSCar trabalha com a categoria *raça*, no entanto, sugerimos, de modo específico (e aqui enfim está o primeiro de três deslocamentos epistemológicos cujo estatuto teórico pretendemos qualificar), em meio a um movimento que deslocar-se-ia da categoria analítica *raça como construção social* para *articulação/racialização*.

---

<sup>275</sup> Exemplo de um esforço dessa natureza e que não deve passar despercebido é a texto do antropólogo, austríaco, radicado no Brasil, desde dos anos 1990, Andreas Hofbauer, intitulado *Uma história do Branqueamento ou o Negro em questão*. Publicado em 2006, o livro, além do seu caráter histórico, podemos dizer, quase enciclopédico, em torno da constituição do conceito de *raça*, argumenta que as teorias do branqueamento, durante muito tempo anunciadas como equação racial-cultural características do Brasil, não só encontra raízes em outros textos e contexto, como também o foi articulada em outros lugares.

Não que categoria *raça como construção social* esteja equivocada, mas é importante salientar que, em razão do modo como o cânone para trato da questão racial foi constituído no Brasil, a categoria não só está inscrita a partir de chaves analíticas sociológicas específicas da época que fora formulada e apropriada no contexto nacional, que coincidem coma institucionalização das ciências sociais no país, nos anos 1950 e 1960, como também carregaria consigo um traço significativo do nacionalismo metodológico que temos recorrentemente repetido. Por meio, entretanto, de novas reflexões próprias ao âmbito da sociologia e das críticas endereçadas ao cânone sociológico pela perspectiva pós-colonial, a partir do final da década de 1980 e início dos anos 1990, averiguou-se também o caráter problemático da categoria mediante o modo como veio a ser inscrita, sobretudo se levarmos em consideração as profícuas reflexões em torno do estatuto da obra de Du Bois.

Dentre as produções dos coordenadores do Neab-UFSCar, certamente aquela que mais torna saliente esse deslocamento, ainda que estejamos prezando por não necessariamente fazer convergir autores e temas, e, evidentemente, fracassando nessa proposta, é o trabalho do professor Valter R. Silvério. Ao narrar, em entrevista, como veremos a seguir, a trajetória de sua formação acadêmica e institucional, especialmente ao relatar as discussões e motivações que o cativaram entre a concretização do mestrado e o início e conclusão de seu doutorado, Silvério enunciaria aquilo que compreendo ser a presença já latente das preocupações metodológicas em torno dos conceitos de *articulação/racialização*. Tais preocupações viriam a constituir o marco distintivo e implícito, um não menos importante passo teoricamente realizado em meio às produções do núcleo. É o responsável por possibilitar e sustentar, supomos, uma posição específica em meio à discussão racial e à reconfiguração do nacional no Brasil contemporâneo, que se traduz na emergência do, agora, conceito de *diáspora africana* como categoria de análise nas formulações do pesquisador. Isto significa dizer que, se quisermos compreender adequadamente o modo como o Neab-UFSCar não apenas avalia a emergência da diversidade cultural e étnico-racial, como também o modo que empreendeu sua agenda e participação político-institucional, devemos ter em conta o deslocamento da *raça como construção social* à *articulação/racialização* e suas implicações.

Dentre as diferentes possíveis possibilidades de abordar o relato e a produção do professor Silvério, gostaria de fazê-lo mediante o potente argumento teórico-político oriundo da tríade de importantes intelectuais que, como reiteraremos, são caros à sua formação: iniciaremos com Stuart Hall e W. E. B. Du Bois para, posteriormente, avançarmos para Frantz

Fanon. Fruto da *W. E. B. Du Bois Lectures* de 1994<sup>276</sup>, no texto *Race: The Sliding Signifier* [Raça: O Significante Deslizante], constitutivo da coletânea *The fateful triangle: race, ethnicity, nation* [O triângulo traiçoeiro: raça, etnicidade e cultura] (2017 [2014]), Hall retomaria o subtítulo de *Dusk of Dawn: an essay toward an autobiography of a race concept* [O crepúsculo do amanhecer: um ensaio pela autobiografia do conceito de raça] (DU BOIS, 2007 [1940]) para sustentar a sua leitura acerca do modo como Du Bois articulava o conceito de “raça”. Hall quer posicionar-se, declaradamente, ante a crítica que Appiah havia endereçado (com o qual, vale dizer, o crítico cultural caribenho afirma compartilhar pontos em comum) a Du Bois no texto *The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race* [O argumento incompleto: Du Bois e as Ilusões da Raça] (1985) e na sua reedição nomeada apenas como *Illusion of Race* presente no premiado texto *In my Father’s house: Africa in the philosophy of culture/Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, publicado originalmente em 1992 (1997).

O ponto de dissonância para o crítico literário dizia despeito às denúncias de Appiah (1985; 1992) de que Du Bois (1897; 1911) haveria apenas parcialmente concluído a transição de uma definição biológica para uma sócio-histórica e cultural de “raça”, particularmente por identificar nos seus textos termos como “*common blood*” (sangue comum) e “*the physical bond*” (a ligação física). O que é, no entanto, evidente para Hall, a partir da correlação entre os textos de Du Bois que o próprio Appiah evoca e a publicação de 1940<sup>277</sup>, é que o histórico sociólogo afro-americano está muito mais analiticamente preocupado com a raça funcionando como um *tropo signifiante* do que com as supostas propriedades capazes oferecer um senso de pertencimento natural.

Nesse sentido, Hall (2017 [2014]) sugere uma leitura de Du Bois substantivamente diferente da de Appiah, atribuindo a Du Bois o trato de “raça” como signo que torna o mundo compreensível, um artefato cultural que organiza a inteligibilidade, o sentido e a subjetividade no mundo ocidental, eficiente em produzir uma cadeia de equivalências entre o biológico, o social e o cultural, convidando-nos a observar como implicitamente a raça tem, no plano epistemológico, funcionado exitosamente à revelia dos esforços em desautorizá-la. As características fenotípicas, como cor e cabelo, que Du Bois evocaria no texto de 1897, que formariam o laço físico, criticado por Appiah (1985, 1992), são importantes para o sociólogo em 1940, na medida em que, e restritos a esse sentido, são emblemas, herança social da

---

<sup>276</sup> As *W. E. B. Du Bois Lectures* tomaram lugar no *Department of African and African-American Studies* da *Harvard University* a partir de 1982. Ver: <https://hutchinscenter.fas.harvard.edu/faq/w-e-b-du-bois-lectures>. Acesso em: 24 maio 2019.

<sup>277</sup> A publicação evocada é a autobiografia.

escravidão. “Ou, para traduzir Du Bois nos meus termos, a ‘marca’ e o ‘distintivo’ são muito importantes porque *significam*, porque carregam um *certo significado*, porque são, em outras palavras, *significantes da diferença*”<sup>278</sup>. Nesse sentido, de acordo com a crítica literária, ao funcionar como um tropo e ao tratar a raça nesses termos, é possível não só observá-la como produtora de processos de inferiorização, subalternidade e hierarquias, mas também como um aspecto constitutivo do marco teórico ocidental, notadamente, o sociológico. Não são raros os trabalhos, dentre eles o seminal texto *Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (1992 [2011]), em que o autor demonstra o poder, paradoxal, que tal conceito tem de produzir uma cadeia de equivalência e, ao mesmo tempo, fixar e estabilizar, por exemplo, narrativas explicativas e sujeitos sociais<sup>279</sup>.

O argumento que quero apresentar apoia-se nessa premissa e na seguinte ilação: se perspectivarmos essas posições teórico-biográficas que Hall atribuiu a *Dask of Down*, em meio a seu argumento de “raça” como um *sliding signifier*, sobre o relato do professor Silvério, nos passa a ser evidente que não apenas o significante negro desempenhou um papel significativo para a constituição e institucionalização do marco sociológico e do pensamento social brasileiro. Nem, tão só, é possível observar como esse significante movimenta-se, pela ação do associativismo negro e da agenda intelectual, no tempo e no espaço. Segundo essa prerrogativa, perspectivar a trajetória de sua formação acadêmica é, parafraseando, tornar inteligível a biografia de um conceito no interior do pensamento social brasileiro e, quiçá, encontrar pista do modo normativo como o mesmo foi mobilizado teórico-metodologicamente. É-nos acessível, enfim, observar como os diferentes marcos teórico-normativos foram responsáveis por subsidiar a produção de conhecimento sobre o negro no Brasil, atribuindo-lhe um vocabulário autorizado por meio de premissas específicas a fim de a sua experiência coletiva e individual funcionarem, intencionalmente ou não, sob o efeito da cadeia de equivalências que raça, como tropo significante, outorga em relacionar e fixar. Abaixo segue o momento inicial da narrativa, relato que Professor Silvério me ofereceu em sua sala, em maio de 2018, no Departamento de Sociologia da UFSCar.

Eu entro no Curso de Graduação da Fundação Escola de Sociologia e Política (FESPSP), no início dos anos 1980. Como eu entrei na Escola de Sociologia e Política, eu acho que a minha

---

<sup>278</sup> HALL, 2017 [1994], p. 39; grifos do autor, trad. minha.

<sup>279</sup> Além dos trabalhos do próprio Hall (2017 [1994], 1997), podemos citar o trabalho de seu contemporâneo, inclusive, institucionalmente, YOUNG, R. B. C. White, *Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, 1990 (2004), e trabalhos mais recentes com: Bhambra, G. K. *Rethinking modernity: postcolonialism and the sociological imagination*, 2007; GO, J. *Postcolonial thought and Sociological Theory*, Oxford University Press, 2016.



vontade de compreender a situação do negro e como isso se relacionava com a toda história do Brasil, o que foi extremamente aguçado naquele momento [...]. A questão racial já estava posta desde aquele momento, posta desde o momento anterior... e lembrando também que 1983 foi o ano em que o Abdias do Nascimento apresentou a sua proposta de quilombismo na PUC-São Paulo. Primeiro foi apresentado na América Latina, depois na PUC em 1983, havendo uma agitação bastante importante... marcou parte da minha geração. Nesse período eu já tinha contato com Hamilton Cardoso, Edison Silva Junior, Silvia Bento, Sueli Carneiro. Nos conhecíamos, tínhamos a Joselina do Rio de Janeiro. Tinha um conhecimento e divergência. Era um período em que várias dessas pessoas (o Flavinho de São Paulo), eram ou passaram a se organizar nas correntes de esquerda. Especialmente a Convergência Socialista, Organização Revolucionária Marxista - Democracia Socialista (que conhecemos hoje como DS). Parte desse grupo eram pessoas organizadas em tendências de esquerda, eu fui da DS por alguns anos. O que era interessante é que nós tínhamos uma formação política. E já naquele momento nós já observávamos fissuras na esquerda, porque o tema racial pouco aparecia. Na DS aparecia um pouco mais, porque havia aquela história de que ela era vinculada à nova esquerda, a *New Left*. Mulheres, raça e racismo, isso aparecia ainda muito nebuloso, mas aparecia.

O trato da categoria *raça* em termos sociológicos desde o início de nosso relato emerge ruidoso, pois desde já inscrito na tensão entre, ao menos, dois marcos teóricos. De um lado, o contexto da inserção no curso de graduação em Ciências Sociais de Silvério remete-nos, teórica e metodologicamente, à relação entre as suas seguintes escolas sociológicas de pensamento. A *Escola Sociológica Paulista*, institucionalmente hospedada, primeiro na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) e, posteriormente, apesar das amenidades iniciais, na própria USP e, como anteriormente abordamos, na *Escola Sociológica de Chicago*. Acerca dessa convergência institucional e metodológica, embora Florestan Fernandes, o seu mais prestigiado intelectual, afirma não ser o suficiente para tanto, segundo Elide (2002), ainda assim existiria, com o devido cuidado, uma unidade metodológica em diferentes trabalhos e autores, o que possibilitaria pensar numa *escola sociológica paulista*. Por outro lado, as referências ao *quilombismo*, à *New Left* e aos preliminares debates em torno da relação entre gênero, raça e racismo, acenam para outro(s) marco(s). Cada um desses, ainda não suficiente elaborados naquele contexto, constituir-se-iam em tradições de pensamento radicais (a exemplo do Feminismo Negro Transnacional, dos Estudos Culturais e do Pensamento Pós-colonial) que, juntos, desestabilizariam aquilo que era permitido como Humano, as epistemes coloniais e as grandes narrativas teleológicas da história.

Dada a ordem temporal entre os marcos (o, anunciado, canônico e o[s] outro[s] nomeado[s] tradições radicais de pensamento), embora esse critério seja tão arbitrário quanto qualquer outro, haja vista que poderíamos reivindicar origens e reminiscência anteriores a cada um, iniciaremos a investigação junto ao primeiro. Abordaremos ele segundo um

argumento que desejo retomar, o da *gramática/estrutura epistemológica*. Entretanto, diferente do primeiro momento de análise, nossa preocupação aqui é delimitar uma outra característica dessa gramática, não menos responsável pela constituição de uma dada geopolítica do conhecimento na análise das duas formações raciais historicamente comparadas no mundo Atlântico, Brasil e Estados Unidos. Aqui, a princípio, nos deteremos menos na constituição de discursos normativos acerca identidade negra, embora estes sejam indissociáveis, em razão da relação entre política cultural negra e projeções teóricas, e mais na discussão em torno das explicações do lugar Negro em meio a uma narrativa sociológica que desejava não só um Estado-nação moderno, como, também, elaborar uma outra interpretação para o Brasil. Aos pesquisadores e estudiosos do pensamento social brasileiro, vale dizer que, nas linhas que se seguem não há nada, nenhum elemento novo nesse clássico debate, que já não se conheça, mas, sim, um lugar diferente de onde se olha.

Tal marco teórico-metodológico ganha forma, heurísticamente, no contexto nacional com a execução do Projeto Unesco Anhembi (MAIO, 1999), nos anos 1952 e 1953, junto às produções que emergiram das atividades de pesquisa desenvolvidas em São Paulo, capital, por Virgínia Leone Bicudo<sup>280</sup>, Florestan Fernandes e Roger Bastide (1955). Em meio à rediscussão acerca da nacionalidade, da nação, da cidadania e da modernidade nacional, esses estudiosos mobilizariam as premissas da *Escola de Chicago*, fundada em 1892, a fim de elaborar, possivelmente, a mais importante pesquisa sociológica no Brasil, no século XX. Há, ou pelo menos, havia — na medida em que essa narrativa hegemônica tem sido sistematicamente questionada —, um amplo consenso de que a *Escola de Chicago*, que emergiu no segundo quarto do século passado, a partir do anos 1930, teria sido a primeira tradição sociológica empírica moderna dos Estados Unidos. O reconhecido e mais proeminente intelectual dessa escola foi o sociólogo Robert Ezra Park, a quem foi atribuída a formulação dos principais conceitos e teorias, responsáveis por firmar e legitimar a sociologia (o cânone, portanto) como campo científico-disciplinar

Muito desse cânone (desses procedimentos metodológico e temas tidos como regras de um dado fazer) foi erigido sobre, não coincidentemente, um dos principais objetos de conhecimento das ciências do espírito, o Outro, aqui, em especial, o Negro. Na sociedade que

---

<sup>280</sup> Virgínia Leone Bicudo era uma mulher negra, visitadora, psiquiatra, psicanalista e que, em 1945, fez parte da primeira turma de mestres da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, o que a tornou a primeira socióloga do Brasil. O estudo que Virgínia realizou para a obtenção do título de mestre em sociologia, sob a orientação do professor Donald Pierson (um dos grandes expoentes da escola de sociologia de Chicago) foi parte integrante dos primeiros resultados do projeto Unesco em São Paulo e, portanto, sendo parte integrante do relatório final publicado com o título “Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo” (1955).

se avanta a maior democracia moderna do mundo ocidental, o arquétipo do desenvolvimento das relações capitalistas, os ex-escravizados eram um incômodo, sem lugar, para a modernização do país, de modo que a Escola de Chicago e as suas proposições seriam as responsáveis por *solver* o, então, *problema Negro*. Portanto, também não coincidentemente, em um momento em que a sociologia, no Brasil, estava preocupada em institucionalizar-se como um campo disciplinar cientificamente acurado e empiricamente lastreado, os pesquisadores do Projeto Unesco Anhembi, em diferentes graus e sentidos, metodologicamente se apoiariam nas formulações e se legitimariam no vocabulário da *Escola de Chicago* para empreender o seu trabalho.

De difícil definição, a iniciativa do conjunto heterogêneo de estudiosos do Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago propunha, entre outras preocupações, pensar a relação entre a cidade, como sinônimo de relações sociais modernas e modernizantes, e os chamados grupos “raciais”, especialmente (no caso norte-americano) negros, irlandeses e italianos. Autores como Robert Park, Franklin Frazier e Donald Pierson — orientador de Virgínia Bicudo e Oracy Nogueira — passariam a se interessar em compreender como determinados grupos sociais experienciavam esta nova ordem e o quanto eles eram *assimiláveis ou não* à sociedade que estava sendo construída (DAMACENO, 2013, p. 65). As atitudes raciais, definidas como “*uma atitude é a soma total da inclinação e sentimentos de um mais, preconceitos, noções preconcebidas, idéias, medos, teses e convicções sobre qualquer assunto*” (PARK, 1931 *apud* DAMACENO, 2013, p. 83; trad.minha), só emergiriam em contextos *urbanos (cidade) e, portanto, modernizantes, marcados pela competitividade capitalista*. Nesses contextos haveria uma competição efetiva pelo trabalho, pelas oportunidades e pelos privilégios<sup>281</sup>, e o, então, *preconceito*, a categoria explicativa predominantes dessa física-social, era compreendido como expressão desse conjunto de disputas, em última instância, uma questão de *classe* (PIERSON, 1945).

Segundo Borges Pereira (1970), devido a essa correlação entre atitudes raciais, cidade/modernização e grupos assimiláveis, o Negro surge no Brasil para Donald Pierson (1945) como expressão social na década de 1930. O escravo que se movimentava em meio às tramas das relações da família patriarcal dos engenhos do Nordeste, presente nas reconstruções históricas de Gilberto Freyre (1933), afirmava Pereira (1971), já era por demais

---

<sup>281</sup> De acordo com Damaceno (2013, p. 66), é “preciso dizer que o Estudos de Atitudes não é uma exclusividade dos métodos da Escola de Chicago. Em São Paulo esses estudos iniciam-se dentro de duas vertentes: uma vem por meio dos estudos de sociologia de Pierson (então Chicago), outro pelo viés da Psicologia Social, e teve como um dos seus patronos o psicólogo judeu canadense Otto Klineber, que, antes de vir ao Brasil como professor visitante do Departamento de Psicologia da USP entre os anos de 1945 e 1947, havia escrito *Racial Attitudes* para o inquérito *An American Dilemma*, de Gunnar Myrdal (1944)”.

conhecido. O Negro de Donald Pierson seria o *cidadão-negro* ou negro cidadão, preocupado com o seu processo de “ajustamento, uma subexpressão da sociedade brasileira representada pelo principal palco de suas investigações — a sociedade urbana (PEREIRA, 1971, p. 23). Assim, o *cidadão-negro* é, segundo Pereira (1971), a originalidade estabelecida por Pierson em seus estudos, expressão da relação direta com a cidade como espaço de contato e cidadania. Segundo Damaceno (2013, p. 90), “não há como distinguir os estudos de Pierson como sobre relações raciais ou estudos urbanos, no trabalho dele, um só existe por causa do outro”. Tal proposição e interpretação acerca do lugar do negro na nova sociedade que se desenvolvia só ganharia forma e estudos sistemáticos na década de 1950. Sob as linhas dos canônicos sociólogos e sociólogas da *Escola Sociológica Paulista*, o Negro-cidadão, esse não tão novo objeto de conhecimento, ganharia tal estatuto e, em meio a essa investigação científica, seria posicionado a partir de contornos teóricos sistemáticos bem acabados.

A transição parece ter entrado em sua fase inicial em nossos dias. A proletarianização dos indivíduos de cor e a *integração* concomitante de uma parcela deles às classes médias marcam o fim de um período e o começo de uma nova era na história do negro na vida econômica de São Paulo. Estamos diante de um processo de recuperação econômica desse elemento, pela sua absorção pelas condições materiais e morais de existência social vigente contemporaneamente na cidade. Restaria saber se a desproporção entre o ritmo do processo político (a transformação do escravo em cidadão foi súbita) e a do processo econômico (a transformação do manumitido em trabalhador ou em empreendedor livre foi muito lenta) favoreceu ou prejudicou o *ajustamento* do negro ao regime de produção capitalista e à *sociedade de classes*. Uma interpretação *ex post facto*, que focalizasse o assunto do ângulo das relações raciais, conduziria a três evidências fundamentais, todas tendentes a mostrar que atrás dessa desproporção se oculta a emergência de condições favoráveis ao *ajustamento inter-racial*. (BASTIDE; FERNANDES, 1959 [1955]), p. 68; grifos nossos)

Os sociólogos compreenderiam a contínua presença da desigualdade racial na sociedade brasileira, antes de tudo, como um *resíduo do antigo regime* (BASTIDE; FERNANDES, 1959). A sociedade escravocrata, um mundo dicotomizado entre brancos e negros. Esses dois mundos, cultural e socialmente separados, antagônicos e irreduzíveis um ao outro, adentrariam ainda cindidos no seio de uma ordem social inclusiva, assumindo declaradamente como orientação aspectos significativos do ciclo das relações raciais de Park (1950) — conflito-acomodação-conciliação-assimilação —, mas, poderíamos sinalizar também para o espectro de Franklin Frazier, o, então, preconceito racial tenderia “a desenvolver-se como *consequência natural* do contacto (*sic*) intermitente ou contínuo de pessoas ou grupos de pessoas pertencentes a ‘raças’ diversas, sempre que condições de desigualdade econômica e social contrastam marcas raciais com discrepâncias notórias quanto

às ocupações, às riquezas, ao nível de vida, à posição social e à educação”<sup>282</sup>. Por meio da pressuposição, implícita, de grupo ético-raciais bem delimitados, as expressões do, então, preconceito dar-se-ia em razão das relações de ordem econômica, da *função* e posição que tais grupos ocupam nas relações de produção.

Haveria uma subsunção formal da cor/raça do sujeito e dos grupos ao lugar a eles atribuído e ao papel desempenhado dentro do sistema econômico. No projeto do canônico texto publicado como resultado do Projeto Unesco Anhembi<sup>283</sup>, Roger Bastide e Florestan Fernandes afirmariam que a “natureza e função” do “preconceito racial” não haviam sido tratados adequadamente pela sociologia brasileira, uma vez que a grande maioria dos estudos acerca dessa problemática haviam sido elaborados no contexto norte-americano (BASTIDE; FERNANDES, 1951); apoiados no trabalho de Myrdal (1944), os sociólogos enfatizariam que o conceito de raça deve ser usado no sentido sociológico, um conceito social e convencional, não biológico<sup>284</sup>, contudo, em suas reflexões os mesmos tomarão como ponto de início “grupos raciais” bem delimitados, sem, por exemplo, dedicarem-se a pensar o modo como essas *representações* são construídas e sustentadas. Tais representações, que cativariam o imaginário dos sujeitos e grupos, as quais poderiam oferecer outras pistas sobre a valorização e adscrição de tipos humanos não são investidas de análise, não estão no horizonte da investigação. Ao analisar a relações entre brancos e negros sob o *novo regime* da sociedade de classes, recorrentemente Fernandes (2008a; 2008b) viria a abordar a força do preconceito racial. Mas, não oferece, pode-se dizer, uma formulação teórica sobre o fenômeno em si, considerando-o como um elemento específico, arcaico, resquício de *modos de produção sociais em vias de extinção*. Nesses termos, as razões conferidas por Fernandes ao, então, *problema negro*<sup>285</sup> concerniam, por um lado, ao desajustamento estrutural e psíquico/subjetivo do negro frente às novas exigências de uma sociedade marcada pelas modernas relações de classe, e, por outro, a permanência da discriminação racial, uma condição de atraso cultural (demora cultural).

Na sua tese de cátedra *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), Fernandes veria na nova ordem igualitária estabelecida pela Abolição e pela República as

---

<sup>282</sup> BASTIDE; FERNANDES, 1959 [1951], p. 327; grifo nosso.

<sup>283</sup> *Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana* (1959).

<sup>284</sup> BASTIDE; FERNANDES, 1959 [1951], p. 328.

<sup>285</sup> O chamado *déficit negro* se tornaria uma expressão para denotar que a anomia social e o desajustamento do negro na sociedade competitiva não apenas preservariam o nível de pobreza inicial da população negra, mas agravaram-na sistematicamente, convertendo a pobreza “numa constante do estilo de vida do negro na cidade” (FERNANDES, 2008a, p. 53).

possibilidades de superar esse descompasso (FERNANDES, 2008a; 2008b). O sociólogo<sup>286</sup> não só investiria na correlação entre desenvolvimento, modernização e urbanização como fundamentos empíricos para emergência do Negro-cidadão, como, também, posicionaria o antigo escravo no interior de uma transição histórica e social: a transição de uma *sociedade tradicional*, marcada por mecanismos de regulação social oriundos desse *antigo regime*, para uma *sociedade complexa* e moderna, sobretudo marcada pela competitividade de classe. Sob esse registro, seguindo as orientações metodológicas da Escola de Chicago quanto à relação de grupos minoritários e sua assimilação, ou, melhor dizendo, integração, no interior do Estado-Nacional, o sociólogo<sup>287</sup> teceria um conjunto de comentários sobre o desajustamento estrutural e psíquico/subjetivo do negro (*o problema negro*) frente às exigências dessa nova sociedade. O chamado *déficit negro*, por exemplo, se tornaria uma expressão para denotar que a anomia social e o desajustamento do negro na sociedade competitiva não apenas preservariam o nível de pobreza inicial da população negra, mas agravariam-na, sistematicamente, convertendo a pobreza “numa constante do estilo de vida do negro na cidade” (FLORESTAN, 2008a [1964], p. 53).

Anos mais tarde, no importante texto *The Weight of the Past [A persistência do passado]*<sup>288</sup> (1972), afirmaria o autor que o preconceito racial — acenando para uma *crítica*, ainda que endógena, acerca das suas iniciais formulações —, suas manifestações e persistência, estaria associado à demora cultural. As atitudes, os comportamentos do, então, regime anterior seriam ainda sustentados na esfera das relações raciais, uma situação histórico-social que colidiria com os fundamentos econômicos, jurídicos e morais da ordem social de classes vigente<sup>289</sup>. É necessário que se torne saliente, segundo o autor, que as manifestações de preconceito e discriminação racial não estariam necessariamente conectadas à concorrência e à competição entre brancos e negros, nem a um eventual, real ou potencial aumento das tensões raciais<sup>290</sup>. “Elas (as manifestações de preconceito e discriminação) são a expressão de mecanismos que de fato perpetuam o passado no presente. Elas representam a continuação da desigualdade racial tal como se dava no antigo sistema de castas”<sup>291</sup>.

É, portanto, nesse contexto (décadas de 1950 e 1960), reconhecido no pensamento social brasileiro pela consolidação do Estado-nação e a emergência de uma modernidade

---

<sup>286</sup> FERNANDES, 2008a; 2008b [1964].

<sup>287</sup> FERNANDES, 2008a; 2008b [1964].

<sup>288</sup> Texto publicado pela primeira vez em 1968 com o nome *The Weight of the Past*, na coletânea intitulada *Color and Race*, organizada pelo historiador negro John Hope Franklin. Ver: FERNANDES, F. *The Weight of the Past*. In: FRANKLIN, J. H. *Color and Race*. Boston: Houghton Mifflin, 1968.

<sup>289</sup> FERNANDES, 1972, p. 100.

<sup>290</sup> FERNANDES, 1972, p. 100.

<sup>291</sup> FERNANDES, 1972, p. 100.

nacional (GUIMARÃES, 2002), que a abordagem sociológica e o estatuto científico dos estudos sobre o negro no Brasil sedimenta-se. Os importantes trabalhos dos sociólogos Luiz Aguilar Casta Pinto, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, intimamente influenciados tanto por Florestan Fernandes quanto pela Escola de Chicago, são exemplo modais. Com o passar do tempo, a perspectiva Marxista também passaria a ganhar mais relevância dentro desse quadro metodológico e, sobremaneira, também epistemológico, contribuindo para a modelação do que veio a ser denominado de “sociologia das relações raciais”. Cardoso (1960) e Ianni (1988) também seguiriam a argumentação marcada profundamente pela dimensão econômica para explicar a formação de grupos raciais/sociais no período pós-escravocrata brasileiro. Oliver Cox, por exemplo, em seu texto *Caste, class and race* (1970), argumentaria que o surgimento das *relações raciais* seria um coproduto das relações de exploração capitalista, relações, portanto, determinadas pelo trabalho, pelo capital e pelo lucro. Na análise de Ianni, “o negro e o mulato são acepções da mesma categoria do sistema econômico; fornecem a mão de obra produtora de valores” (IANNI, 1988, p. 12), são concebidos como membros de outro grupo social e racial, indivíduos ligados aos seus predecessores escravos<sup>292</sup>.

Tal elaboração começa a ser requalificada em meio ao processo de reabertura e redemocratização do país, na década de 1970, nos trabalhos do sociólogo Carlos Hasenbalg (1979), para quem a sociedade marcada pelas relações de classe haveria atribuído outra função ao preconceito e à discriminação racial. O autor viria a resumir em dois pontos o cerne de suas formulações: i) o preconceito e a discriminação racial não permanecem sem transformações diante da emergência do novo modo de produção social, recebem novos significados e configurações; e ii) o conjunto das relações e práticas discriminatórias sustentadas pelo grupo branco não são apenas arcaísmos do passado, pelo contrário, estão ligadas de modo funcional, à perpetuação dos privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos (HASENBALG, 1979, p. 85). As formulações de Hasenbalg ofereceriam a primeira senda, no contexto brasileiro, por meio da qual se deu início a crítica aos elementos ortodoxo-marxistas que atravessariam de modo geral a discussão sociológica sobre raça no Brasil.

Silvério não passaria ao largo da constituição desse cânone sociológico e, conseqüentemente, dos métodos de pesquisa e temas fundamentais à institucionalização das ciências sociais.

---

<sup>292</sup> IANNI, 1988, p. 12.

[...] Bom, quando eu termino esse curso (graduação). Lembro que fui assistir uma disciplina da Vera Telles na USP e ela tinha convidado o Gilberto Velho e a sua discussão sobre desvio social. Eu estou dizendo isso porque isso também tem uma demarcação. Em algum momento, depois de um ou duas palestras que ele fez, em determinado momento eu comecei a discutir a possibilidade de fazer um trabalho em relação à disciplina e fazer um projeto. *Desde aquele momento aparecia na minha cabeça um problema de pesquisa, que era entender aquilo que o Viana Moog vai chamar de pioneiros e bandeirantes, qual a distinção entre, em última análise, a colonização dos Estados Unidos e do Brasil.* Isso para mim, já naquele momento, era um problema. Quando eu li Vianna Moog eu fiquei apaixonado. [...] Então, eu tinha uma formação marxista, mas quando li o Vianna Moog, bom aqui tem uma coisa interessante que eu gostaria de trabalhar. *E isso casava na verdade, com um entendimento que eu gostaria de ter tido naquele período, de como essas duas perspectivas de colonização implicavam em modelos distintos de participação social do negro e de leituras desses modelos*<sup>293</sup>.

Novamente, a tensão entre marcos teórico-metodológicos permeia a narrativa. O, então, estudante preocupava-se em investigar, se não de modo detido, isso certamente estava em seu horizonte de reflexão, as implicações dos *distintos processo de colonização* no Brasil e nos Estados Unidos — em detrimento da ideia de uma grande narrativa explicativa do desenvolvimento capitalista, naquele contexto entre 1985 e 1987, codificada *na teoria da dependência* (MACHADO, 1999) —, os quais vieram a conformar modelos diferentes acerca do lugar e da partição dos negros nessas sociedades nacionais. Essa motivação moveria Silvério para a pós-graduação e para a, aparente, tentativa de equacionar de algum modo a sua inquietação teórica.

Segundo seu relato, dois foram os motivos que o fariam mover-se para Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP (Campus de Araraquara) a fim de realizar o seu mestrado. “Primeiro porque tinha uma fama que Araraquara era uma Escola marxista de formação. Segundo porque eu queria sair um pouco de São Paulo, porque eu tinha essa percepção de que a militância política não te permitia estudar suficientemente aquilo que me estimulava na verdade”<sup>294</sup>. Assim, a pesquisa que realizaria não escaparia a essa dupla inscrição.

Intitulada *Territórios Negros em Campinas: o caso de Vila Rica* (1992), a dissertação apresentada para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, apesar de se preocupar com temas e problemas que sinalizavam para a sustentação de relações de poder e hierarquia de ordem colonial (BALLESTRIN, 2013), o texto apoia-se e, portanto, legitima-se nos *estudos de comunidade* (EC). Tais estudos e métodos são marcados pela investigação de uma determinada comunidade social e espacialmente delimitada (embora a delimitação das fronteiras que definiam tais comunidades, claramente circunscritas a partir de laços étnico-

<sup>293</sup> Valter Roberto Silvério, em entrevista concedida a FLOR em: 20 maio 2018; grifos nossos.

<sup>294</sup> Valter Roberto Silvério, em entrevista concedida a FLOR, em: 20 maio 2018; grifos nossos.



raciais, não fossem em si teorizadas), de modo minucioso. Seu objetivo, mais do que a descrição do cotidiano, prestava-se a metonimicamente, a partir da comunidade estudada em detalhe, explorar a expressão de processos de transformação social e psicológicos mais amplos (OLIVEIRA; CHOR MAIO, 2011, p. 522). No Brasil, com o modelo de realização dos EC deu-se a concomitante a institucionalização das Ciências Sociais<sup>295</sup>, assentando-se na matriz norte-americana em que os trabalhos dos sociólogos de Chicago, Robert Redfield e Robert E. Park<sup>296</sup>, são referenciados.

A partir do final de 1980, portanto, o estatuto científico em torno dos estudos sobre a presença dos povos de origem africana substantivado pelo nome “Sociologia das Relações Raciais”, como passaram a ser conhecidos os estudos organizados em torno desse marco teórico-metodológico, empreenderam sistemáticas análises empírico-estatísticas que foram e têm sido eficientes em denunciar a existência do mito da democracia racial da discriminação e do racismo em todas as esferas sociais. Intencionalmente ou não, supondo a existência de grupos raciais e de cor fixos, a adoção e o uso recorrente de métodos quantitativos se tornaria o principal elemento para medir-se a desigualdade racial no Brasil. Hasenbalg (1979), por exemplo, nos seus estudos fundiria as categorias de “pretos e pardos” a fim de auferir as desigualdades raciais estatísticas entre “brancos e não brancos”.

A importância dessa reflexão é inestimável para a história e o debate sobre a questão racial no Brasil. Num contexto profundamente marcado pelo ideário do *branqueamento* e da *democracia racial*, o trato da categoria “negro” como a convergência substantiva dos não brancos foi eficiente política e metodologicamente para deslocar os discursos hegemônicos acerca da nação. Valioso, nesse sentido, é o trabalho de Antônio Sérgio Guimarães. Segundo o sociólogo, o gradiente profuso de cor no Brasil ofereceu um empandilho eficiente para o tratado adequado da discriminação e do racismo no contexto nacional (GUIMARÃES, 1995); presente no cotidiano, tal profusão operaria como um tipo de “representação metafórica” do conceito de “raça” (GUIMARÃES, 2002, p. 43). Guimarães sugere a adoção de um discurso

---

<sup>295</sup> Os Estudos de Comunidade produzidos no Brasil, não obstante as singularidades de cada pesquisa, estão relacionados ao período de institucionalização das ciências sociais no país, especialmente a partir da criação da Escola de Sociologia e Política de São Paulo nos anos 1930, que inaugurou novos tempos na produção das ciências sociais brasileiras, compreendendo os anos de “gestação” dos EC brasileiros. [...]. Os EC estão, pois, vinculados a certo momento de desenvolvimento das ciências sociais no país, tendo constituído um esforço de se contrapor e superar trabalhos considerados de caráter ensaístico, em que prevaleciam interpretações gerais sobre a sociedade brasileira (BOTELHO, 2010). Colocá-los “entre parênteses” foi a expressão utilizada por Mariza Corrêa (1987, p. 21) para ilustrar como as ciências sociais recém-institucionalizadas se posicionaram em relação aos chamados ensaios de interpretação do Brasil. O embasamento em dados concretos da realidade social referido por Goldwasser seria, então, o elemento que traria a produção científica socioantropológica brasileira ao cânon da produção “verdadeiramente” científica, por revesti-la de objetividade (OLIVEIRA; CHOR MAIO, 2011, p. 530-531).

<sup>296</sup> OLIVEIRA; CHOR MAIO, 2011, p. 522.

organizado em torno de “raça”, capaz de produzir, não de recuperar, um sentimento étnico, dignidade e autoestima, como também produzir e oferecer um senso acadêmico-político para a elaboração de solidariedades políticas e éticas que permitam subsidiar a luta contra as desigualdades raciais<sup>297</sup>. Desse modo, o autor trabalha com “raça” em termos nominais, distante de qualquer suposição biológica, porém “efetiva e eficaz no mundo social”<sup>298</sup>. Tal disposição teórico-metodológica atravessaria de modo geral a Sociologia das Relações. Clovis Moura, frente às 136 cores do famoso resultado da pesquisa PNAD de 1976, afirmaria, por exemplo, que “o brasileiro foge da sua realidade étnica, de sua identidade procurando, através de simbolismos de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior” (MOURA, 1988, p. 63).

É aqui que o ruído teórico que nos parece existir no quadro sociológico não mais é passível de ser evitado, pois, ao mesmo tempo em que se observa a afirmação de que raça é uma construção social, brancos e negros entram previamente/presumidamente/substantivamente dados no interior de uma relação binária. Esse ruído, gostaríamos de argumentar, é efeito de uma tradição funcional-estruturalista que aborda o conceito de raça/cor, por um lado, a partir de noções naturalizadas de diferença, transferindo para o fenótipo uma conceituação naturalizada da ideia de raça, mesmo quando essa é mobilizada como uma construção social. Há, nos parece lícito sugerir, a disposição em operar com as categorias “branco”, “negro” e “raça” sem, no entanto, problematizar suas genealogias e/ou as condições de sua emergência. De outro lado, trata-se a diferença a partir de uma narrativa que insiste em epistemologicamente posicioná-la sob a categoria classe.

Apesar de observarmos no conjunto do debate sobre a questão racial no Brasil críticas a esses elementos normativos, muitas delas são, no limite, endogâmicas, com o propósito de reabilitar e recontextualizar os pressupostos metodológicos desse marco sociológico canônico; ao fim e ao cabo, esses elementos normativos, continuam a empreender a sua *gramática* e reiterar as suas, implícitas, *representações*. Sinalizar, para essas problemáticas, não significa desautorizar a análise empreendida por essa tradição de ideias. Não nos resignamos a deixar de abordar e conceber o racismo como um elemento estrutural e estruturante da sociedade nacional ou de qualquer outra marcada pela sua presença, responsável por produzir adscrições jurídico-sociais e desigualdades socioeconômicas entre sujeitos e grupos, pelo contrário. Contudo, “classe” e “raça como construção social”, em nosso argumento (e o modo como redigimos essa ampla discussão tentou apontar para tal),

---

<sup>297</sup> GUIMARÃES, 2002.

<sup>298</sup> GUIMARÃES, 2002, p. 50.

devem ser entendidas muito mais como os *signos* de um amplo marco teórico-normativo e metáforas de uma *gramática epistemológica* acerca da natureza da modernidade, da modernização, das suas promessas de emancipação, da estética política moderna e do Estado-nação, do que apenas um termo estritamente associado à tradição marxista.

A determinação mais premente, necessária, que se torne o mais explícita quanto possível, dessa, digamos, *sintaxe* subjacente à relação entre classe e raça — na medida em que estabelece relações de concordância, subordinação e ordem —, diz respeito ao *como* (*de que maneira*) o sujeito e a identidade negra emergem, em termos analíticos, para o cânone sociológico nacional, cujos vínculos transnacionais estamos nos esforçando em recompor. É da correlação entre o, agora, negro-cidadão, o processo de urbanização e industrialização, a eclosão de uma sociedade competitiva, a consolidação do Estado-nação moderno e liberal brasileiro, junto com uma sociologia imbuída de um *ethos* modernista e nacional, que emerge o sujeito negro na teoria social brasileira. O sujeito negro emerge, portanto, como um *sujeito sociológico*. A identidade negra no interior dessa narrativa, por sua vez, emerge como uma *identidade centrada*, pois esse é o lastro sobre o qual, posteriormente, no final da década de 1970 e início dos anos 1980, um contingente significativo do associativismo negro organizado passa a formular a sua agenda e cultura política. A noção de uma condição social comum (retroalimentada pelo diálogo com a sociologia das relações raciais) foi fundamental para o associativismo negro organizado denunciar o engodo do mito da democracia racial e essencial para a elaboração de uma solidariedade política, um senso de pertencimento/identidade, baseado em uma condição social comum.

Tal modelo de identidade, útil à construção de uma profícua plataforma antirracista e de um dado tipo de agência na luta pelo estabelecimento de direitos é, no entanto, também hábil em alinhar a subjetividade de sujeitos e grupos com os lugares que ocupam no mundo social e cultural. A identidade costuraria o sujeito na estrutura, estabilizando “tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2001, p. 12). E, na medida em que a crítica dessa representação e a genealogia da sua emergência não são parte das preocupações analíticas e metodológicas, esse modelo de identidade cultural negra é, embora político, também substantivo. Dito de outro modo, o sujeito e a identidade negra essenciais para a sociologia e, especialmente, para a sociologia das relações raciais, são uma *invenção moderna*. São posicionados, analisados e compreendidos dentro uma perspectiva teórica que converge para estruturas estáveis, para uma *gramática* que tem sido eficaz em posicionar a experiência vivida dos povos, culturas e tradições de origem africana no interior dos modelos explicativos

ligados às teorias do Estado-nação, da modernização, a conceitos enraizados e organizados segundo as mitologias teleológicas da modernidade<sup>299</sup>. Sob esse termos, a sociologia das relações raciais é antes de tudo um marcador de poder.

Tal formulação nos conduz a retornar às discussões que organizaram e motivaram a realização da tese de doutoramento do professor Silvério. Uma parte significava desse momento de seu relato foi investigada no tópico anterior acerca da transnacionalização de sua trajetória intelectual e de pensamento. O professor Silvério, como sabemos, veio a realizar o seu doutoramento na Unicamp sob os auspícios da orientação do Professor Otavio Ianni, com um inicial projeto em torno da exegese da obra de Frantz Fanon. Esse projeto, por si, já representava um passo decisivo na direção de uma *tomada de posição* resoluta entre os dois marcos teórico-normativos, o ruído que, desde as iniciais predileções na graduação, que depois acentuar-se-iam no Mestrado, ocupavam o horizonte do agora Professor e estudante. Mas não só, o seu relato descreve as nuances, não menos fundamentais, dos debates que, no pano de fundo, também mobilizavam-no na realização da tese. Abaixo segue outro trecho desse momento (recuperaria um intervalo já transcrito a fim de manter a lógica do relato), ao mesmo tempo anterior e posterior ao já dito no tópico pregresso. Sugiro que é preciso ter mente a imagem de um pêndulo para que possamos, contraintuitivamente, avançar na análise (o intervalo é, novamente, longo, todavia fundamental que seja transcrito na íntegra).

Aí acontece um fato durante a minha formação de Mestrado, que foram os cursos que foram ministrados pela Professores Elide Rugai Bastos e Octavio Ianni... e não lembro se o Professor Renato Ortiz chegou a ministrar cursos, eu não tenho memória. Mas o da Elide e o Ianni eu fiz. [...] E posso dizer que foi mais fortemente no curso da Profa. Elide Rugai Bastos, sobre Pensamento Social Brasileiro, que várias das minhas preocupações se constituíram de uma outra maneira em relação ao primeiro momento. Então eu passei a ler Gilberto Freyre de uma outra maneira. Você pode notar que tem uma publicação chamada *Inteligência Brasileira* (1986), organizada pelos professores Ricardo Antunes e Vera Lúcia Silveira Botta Ferrante, e esse texto é muito importante para minha formações porque ali tinha: olha a Elide fazia uma leitura da obra do Gilberto Freyre, o Gabriel Cohn fazia uma leitura da obra do Florestan Fernandes, enfim... outros que faziam leitura do Oliveira Vianna. Então esse texto foi fundamental, porque ali eu rearticulei as minhas ideias, esse pano de fundo. Eu também lia um tipo de literatura que o problema de comparação entre Brasil e Estados voltava. Tinha um livro que foi lançado por um brasilianista chamado *O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas* (1988). Então quando essas coisas caíam na minha mão eu... devorava isso e enrolava ainda mais os miolos com essas questões. Mas o fato é que fiquei muito marcado

---

<sup>299</sup> Acerca dessa formulação ver: SPIVAK, G. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1988]; YOUNG, R. B. C. *White Mythologies: Writing History and the West*. Routledge, 1990 [2004]; BHABHA, H. Foreword. In: *White Mythologies: Writing History and the West*. Routledge, 1990; BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013[1993]; HALL, S. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2015 [1992]; SOUSA SANTOS, B. V. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007; GO, J. *Postcolonial thought and Sociological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

com esses cursos da Elide e do Ianni. [...] Mas o fato é que quando eu chego com esse projeto na Unicamp e depois eu recebi meu pacote de volta tinha duas informações escritas no pacote. Uma era rejeitando o projeto... que era de um professor da Unicamp que, obviamente, participava do processo seletivo. E uma outra meio que dizendo, na minha leitura, quem é você para dizer que o Fanon não é um autor importante. Essa segunda escritura no envelope que eu recebi de volta dos documentos que entreguei era do professor que acabaria me orientando no Doutorado, o professor Octavio Ianni. O que foi interessante. Porque quando eu fui para Unicamp quem eu achei quem iria me orientar era a Elide. Com quem eu tinha e tenho até hoje muita identificação com o que a professora Elide produziu. Primeiro porque eu acho que ela faz uma leitura da sociologia brasileira, que é uma leitura que me agrada. No fundo o que eu acho que ela vem discutindo há muito tempo é: como esses dois autores, o Florestan Fernandes e o Gilberto Freyre, são duas estradas ou caminhos para você entender os dois projetos que passaram a existir a partir dos anos 1930 de construção da Nação. E eu acho que ela chega a uma conclusão... que é uma conclusão muito interessante. O Gilberto Freyre é um autor que pensa a formação da Nação a partir de uma continuidade com o passado. Sem rupturas. Nos textos mais recentes, como ela tem toda uma obra sobre o Gilberto Freyre e eu li grande parte do que ela escreveu sobre Gilberto Freyre, é... fica para mim que a proposta e ligação do grupo ao qual ela pertenceu (o grupo da PUC, que inicialmente era Florestan, o Octavio Ianni, o Renato Ortiz e ela), que vem de uma formação da Escola Paulista de Sociologia, eles tinham uma leitura da obra do Florestan Fernandes... Florestan Fernandes é o cara que representa o projeto da modernidade no Brasil e que acho... tem um texto dela que gosto muito... se não me engano é uma leitura que o Shalom faz da obra dela, que ele mostra que ela tem uma tese em que o Florestan Fernandes, que a proposta de leitura de Florestan Fernandes da sociedade brasileira é que no Brasil, você tem que formar não só o Estado, mas você tem que formar também o indivíduo para atualizar temporalmente, digamos assim, a possibilidade de uma sociedade moderna no Brasil. Nos termos do Estado-nação europeu e o indivíduo que é uma característica desse Estado-nação. Quer dizer, os termos da correspondência entre Estado-nação e indivíduo não estavam dados no Brasil. E se, para Gilberto Freyre, isso não é importante, para Florestan isso é importante. Então esse contraste, na verdade, eu acho... se que é que tô lendo... bom, essa é a minha maneira de ler a contribuição da Elide. Já o Octavio Ianni, que acabou me orientando, eu acho que está ligado a uma tradição da Escola Paulista, que está também ligada ao Florestan, mas está pensando *As metamorfoses do escravo* (1962). Ele está pensando as impossibilidades de socialização igualitária desse ex-escravo que se metamorfoseou, mas que não se transformou num indivíduo do ponto de vista normativo, do ponto de vista da literatura.

A narrativa avança para outros textos e contextos que consideramos relevantes e para os quais posteriormente nos voltaremos; no entanto, dentre a complexidade desse *movimento teórico-biográfico do conceito de raça*, ela (a narrativa) torna saliente que desde o final da década de 1980, já preocupado com a distinção sociológico-histórica entre a *colonização* no Brasil e nos Estados Unidos, Silvério toma contato e estabelece relações duradouras com o cânone da teoria social brasileira. Mas é dada, justamente, a sua proximidade com cânone (na medida em foi orientando do professor Octavio Ianni e, decisivamente, influenciado pela professora Elide Rugai Bastos), que em relação a esse *toma* a posição de estar, mas não de pertencer completamente aos seus marcos. Esse lugar ambivalente, que qualificaria, segundo Gilroy (2002, p. 94), a posição/oposição relativa que o intelectual negro ocupa em meio ao seu processo de formação, tem proporcionado a Silvério, em sua trajetória intelectual, lidar

criativamente com o lugar atribuído ao negro ante as promessas feitas e não cumpridas da modernidade, do humanismo e do Estado-nação.

O cerne dessa posição/oposição relativa do autor ao cânone está, a princípio, na dimensão política, mais especificamente na identificação e no reconhecimento das impossibilidades que uma dada estética política, orientada a partir de uma perspectiva marxista, implicava para o debate e a luta em torno da questão racial em meio ao processo de redemocratização da sociedade brasileira no final dos anos 1980. Mas, mais do que denunciar as impossibilidades dessa estética política, Silvério mostra-se preocupado, na condição de intelectual negro, com os elementos de fundo. Com aqueles elementos de ordem teórica que organizavam não só tal estética política de luta e agenda como, também, com o lugar que o negro poderia ou deveria ocupar em meio às premissas acerca do que deveria ser o Estado-nação e o seu correlato sujeito moderno. Segundo o sociólogo essa preocupação também estava no horizonte dos intelectuais que o treinaram no fazer sociológico, ambos estavam inclinados a direcionar a formação de jovens intelectuais negros, raros naquele contexto, a serem capazes de oferecer uma reflexão diferente daquela empreendida por eles mesmos. Segundo a o relato:

Mas eu acho que esses autores todos, inclusive a própria Elide, ainda estão numa chave que o sujeito moderno é um assexuado e sem cor, embora eles tenham trabalho muito esses temas. Embora eu ache que o Ianni... tem um texto de 1995, que ele lançou pela revista da Puc onde flexibiliza. Dizendo assim, olha... a raça está no mesmo patamar de constituição da realidade que a classe. Depois eu acho que eu tive uma sinalização do que algo tinha mudado na cabeça do Ianni quando ele me pediu para usar a minha tese de doutorado para um curso que ele ia dar em uma universidade norte-americana... University of Notre Dame pode ser... Ele me liga e pergunta: será que você me autoriza a usar a sua tese como parte de um curso que vou fazer nos Estados Unidos. Aí eu percebi que o tipo de orientação que ele me deu durante o doutorado foi a de deixar eu cozinhar os meus miolos com as minhas ideias. Na verdade... eu apresentava um texto e ele dizia assim: põe lá quinze dias na gaveta e depois você relê e vê o que acontece. E era uma coisa muito interessante, porque eu acho que ele tinha uma percepção, e isso é o que acho o que era o mais importante nesse grupo (Elide e Ianni), é que eles apostavam na importante formação de jovens negros e negras. Porque eles entendiam que ali poderia surgir algum tipo de reflexão contrastiva a tradição de reflexão no Brasil. Eu não estou dizendo isso aconteceu comigo, mas isso era uma coisa, eles tinham a percepção do que tinha acontecido nos Estados Unidos, do que estava acontecendo na Inglaterra, com autores que hoje eu gosto muito, como o Stuart Hall. Isso já era meados dos anos 1990, então eles sabiam do que estava acontecendo. Alias o professor Octavio Ianni me alimentava com texto que eram totalmente desconhecido naquele momento. Eu tive contato naquele momento com os textos sobre filosofia africana, que estavam sendo lançados desde final dos anos 1980. Eu tive contato com a literatura, com os primeiros textos da literatura do que hoje chamamos de pós-colonial. E ele que me fornecia isso. (Valter Roberto Silvério, Entrevista concedida a FLOR, 20 de Maio de 2018)

Essa posição/oposição relativa do pesquisador vai ganhando contornos teóricos mais bem definidos ao narrar os acontecimentos relativos ao seu processo seletivo e durante o seu

doutoramento na Unicamp. O projeto acerca da exegese da obra de Frantz Fanon e ambas as respostas que recebeu, escritas no envelope de documentos a ele devolvido, enunciam a importância e, ao mesmo tempo, as dificuldades de sustentar essa posição/oposição relativa ao marco sociológico. Nesse sentido, vale retomar as importantes considerações acerca da sua experiência na *Northwestern University* e na *Melville J. Herskovits Library of African Studies*. Essa travessia limiar não apenas *(re)modela* a sua relação com o significante África, mas ela também requalificaria, após as leituras que fizera em torno de Du Bois e Fanon, tanto sua vinculação do cânone quanto o modo como (de que maneira) o pesquisador viria a trabalhar com a categoria “raça”. Não mais plenamente inscrito, rasurando o marco teórico-sociológico sob o qual foi inicialmente socializado (desculpem-me a repetição), o pesquisador voltaria ao Brasil para defender, em 1999, a tese intitulada *Raça e racismo na virada do milênio: os novos contornos da racialização*.

A conclusão da tese, em termos históricos, final dos anos 1990 e início dos anos 2000, é o momento em que, como o mesmo sugere (SILVÉRIO, 1999), há uma disputa, primeiro, em torno da desigualdade e, posteriormente, após um intenso debate metodológico, como temos sinalizado, em torno da *diferença*. Esse é também, portanto, um momento, segundo a abordagem que optamos para prosseguir a investigação ao longo do tempo, de reenquadramento teórico-biográfico do conceito de “raça” (HALL, 2017[1994]). Em tal disputa, descrita no capítulo “Racialização” (SILVÉRIO, 1999, p. 87), salvo melhor juízo, a primeira vez que o termo é mobilizado como conceito no debate nacional residiria, respeitando o texto e seu contexto, numa requalificada análise da, agora, *articulação* (não mais mobilizada como um mero substantivo) entre raça e classe. Essa *articulação*, no limite, haveria deslocado as premissas sociológicas que organizavam a produção sobre a presença africana no velho/novo mundo até então. Estaríamos, assim, observando a emergência da relação teórico-metodológica entre *(vis-à-vis) articulação e racialização*.

Dentre os diversos autores que Silvério evoca para caracterizar o conceito de racialização (BANTON, 1977; REEVES, 1983; MILES 1989; WINANT, 1996), é em Fanon que o pesquisador verificaria, dada a sua análise da interdição colonial, as premissas do conceito. Num primeiro momento de análise, Fanon (1980) salientaria que o racismo e a racialização são elementos de um sistema maior de dominação, isto é, a constituição e ampliação das relações capitalistas para os mundos coloniais. Esse mundo cindido é, a princípio, sustentado sem qualquer subterfúgio, apenas pela força crua das armas. A razia e o massacre — e aqui adentramos num segundo território de investigação acerca da definição da racialização — “desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos,

condicionam essa pilhagem” (FANON, 1980, p. 37). Dessa maneira, a racialização reifica-se, é engendrada no corpo do colonizado (do, agora, Negro) ao ser *epidermizada*, naturalizando e, conseqüentemente, determinando não só uma divisão racial do trabalho, como, também, os lugares e as posições sociais que é permitido ocupar ou estar. Num diálogo crítico com a sua formação marxista, Fanon (2010 [1961], p. 56; grifo nosso) afirmaria que “*a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico*”. De acordo com Faustino (2015, p. 58), não se trata “no caso de Fanon, de afirmar que o racismo é um epifenômeno das contradições de classe e muito menos que se dissolveria diante de uma solidariedade abstrata entre os proletários do mundo, mas, ao contrário, afirmar que o racismo é apropriado, na sociedade moderna, como elemento que torna possível o empreendimento colonial”.

Por fim, uma vez epidermizada, enclausurando o colonizado em seu corpo, a racialização é então interiorizada, subjetivada, tanto pelo colonizado quanto pelo colonizador. Esse é o momento em que se configura, possivelmente, o maior crime do colonialismo, pois esse é o momento da *interdição colonial*. De agora em diante, não mais seria *possível um mundo de recíprocos reconhecimentos*, a possibilidade do humano está interdita. Resta apenas a mal-aventurada e fantasmagórica relação binária entre o Negro e o Branco, incapazes de ver a si e ao Outro como humanos.

O conceito de racialização, inicialmente formulado por Fanon, seria mobilizado e levado mais adiante no trabalho de Stuart Hall<sup>300</sup>; por meio dele o sociólogo viria a elaborar aspectos significativos da, então, *teoria da articulação*. Uma forma que, sistemática, alegaria Silvério em diferentes ocasiões (1999a, 1999b, 1999c), veio a estabelecer uma crítica incontornável ao estatuto sociológico para o estudo da questão racial e, queremos sugerir, daria mais densidade à posição/oposição que o pesquisador veio a estabelecer com esse mesmo marco. Entre aos trabalhos de Hall, o pesquisador chamaria a atenção para uma especial publicação. Escrito em 1980 e publicado em uma das mais importantes coletâneas da Unesco, intitulada *Sociological Theories: race and colonialism*, o texto de Stuart Hall *Race, articulation and societies structured in dominance* possivelmente é ainda aquele que sustentaria, para o pesquisador, os mais pertinentes comentários teóricos acerca da relação entre raça e classe<sup>301</sup>, ao mesmo tempo em que empreenderia críticas incontornáveis ao modo

---

<sup>300</sup> Muitas das implicações dessa relação foram analisadas no capítulo “O modelo descentrado de Diáspora Africana”.

<sup>301</sup> Vale chamar atenção de que esse é o cerne do argumento que apresentaremos a seguir: não é uma prerrogativa apenas do trabalho de Stuart Hall, pois atravessa o pensamento de importantes intelectuais negros, particularmente caribenhos. Podemos citar, por exemplo, os seguintes trabalhos/pensadores:



como o conhecimento sobre o negro era até então produzido. Numa provocativa entrevista oferecida à professora Tatiane Cosentino Rodrigues para o projeto audiovisual do Neab-UFSCar no *YouTube*, *Conversas Metodológicas* (2016), Silvério posiciona o texto de Hall da seguinte forma:

Um dos desafios é reconstruir de forma metodológica e teórica pesquisas que articulem o nacional e o transnacional. Para a gente ter uma dimensão de uma certa dificuldade da sociologia que no limite preocupa-se com as dinâmicas sociais dentro das fronteiras nacionais. Penso que isso é um desafio que está posto. E uma outra questão que aparece é que os clássicos, que eu acho que continua a ser necessário sua leitura, mas uma leitura absolutamente clássica, à luz do que vem sendo questionado nesses clássicos. O que implica, também, reler alguns autores canônicos numa chave crítica. Eu colocaria como exemplo na sociologia, há mais ou menos 36 anos foi lançado um livro, organizado pela Unesco, chamado *Sociological Theory: race and colonialism* (1980). Esse livro nunca foi traduzido para o português. E esse livro é um livro extremamente importante, é um conjunto de autores que estão fazendo a crítica aos clássicos da sociologia, lá nos anos 1980. Ou seja, não estou falando de coisas tão novas. Estamos falando de coisas que aconteceram há quarenta, cinquenta anos. (Entrevista de Valter Roberto Silvério concedida a Tatiane Cosentino Rodrigues, publicada em 10 de junho de 2016)

Tal texto de Hall é, portanto, uma daquelas raras produções que estabelecem para si a condição de contemporânea, não necessariamente pela sua posição cronológica no tempo (o texto dista de nós já quase quarenta anos), mas, como afirmaria o filósofo Giorgio Agamben em *O que é contemporâneo e outros ensaios* (2009), pela relação intempestiva que estabelece com o tempo e com sua própria época; *Race, articulation and societies structured in dominance* é verdadeiramente contemporâneo<sup>302</sup> na medida em que não coincide totalmente com o seu tempo, “nem está adequado as suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual. Mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender seu tempo” (AGAMBEN, 2009, p. 59). De modo semelhante ao tópico anterior, tornar-se-á necessário recorrer aqui uma vez mais a um comentário analítico (não tão curto quanto gostaria) em torno da relação entre teoria social e projeções da *cultura política e da política cultural negra* (nacional e transnacional) ao longo do século XX. Por si, o texto de Hall (1980) já é este comentário, e será, portanto, preciso recuperar seus pontos nodais, de modo que solicito, leitor, um pouco de paciência. Sem

---

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000 [1938]; FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010 [1961].

<sup>302</sup> “A contemporaneidade, portanto, é singular com o seu próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, toma distâncias, mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem plenamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter o olhar fixo sobre ela” (AGAMBEN, 2009, p. 59).

cumprir tal tarefa, o rigor metodológico de meu argumento será comprometido e o avanço da reflexão também.

Ao lidar com a questão da “raça” diretamente e/ou analisar essas formações sociais em que “raça” é uma característica saliente, o texto de Hall (1980, p. 305) preocupar-se-ia em interpelar as duas, naquele momento, dominantes tendências na abordagem desse campo de estudos, a “econômica” e a “sociológica”. A seleção dessas abordagens, frisa o autor<sup>303</sup>, não é totalmente arbitrária; de muitas maneiras elas têm sido compreendidas como teoricamente opostas, espelhos invertidos uma da outra, cada qual suplementando sua contraparte e salientando aquilo que é negligenciado (*neglected element*). “Ao fazerem isso, cada uma pontua a real fraqueza da conceitualização e indica, sintomaticamente, importantes pontos de partida para formulações mais adequadas. Cada uma, no entanto, é, eu sugiro, inadequada para operar dentro dos termos de sua atual teorização”<sup>304</sup>. Isto significaria uma ruptura, parcial, senão total, com cada uma dessas dominantes tendências e possivelmente uma reestruturação desse campo teórico<sup>305</sup>.

Em posteriores trabalhos, momento já de desdobramento das reflexões apresentadas neste texto de 1980, Hall (1993) mudaria as metáforas que utiliza para pensar as transformações, sejam sociais, econômicas, culturais ou teóricas. A ideia de “ruptura” daria lugar à metáfora política do deslocamento, principalmente aquelas, segundo Hall, capazes de deslocar relações de poder<sup>306</sup>. Com isso gostaríamos de salientar que esse é um texto de transição (RESTREPO, 2014); é inegável, porém, o ponto de virada que *Race, articulation and societies structured in dominance* representou para o campo de estudos sobre a questão racial e também para o pensamento do autor. Ao evocar, portanto, particularmente esse texto do pensador caribenho, nos parece que o objetivo de Silvério é tornar inteligível quais são os pontos nodais de discussão teórico-metodológica sugeridos pelo autor, que competem ao debate sobre a questão racial no Brasil.

---

<sup>303</sup> HALL, 1980, p. 305; trad. minha.

<sup>304</sup> HALL, 1980, p. 305; trad. minha.

<sup>305</sup> HALL, 1980, p. 305.

<sup>306</sup> *What I have tried to do in this paper is to document the emergence of a new theoretical paradigm, which takes its fundamental orientation from the problematic of Marx's, but which seeks, by various theoretical means, to overcome certain of the limitations – economism, reductionism, 'a priorism', a lack of historical specificity – which have beset certain traditional appropriations of Marxism, which still disfigure the contributions to this field by otherwise distinguished writers, and which have left Marxism vulnerable and exposed to effective criticism by many different variants of economic monism and sociological pluralism. This is a survey of an emergent field, not a comprehensive critical account. It must in no sense be assumed that the solutions attempted have been fully demonstrated, or that they are as yet adequately developed or 'without serious weaknesses and lacunae' (HALL, 1980, p. 336).*

Dentro de cada tendência, aglutinam-se uma variedade de ênfases e preocupações específicas. Na primeira vertente, a “econômica”, encontraríamos estudos dedicados a investigar as estruturas econômicas dentro de formações sociais específicas e/ou outros mais preocupados em lidar com as relações econômicas internas e externas (desenvolvido/subdesenvolvido, imperialista/colonizado, metrópole/satélite). Em suma, tomam-se as relações e estruturas econômicas como tendo efeitos determinantes sobre os elementos constituintes de uma formação social. “Especificamente, aquelas divisões que assumem um caráter distintivamente racial ou étnico que pode ser atribuído ou explicado principalmente com referência à estrutura e aos processos econômicos”<sup>307</sup>. A segunda, assim chamada sociológica (ao longo do texto Hall recorrentemente refere-se a essa tendência como *pluralista*), também somaria sob sua rubrica um conjunto amplo de referências e estudos que concentram-se sobre as relações sociais entre diferentes grupos raciais ou étnicos, mais especificamente, afirmaria o autor, com diferenças culturais (etnicidade) das quais a raça é um caso extremo. “A ênfase principal nesta segunda tendência está na raça ou na etnia como características especificamente sociais ou culturais das formações sociais em discussão”<sup>308</sup>.

Se, entre a primeira tendência que em tudo assume “raça” apenas como mais um dentre os mecanismos pelos quais a estratificação de classe se realiza, em que a natureza da relação diante do capital é a mesma para trabalhadores negros e brancos e que as divisões raciais são, portanto, fracionamentos do trabalho de classe comum a qualquer sociedade capitalista, encontramos fortes ressonâncias com nossa tradição sociológica. Na segunda tendência, nos deparamos com algumas afinidades eletivas, não menos importantes, que atravessam nossa discussão, pois, na medida em que se considera a raça, em vez das classe econômicas, como clivagem estruturante da sociedade e de seus conflitos, também se naturalizam as diferenças. Conectados, ambos os problemas teórico-metodológicos salientados por Hall (1980, p. 309) permeiam, como vimos, a constituição da Sociologia das Relações Raciais no Brasil, e, guardadas as devidas proporções, por essas razões/conexões transnacionais, são também nossos. Grosso modo, é também significativo frisar que a crítica elaborada pelo autor não nos é inédita, pois encontramos trabalhos no contexto nacional que apontam para tais problemas, inclusive no momento em qual Hall está redigindo seu texto; entretanto, se os argumentos mobilizados pelo autor não são de todo novos, o equacionamento da problemática, a saída, certamente o é.

---

<sup>307</sup> HALL, 1980, p. 306; trad. minha.

<sup>308</sup> A principal marca dessa segunda tendência está em tratar raça e etnicidade especificamente como características sociais ou culturais das formações sociais sob discussão (HALL, 1980, p. 306; trad. minha).

O autor, a fim de romper com ambas as limitações analíticas acima enunciada, 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). O trabalho de Rex, extensivamente realizado na África do Sul, representou, de acordo com Hall, um mais complexo trato da relação entre raça e classe ao concentrar sua abordagem sobre o significativo fato da *diferença* (grifo do autor) histórica. Diferente da narrativa clássica acerca do desenvolvimento do capitalismo, na África do Sul o capitalismo não se instalou por meio da expansão do mercado baseada no *trabalho livre* (grifo do autor), 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<sup>309</sup>. Relevante para Hall<sup>310</sup> é que, ao tomar como preocupação de sua análise tal forma atípica da instituição do trabalho, Rex 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* (grifo do autor) a estrutura racial/colonial<sup>311</sup>. 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, alegaria 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 ilegítimamente, para casos não europeus”<sup>312</sup>. O argumento de Rex não é de todo satisfatório<sup>313</sup>, entretanto, de acordo com Hall (1980, p. 315-316), o trabalho de Rex seria um ganho indubitável em relação às perspectivas marxistas simplistas (*simple Marxism*) e o seu reducionismo. Assim, reconhecendo o mérito do trabalho de Rex e o tomando como ponto de partida, Hall (1980, p. 316) empreenderia seu esforço analítico (aqui entramos no segundo de três passos) para requalificar e oferecer uma teorização mais

---

<sup>309</sup> Essa radical diferença histórica, alega Rex (1973, p. 262), inauguraria um tipo histórico de capitalismo muito diferente daquele presente na formulação geral oferecida por Karl Marx. Tal constituição histórica do capitalismo organizada segundo o trabalho não livre seria típica de formações coloniais, contexto onde a dinâmica social não seria apenas engendrada pela luta entre as classes sociais.

<sup>310</sup> HALL, 1980, p. 310.

<sup>311</sup> “Além disso, no entanto, existem outras relações que não são atribuíveis dentro das “relações sociais de produção”. Isso inclui distinções no nível de cultura e valores - mantidos, por exemplo, por estruturas institucionais como o sistema de educação Bantu e formas de poder político - estabelecidas através da separação do poder político e econômico, como também o controle do poder político por os brancos” (HALL, 1980, p. 312; trad. minha).

<sup>312</sup> HALL, 1980, p. 314; trad. minha.

<sup>313</sup> Diversas críticas foram endereçadas ao trabalho do sociólogo sul-africano. Para, por exemplo, o sociólogo também sul-africano Harold Wolpe, a distinção entre trabalho livre/não livre não seria o suficiente para qualificar teoricamente de modo diferente a relação entre brancos e negros com os meios de produção, nem muito menos com as relações de produção (WOLPE, 1975; 1976; 1978).

adequada acerca da correlação entre raça/racismo/colonialismo e modo de produção a fim de estabelecer as bases para um argumento mais amplo. Em particular, Hall<sup>314</sup> leva mais adiante a crítica ao eurocentrismo normativo da perspectiva marxista, rejeitando a forte pressuposição, às vezes apontada quase como uma inevitável tendência, à gradual assimilação dos sistemas sociais (Estados Nacionais) coloniais a formas mais racionais de trabalho livre e sociabilidade como supostamente mais historicamente adequadas ao desenvolvimento do modo capitalista de produção.

Tal crítica emergiria em meio às produções próprias do campo marxista; entre pontos de partidas diversos e complexos, o autor opta por começar esses aspectos da reflexão a partir dos comentários do sociólogo e economista André Gunder Frank (1969) acerca da *teoria da dependência*<sup>315</sup> e das formulações por ela engendradas a respeito do subdesenvolvimento latino-americano. Frank (1969) compartilharia com a teoria da dependência a necessidade de tratar países desenvolvidos e subdesenvolvidos por meio de uma única estrutura que os correlacionasse intrinsecamente<sup>316</sup>. Subsidiado pelo trabalho do sociólogo argentino Ernesto Laclau (1977) — possivelmente uma das críticas mais severas ao trabalho de Frank —, Hall chama a atenção para a problemática afirmação realizada por Frank, de que a América Latina “capitalista desde o início — um processo único, que deve ser idêntico em todos os seus aspectos do século XVI ao século XX”<sup>317</sup>. Ao concentrar sua análise no modo de produção, Laclau alegaria que Frank perde de vista o principal critério teórico responsável por defini-lo: as relações de produção. O resultado desse equívoco o teria levado a supor que, onde quer que houvesse acumulação de capital, haveria também uma acelerada e teleológica transformação

---

<sup>314</sup> HALL, 1980, p. 317.

<sup>315</sup> A escola da teoria da dependência, como ficou conhecido o conjunto de estudos agrupados em torno da *United Economic Commission for Latin-America* (ECLA), estabelecida de 1948, adotava uma rigorosa estrutura de análise, insistindo que o desenvolvimento e o subdesenvolvimento deveriam ser tratados dentro de um único quadro, de um único sistema econômico. Os países subdesenvolvidos, nessa ordem de ideias, seriam setores dependentes de um sistema econômico mundial. “Esse ponto de partida dentro de uma estrutura econômica global tinha muito em comum, de maneira ‘amplamente’ marxista, com aqueles escritores que tentaram lidar com aspectos modernos do desenvolvimento capitalista em escala mundial em termos de uma ‘teoria do imperialismo’” (HALL, 1980, p. 317), cuja superação dessa posição se daria mediante estratégias técnico-econômicas, em vez daquelas de tipo político.

<sup>316</sup> O teórico alemão argumentaria que a América Latina já teria sido totalmente incorporada no fluxo das relações capitalistas desde o período de sua conquista pelos poderes europeus, no século XVI, e que, portanto, seu subdesenvolvimento, sua dependência, não era um fenômeno recente, mas, sim, o ponto de chegada da colonização da economia sul-americana dentro de um quadro imperialista. O ponto fundamental, segundo a análise de Frank (1969), residiria sobre a ideia de que a penetração e subdivisão das relações capitalistas que produziram a correlação estrutural entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos deveriam ser analisadas a partir da ideia de um único contínuo — *metrópole-satélite polarização* — “um e o mesmo processo histórico de expansão e desenvolvimento do capitalismo, que continua a gerar desenvolvimento econômico e subdesenvolvimento estrutural” (FRANK, 1969, p. 9; trad. minha).

<sup>317</sup> HALL, 1980, p. 319; trad. minha.

social com destino às relações modernas capitalistas de trabalho de sociabilidade<sup>318</sup>. “No entanto, como mostra Laclau, para Marx, a acumulação de capital comercial é perfeitamente compatível com os mais variados modos de produção e não pressupõe de forma alguma a existência de um modo de produção capitalista”<sup>319</sup>.

O que é extremamente significativo para Hall é que há, em última análise, a *articulação* (grifo nosso) de dois modos de produção. Ao se lidar com *formações sociais* (aqui não mais tomadas como mero substantivo, mas como um conceito que faz referência à diferença e particularidade histórico-sociológica de sociedades de origem colonial) que se organizaram em torno de relações escravocratas, “o objeto de investigação deve ser tratado como uma *estrutura articulada complexa* que é, ela própria, estruturada em posição dominante”<sup>320</sup>. Para Hall isto é uma posição verdadeiramente revolucionária, na medida em que “em oposição à tese da inevitável transformação de modos pré-capitalistas e sua dissolução por relações capitalistas está o emergente problema teórico de uma *articulação* entre diferentes modos de produção, estruturados em alguma relação de dominância”<sup>321</sup>.

A, então, nomeada *teoria da articulação* teria claras consequências para (e, ao mesmo tempo, legitimando) outras dimensões que compõem a estruturação social, particularmente políticas e ideológicas. O termo “articulação”, afirma o sociólogo, sustenta um potencial criativo que permite (re)pensar as unidades complexas e as diferenças dessas formações sociais sem reduzi-las a um materialismo vulgar, nem a uma forma de pluralismo sociológico. Nesse sentido, o termo articulação, não se refere apenas à estrutura econômica, mas, também, à própria formação social, que pode ser analisada como uma estrutura hierárquica articulada. No nível econômico, isso pode envolver a articulação de uma formação social em torno de mais de um modo de produção. Algumas das características políticas e ideológicas de tais sociedades podem ser explicadas com referência a essa combinação particular. Mas também é possível conceituar os diferentes níveis de uma formação social como uma hierarquia articulada (HALL, 1980, p. 329; trad. minha). Há uma requalificada teorização (cada vez mais complexa) acerca da maneira como grupos étnicos e raciais diferentes são inseridos nas relações econômicas que, articuladas de forma complexa, não mais necessitam ser inevitavelmente posicionadas a partir de um ponto normativo (a posição ou a função de que ocupa nas relações de produção). “Essa problemática emergente constitui talvez o novo

---

<sup>318</sup> HALL, 1980, p. 319.

<sup>319</sup> HALL, 1980, p. 319; trad. minha.

<sup>320</sup> HALL, 1980, p. 320; trad. minha.

<sup>321</sup> HALL, 1980, p. 320-321; trad. minha.

desenvolvimento teórico mais criativo no campo, afetando a análise de formações sociais estruturadas racialmente”<sup>322</sup>.

Se o nível do econômico, agora redimensionado, não é mais, em si, suficiente para explicar a emergência e a operação do racismo, isto significa dizer que a teoria da articulação sugere novos e pertinentes problemas teóricos para uma análise. Ao caminho, entramos no terceiro e último passo elaborado por Hall na construção do seu argumento, que começa nesse texto de 1980, mas que, é licito dizer, permeia e ganharia cada vez mais centralidade no conjunto de suas produções posteriores, a saber, a *representação* (grifo nosso). Pelo bem do rigor ao texto e seu contexto, é necessário dizer que o modo a partir do qual Hall *trabalha com* (grifo nosso) a categoria “cultura”, nesse momento em particular, está sublinhado em meio à discussão sobre ideologia e hegemonia, a cultura como aparato de poder e regulação. Se seguirmos a periodização de Restrepo (2014) acerca da obra do autor, esta é uma longa passada (possivelmente a mais complexa) que engloba tanto a inflexão gramsciana e althusseriana<sup>323</sup> quanto a aproximação de Hall com o pós-estruturalismo a partir dos trabalhos de Foucault, Derrida e a *différance*<sup>324</sup>.

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 que, em certas conjunturas específicas, sob uma específica aliança de classe, passa a organizar não só a vida social no nível econômico, mas também o político e o ideológico. 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 operaria também como uma esfera específica da (re)produção do social. Ela (a ideologia) seria um nível distinto, um mecanismo relativamente autônomo. Ambos (Gramsci e Althusser) sustentariam que a ideologia “não é uma forma simples de falsa consciência [...]”. Todas as sociedades exigem ideologias específicas, que fornecem os sistemas de significado, conceitos, categorias e representações que dão sentido ao mundo e através dos quais os homens passam a ‘viver’”<sup>325</sup>.

Com respeito, especificamente, à sociedade racialmente estruturadas em dominância, isto significa oferecer uma teorização mais adequada do racismo que seja capaz de lidar a um

---

<sup>322</sup> HALL, 1980, p. 322; trad. minha.

<sup>323</sup> Ver: HALL, S. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*, 1985, v. 2, n. 2, p. 91-114; HALL, S. Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry*, 1986, p. 5-27.

<sup>324</sup> Esta reflexão foi amplamente abordada no capítulo “O modelo descentrado de diáspora africana”.

<sup>325</sup> HALL, 1980, p. 334; grifo meu.

só tempo com as características econômicas quanto com as supraestruturais de tais sociedades. O resultado é um historicamente concreto e sociologicamente específico relato dos aspectos raciais relativos dessas sociedades, sem, no entanto, negar os elementos de uma teorização geral do fenômeno. Hall leva a reflexão mais adiante ao afirmar que racismo, tão ativo no nível — “o núcleo econômico” — onde Gramsci insiste que a hegemonia deve primeiro ser garantida, terá ou contrairá relações elaboradas em outras instâncias — nos níveis político, cultural e ideológico<sup>326</sup> A questão, portanto, é qual o novo *status* e trabalho que a categoria “raça” pode desempenhar sob esses requalificados termos? A resposta do autor é provocativa: a categoria “raça”, apesar de sua relativa autonomia, sozinha não explicaria o seu próprio processo de (re)produção; no entanto, a relação que os trabalhadores negros estabelecem com o capital (*levando a teoria da articulação a sério*) “não é apenas colorida pela raça, eles trabalham através da raça”<sup>327</sup>.

Se cada nível da formação social — econômico, político, ideológico — requer seu próprio meio independente de *representação* (grifo nosso), a raça é a maneira por meio da qual esses sujeitos e grupos negros (trabalhadores livres ou não) são inscritos e constituídos de modo complexo em cada um desses níveis. Isso, segundo o autor, 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 a classe.

Esse deslocamento é também um descentramento de fundamental importância para a nossa reflexão, pois, na medida em que a teoria da articulação reposiciona e requalifica, de um lado, o lugar que a categoria “raça” ocupa em relação às prerrogativas teóricas sociológicas que organizam os estudos sobre a questão racial, ela, de outro, é mais um entre outros adereços que contribuem para desnaturalizar a presumível/substantivamente dada relação entre brancos e negros. Essa desnaturalização exige que voltemos a nossa atenção para as condições de emergência dessas categorias (negro/branco). Isto significa dizer que ambos os deslocamentos, conectados, afetam nos fundamentos da categoria *raça como construção social*, descentram-na, incidindo na gramática (na dimensão epistemológica) dessa tradição; as relações coloniais, ou, melhor dizendo, *pós-coloniais* não mais podem ser pensadas, tratadas e analisadas como um arcaísmo do passado ante um inexorável processo de modernização. Esse descentramento, entretanto, não para aqui; é levado mais adiante. “A questão não é se os homens em geral fazem distinções perceptivas entre grupos com

---

<sup>326</sup> HALL, 1980, p. 338.

<sup>327</sup> HALL, 1980, p. 340



características raciais ou étnicas diferentes, mas quais são as condições específicas que tornam essa forma de distinção socialmente pertinente, historicamente ativa”<sup>328</sup>. A análise, com efeito, necessitaria ser suplementada pela investigação das específicas formas que as representações raciais foram construídas e desempenharam seu trabalho por meio dos diferentes níveis (político, ideológico, econômico) e sob diferentes condições históricas.

Muitos dos trabalhos posteriores elaborados por Hall (1992, 2017 [1994], 1997) se preocupariam em investigar a história da diferença, as condições de emergência e as representações que foram designadas a partir 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 marcada pela, como sugere Restrepo (2014, p. 42), complementariedade entre marcos teóricos. Embora não seja uma prerrogativa restrita ao trabalho de Hall, sendo, pelo contrário, comum, pode-se dizer, ao pensamento pós-colonial<sup>329</sup>, a cultura passou a ser tomada como ambos: um aparato de poder e regulação e (atravessada pela *différance*) como o principal locus de agência do colonizado (o outro, o negro), um lugar incerto de significação.

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 na correlação crítica, de um lado, aos modos pelos quais o Ocidente prestar-se-ia a representar, classificar, nomear e posicionar o negro (o outro) dentro de suas narrativas, segundo as suas projeções colonialistas escamoteadas por meio de signos de universalidade e modernidade. 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

---

<sup>328</sup> HALL, 1980, p. 338.

<sup>329</sup> Em meio à ampla 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, o pensamento pós-colonial tem argumentado que as *representações* normativas impostas pelo Ocidente podem ser deslocadas. Nesse sentido, o que nos é importante nessa etapa da pesquisa, uma vez que já abordamos sistematicamente esses pressupostos no capítulo anterior, é a *desconstrução*, a princípio da polaridade ocidente e *the rest*, mas que se estabeleceu como ambos, e que é tanto uma *metodologia* entre os trabalhos orientados pela perspectiva pós-colonial quanto um dos seus mais importantes e declarados projetos políticos. O *método desconstrutivista*, assim, não circunscreve só a distinção explícita entre *West/rest*. As soluções teóricas elaboradas pelos textos pós-coloniais já não mais, por exemplo, contentam-se com as estratégias de oposições 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.

modernização e as tradições de pensamento acerca da constituição do sujeito/indivíduo moderno). De outro lado, Hall (2017 [1994], 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, como vimos, à identidade negra. A partir dessa posição teórico-política Hall oferece, salvo melhor juízo, 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 – Meu ); 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, 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 [2014], p. 45)

O conceito de *racialização* — ou, como posteriormente Hall veio caracterizá-lo, de *regimes racializados de representação* — é aquele que analiticamente realiza 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. A racialização é, resta-nos repetir novamente, uma categoria de ordem epistemológica, com uma forte disposição desconstrutivista. Nesses termos, a *racialização* aprofunda ainda mais o movimento de descentramento e rasura da categoria *raça como construção social* ao relatar, com rigor, os profundos problemas associados a um dado modelo de identidade negra ao qual somos, implicitamente, convidados a aderir, tornando claro o problemático marco teórico-normativo que estamos gramaticalmente repetindo.

### **Historicismo ontológico e as ciladas do universalismo: pela *diferença***

É por meio do estabelecimento da relação teórico-metodológica entre (*vis-à-vis*) *articulação* e *racialização*, denunciadora do Negro como invenção e como ausência, condição de objeto de conhecimento e artefato cultural, fruto dessa estrutura epistemológica

transnacional, a qual tem sido eficiente em inscrever a experiência desses grupos a partir das narrativas mestras da modernidade/colonialidade, que o Neab-UFSCar, em especial nas atividades de ensino e publicações protagonizadas pela coordenação de Silvério, passa a reivindicar a *diáspora africana* para além da igualdade/desigualdade racial e da Nação como um novo horizonte possível para se pensar a natureza da presença dos povos de origem africana no Brasil contemporâneo. Não se trata de negar ou, muito menos, de desautorizar a luta por igualdade racial, pelo contrário, essa certamente continuará sendo uma tarefa inexorável, mas de vislumbrar, não mais restringindo-se ao horizonte cognitivo, teleológico, das cosmologias ocidentais, uma outra imaginação estético-política, que não pode existir sem especulações teóricas sobre o significado da liberação: “[...] seria fácil provar ou forçar a admissão de que o negro é *igual ao branco*. Mas nosso objetivo é outro. O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (FANON, 2008 [1952], p. 44; grifo nosso).

Esse, não há como delimitar de outra forma, esforço pela *reconhecimento do mundo*, ganha forma material entre projetos de ensino e publicações que o sociólogo encamparia, individual e coletivamente, após a sua titulação de Doutor em Ciências Sociais. A fim de perseguir tal projeto, seriam duas as principais problemáticas que ocupariam boa parte das suas produções; a bem da verdade tais questões ganhariam a ampla atenção do discurso intelectual e popular nos anos 2000. A primeira seria o debate em torno das ações afirmativas; a segunda, as discussões entre o(s) multiculturalismo(s) e a luta por reconhecimento. Quero argumentar que ante essas coextensivas e delicadas problemáticas teórico-políticas o pesquisador prestar-se-ia a respondê-las a partir de um *lugar específico*, a partir da *reivindicação da diferença*, aqui não mais resumida a um substantivo, mas a uma posição que é tanto, por falta de um termo melhor, ontológica quanto teórico-metodológica. Assim, a compreensão da natureza, do significado e da radicalidade (política e também etimológica, no sentido da raiz de seus fundamentos) dessa posição está intimamente associada aos parâmetros em meio aos quais esses debates foram travados. Dada a coextensividade das problemáticas, começemos pelo primeira, as ações afirmativas, mais pela lógica do argumento que desenvolveremos do que por qualquer posição cronológica.

Possivelmente, umas das primeiras atividades de maior envergadura das quais Silvério participou da organização, coordenação e, posterior, publicação, junto à Profa. Lucia Maia de Assunção Barbosa (coordenadora do Neab-UFSCar) e à Profa. Petronilha, foi o *II Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros* (II COPENE), realizado entre os dias 25 e 29 de Agosto de 2002, na UFSCar. Precedido historicamente pelo *I Encontro de Docentes, Pesquisadores*

de Pós-Graduação Negros das Universidades Paulistas<sup>330</sup>, realizada na Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC/UNESP - Câmpus de Marília), no ano de 1989, e pelo *I Congresso de Pesquisadores Negros*, que viria a ser realizado no Recife, entre os dias 22 e 25 de novembro dos anos 2000, onze anos após o primeiro encontro, o II COPENE seria aquele que estabeleceria, por unanimidade em assembleia, a criação da Associação de Pesquisador(@)s Negr(@)s (ABPN). O II COPENE, que teve como moto principal *De Preto a Afrodescendente: a pesquisa sobre relações étnico/raciais no Brasil contemporâneo*, com o objetivo geral de matizar os diferentes temas de estudos que passavam a compor o novo horizonte de pesquisas, agenda e pauta sobre a questão racial no Brasil após, evidentemente, a redemocratização, mas, sobretudo, a *Conferência de Durban* (SILVÉRIO; SILVA; BARBOSA, 2010 [2003]).

Segundo os autores, esta agenda, provocada pelo movimento negro diante do estado liberal e democrático, reivindicava a utilização crescente “de mecanismos jurídico-políticos tanto para criminalizarem a discriminação e o racismo enquanto coletividade quanto para exigirem políticas públicas compensatórias causadas pelos danos espirituais e materiais causados pelo racismo e pela discriminação”<sup>331</sup>. O evento, que contou com uma publicação (sobre a qual estamos balizando esses comentários) no ano de 2003, de nome homônimo *De Preto a Afrodescendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil*<sup>332</sup>, indicava, sobretudo, dada a locução adjetiva de seu título, que muita dessa renovada agenda estava associada à entrada, cada vez maior, de estudantes negros na universidade, os quais passavam a questionar a *autoridade (poder) da nomeação, classificação e hierarquização heteroatribuída*<sup>333</sup>. Ao negarem a sua negação, subscrita historicamente sob o significante “preto”, “e autonegarem como negro, afro-brasileiro ou, mais recentemente, afrodescendente, têm, os negros, buscado, por meio de seus intelectuais dentro e fora das Universidades, rever, recriar, ressignificar sua *participação* na história passada e presente do Brasil”<sup>334</sup>.

---

<sup>330</sup> “O encontro teve como temática central ‘A Produção do Saber e suas Especificidades’ [...]. Naquele momento, os objetivos eram proporcionar um maior contato entre os docentes, pesquisadores de pós-graduação negros de diversas universidades paulistas, garantir a integração da problemática racial na redemocratização do espelho universitário e possibilitar o intercâmbio e a inclusão de temas que resgatassem nossas origens africanas como a atuação dos negros enquanto agentes sociais” (SILVÉRIO; SILVA; BARBOSA, 2010 [2003]).

<sup>331</sup> SILVÉRIO; SILVA; BARBOSA, 2010 [2003], p. 11.

<sup>332</sup> Dentre os pesquisadores cujos textos compõem essa coletânea estão, para citar alguns intelectuais, além dos organizadores, nomes como: Luiz Alberto de Oliveira Gonçalves, Wilson Roberto de Mattos, Elizabeth Viana e Flavio Gomes, Henrique Cunha Junior e Marizilda dos Santos Menezes, Nilma Lino Gomes e Andreas Hofbauer.

<sup>333</sup> SILVÉRIO; SILVA; BARBOSA, 2010 [2003], p. 11; grifo nosso.

<sup>334</sup> SILVÉRIO; SILVA; BARBOSA, 2010 [2003], p. 11; grifos dos autores.

Nesta coletânea, a Professora Petronilha publicaria o texto *Aprender a conduzir a própria vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e Africanos*, e Silvério, o artigo *Ações Afirmativas: a percepção da “Casa Grande” e da “Senzala”*; ambos os textos, embora estejamos concentrados no segundo pesquisador, são exemplos, retomando a constituição transnacional das trajetórias intelectuais e de pensamento, das implicações desse trânsito. Retornaremos às formulações da educadora nesse texto em especial; no caso de Silvério, o artigo sumariza os argumentos, exercício que faria em diferentes ocasiões, da querela que tomaria conta do debate, tanto dentro quanto fora da universidade, em torno das políticas de *ações afirmativas*, em particular aquela que ainda hoje, por razões diferentes<sup>335</sup>, geraria mais polêmica, as *cotas raciais* para negros em universidades públicas (SILVÉRIO, 2002, 2003, 2003b, 2009, 2010b, 2011, 2012).

O acirrado debate polarizava-se nos seguintes termos gerais. De um lado, o associativismo negro organizado e uma parte significativa dos intelectuais negros, os quais compreendiam a instituição das ações afirmativas como um elemento necessário, pré-requisito da luta contra a discriminação e para, se não a superação, a mitigação das desigualdades raciais, ação que também contribuiria para a elaboração de uma identidade positiva. Por outro lado, houve aqueles que compreendiam tal política pública como uma ameaça ao modo como histórica e tradicionalmente, *no Brasil*, as diferenças humanas eram/são tratadas. A explicação para essa querela não é outra se não a discordância de ordem ideológica acerca do que é ou deveria ser a sociedade nacional e, acima de tudo, o resultado da tensão entre abordagens (duas tradições de pensamento) distintas, nem sempre explicitadas, em torno de conceitos-chave para a discussão: *raça, cultura, desigualdade e identidade*. Assim, de modo semelhante a uma anterior ressalva que fiz, antes de adentrarmos nesse debate, que podemos já dizer clássico, vale sublinhar, sob as linhas que se seguem não há nada de novo que os estudiosos e pesquisadores preocupados em discutir as ações afirmativa já não conheçam, mas, sim, um lugar diferente de onde se olha.

A primeira tradição de pensamento, a sociológica, quer dizer, a sociologia das relações raciais, já a exploramos nos termos acima formulados. Sugere-se, em resumo, grupos raciais bem delimitados, que, veiculados a análises de assimetrias socioeconômicas, dada a sua posição e função nas relações de produção, na competição por recursos, fariam emergir as “relações raciais” (BICUDO, 1959 [1955]; BASTIDE; FERNANDES, 1959 [1955]; CARDOSO, 1960; COX, 1970; IANNI, 1988). Sob esses termos, destacar-se-ia o trabalho de

---

<sup>335</sup> Ver também: A caça aos “falsos cotistas”: austeridade, identidade e concorrência (<https://passapalavra.info/2017/08/114875/>). Acesso em: 2 jul. 2020).

Antônio Sergio Guimarães, um dos mais proeminentes defensores das *ações afirmativas*, das *cotas raciais* em particular. Alegaria o sociólogo, em diferentes episódios (1995, 1999, 1996, 2002, 2010[2003a], 2003b), que a elaboração de um discurso, a mobilização de uma solidariedade ética e moral organizada em tono da raça, compreendida como uma existência nominal, efetiva apenas no mundo social (2002, 2003c), salvaguardaria, simultaneamente, tanto a construção de um senso de pertencimento positivo e de autoestima, quanto, academicamente, funcionaria como plataforma de sustentação de políticas compensatórias. Nessa ordem de ideias, outro aspecto que o sociólogo articularia na sua reflexão em defesa de políticas públicas de ação afirmativa está atrelado ao entendimento de que toda “afirmação étnica” está intimamente associada a “uma definição forçosamente essencialista” (GUIMARÃES, 1995, p. 44; 1999, p. 59). Necessita-se, em outras palavras, de mobilizar/estabelecer uma identidade negra substantiva a fim de sustentar uma política de cotas.

A segunda tradição de pensamento, concerne à matriz antropológica, ao cânone de antropologia afro-brasileira. Muito desse debate já nos é familiar<sup>336</sup>. A bem da verdade, uma parte considerável de nossas energias foi mobilizada a fim de investigar sob quais condições emerge a ciência da cultura e qual a natureza do vocabulário autorizados por ela para identificar e representar a *alteridade* subscrita pelas categorias, não redutíveis uma a outra, negro e/ou africano e seus descendentes (SCOTT, 2017 [1991]). Há, ou pelo menos, havia — na medida em que essa narrativa hegemônica tem sido sistematicamente questionada, as contendas em torno de Du Bois (Baker, 1998, 2010) e Joseph-Anténor Firmin, ou apenas Anténor Firmin, indicam uma profunda tensão, uma não linearidade — um amplo consenso de que a antropologia moderna (culturalismo, funcionalismo, estruturalismo) tomou forma sob os auspícios do judeu, de origem alemã, radicado no Estados Unidos, Franz Boas. Entre as linhas do cânone, portanto, coube a Boas rejeitar os determinismos evolucionistas e raciais, bem como o seu valor explicativo, tomados muitas vezes como totais, no trato das diferenças humanas. Apoiado em amplos trabalhos empíricos<sup>337</sup>, a escola antropológica *Culturalista*

---

<sup>336</sup> Ver os seguinte capítulos e tópicos: “Os anos 60’s e 70’s: o conceito de Diáspora Africana”; “O modelo descentrado de diáspora”; “Transnacionalização: a (re)modelação da relação com o significante África”.

<sup>337</sup> “Boas mostra não apenas a fragilidade das premissas dos métodos antropométricos, mas, também, a invalidade das tentativas de hierarquizar “raças humanas”. No entanto, Boas não abdica do uso do conceito “raça” que, para ele, dizia respeito exclusivamente ao âmbito da herança biológica. Ao mostrar que o mundo da biologia (isto é: a raça) não tem praticamente nenhuma influência sobre o desenvolvimento das culturas, Boas constrói (“conquista”) um “espaço próprio” para se pensar o “mundo da simbolização”. Podemos dizer que desta forma Boas, recorrendo a algumas ideias de filósofos alemães, como J. G. Herder (p. ex., cultura, entendida como a expressão do “espírito de um povo”), funda uma referência conceitual importantíssima para as teorias clássicas da Antropologia moderna (HOFBAUER, 2006, p. 27).

*Norte Americana*, como ficaram conhecidas as concepções boasianas, promoveria, nos anos 1930, o seguinte movimento central em antropologia: a desconexão entre raça e cultura, dissociando a suposta estreita relação entre essas duas dimensões. Separa-se o que pertence ao biológico da esfera da *cultura*. Foi a *desnaturalização* dessa relação o fundamento que garantiu os veementes ataques à suposta cientificidade de raça.

Especialmente a partir da década dos anos 1950, após a inflexão do holocausto judeu durante o Terceiro Reich, Boas e suas ideias foram mobilizados com o propósito de lutar contra o ódio racial. Ruth Benedict, Margaret Mead, o controverso Melville Herskovits e, recentemente, cujos trabalhos arqueológicos têm escavado a sua importância, Zora Neale Hurston, além de intelectuais como o antropólogo britânico Ashley Montagu, o francês Claude Levi-Strauss e instituições supranacionais como a UNESCO e o seu *Statement on race* (1950), todos passaram não só a rejeitar o conceito de “raça”, devido ao seu risco comprovado de encadear o assassinio, o conflito, a guerra e por fim o extermínio, como esforçaram-se por investir na(s) *cultura(s)* como conceito mais adequado a pensar as diferenças entre os grupos humanos, inventando-se um não menos poderoso *paradigma*. O conceito de “cultura(s)” foi mobilizado, como vimos anteriormente, de modo a estabelecer sistemas coesos, herméticos, sugerindo homogeneidade e estabilidade, garantido a sua condição histórica e relativa. As três tradições clássicas da antropologia moderna, nesse sentido, sinalizam para, intencionalmente ou não, um isomorfismo objetivista entre as fronteiras do grupo (a fronteiras étnicas) e as fronteiras culturais (aquelas que delimitariam o mundo dos valores e dos símbolos). Como sugere Hofbauer (2006, p. 31; grifos nossos), “não é de estranhar, portanto, que questões como ‘*dinâmica das relações sociais*’, ‘*conflito*’ e ‘*poder*’ não façam parte das monografias clássicas em Antropologia”.

Críticas próprias à antropologia<sup>338</sup>, em especial a senda aberta pelo pioneiro estudo de Fredrik Barth, *Os grupos étnicos e suas fronteiras* (2015 [1969]), denunciariam os problemas oriundos dessa acepção do conceito de “cultura(s)”. Entretanto, ainda assim, esse modelo de cultura e a distinção que o mesmo faz entre as esferas da biologia e do mundo do espírito, “fazendo-se questão de desqualificar os velhos ideários ligados à ‘raça’ como ‘erros’, ‘nonsense’, como ‘ideias falsas’ etc. — [...], levou a maioria dos antropólogos a se distanciar do conceito de raça (“no race stance” position). E mais: desestimularia também a produção de conhecimento teórico sobre o fenômeno do racismo”<sup>339</sup>. Sob esses termos, de modo

---

<sup>338</sup> Ver: ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard (Org.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991, p. 137-62.

<sup>339</sup> HOFBAUER, 2006, p. 34.

diferente da sociologia das relações raciais, em muitos dos estudos antropológicos preocupados em compreender a presença e o lugar dos povos e das culturas de origem africana no Brasil, apoiados nesse cânone, há uma “tendência de abordar as ‘relações raciais’ a partir de um ‘estilo de vida brasileiro’, tido como único”<sup>340</sup>. Sobre esses fundamentos, que não admitem a investigação das relações de poder e muito menos a *agência* das pessoas e dos grupos em relação ao sistema cultural, que, hermético, comporta-se como uma *estrutura simbólica*, duas seriam as determinações. A primeira, a despeito de não coadunarem ou defender uma ideologia opressora, esses intelectuais posicionar-se-iam contra as cotas, por compreenderem que tal política descaracterizaria o *ethos* nacional brasileiro característico no trato da alteridade, introduzindo um possível conflito entre brancos e negros. A segunda determinação, não tão amplamente discutida quanto a anterior, é que a contrassenso da inscrição *empirista*, portanto, *diacrônica*, dessa matriz de pensamento (OLIVEIRA, 2003 [1984]), o negro emerge como um *sujeito cultural centrado*.

Isto é, de uma lado, o esforço de Gilberto Freyre em conceber um mito de origem para a Nação brasileira, organizado em torno da ideia de uma sociedade mestiça (cruzada no sangue) e miscigenada (sincrética na cultura), recria e solidifica concepções essenciais da noção clássica de cultura, resultando numa suposta convivência harmônica e conciliatória (democracia racial) entre os diferentes grupos raciais/culturais que compõem o Brasil<sup>341</sup>. Por outro, tende a, na argumentação, privilegiar a *estrutura simbólica*, em detrimento da desigualdade social e, sobretudo, subordinar “a análise de ‘categorias identitárias’ (categorias que traduzem ‘pertencimento’ e ‘delimitações grupais’) — e, com isto também, as relações entre os grupos — à existência de um ‘etos específico’ que seria incorporado por todos os brasileiros”<sup>342</sup>. Em outras palavras, o negro emerge como *sujeito centrado culturalmente*, substantivo, identificado, *representado* e *interpretado* por meio de um vocabulário autorizado e dentro de uma *estrutura simbólica/cultural aparentemente estável*. Não por acaso, Ivonne Magg (1996, 2002), Peter Fry (1996, 2002) e Roberto da Matta (1996), segundo a sua inscrição no cânone antropológico afro-brasileiro, e, a bem da verdade, os responsáveis por sedimentá-lo e sustentá-lo no último quarto do século XX, discordariam da implementação de cotas raciais no Brasil.

Aqui, enfim, podemos adentrar nos paradoxos que, contraintuitivamente, nos farão avançar na demonstração. Formulado de modo contundente pela historiadora Célia Maria

---

<sup>340</sup> HOFBAUER, 2006, p. 34.

<sup>341</sup> HOFBAUER, 2006, p. 34.

<sup>342</sup> HOFBAUER, 2006, p. 36.



Marinho de Azevedo em diferentes episódios e sintetizado no livro de nome homônimo (2004), o primeiro paradoxo é o do antirracismo. De acordo com a pesquisadora, em razão da celebração da noção de “raça” a partir dos anos 1990 no Brasil, mobilizada por militantes e intelectuais negros, com o propósito de estabelecer políticas públicas *não universalistas*, “os paradoxos do antirracismo se tornam especialmente visíveis, sobretudo do ponto de vista de quem quer que ainda almeje uma transformação social capaz de garantir a todos os seres humanos *direitos universais* de vida material e espiritual (AZEVEDO, 2004, p. 12-13). Em que pesem as intenções emancipatórias do antirracismo, as cotas em universidades públicas tenderiam, inexoravelmente, a substantivar aquelas que são sublinhadas pela categoria “negro”, um, como a autora alega, “diferencialismo essencialista imanente ao campo dos estudos das relações raciais”<sup>343</sup>.

O segundo paradoxo também compete a outro, não tão aparente, essencialismo, dessa vez, entretanto, oriundo do cânone da antropologia afro-brasileira. De acordo com Hofbauer, a maneira como categorias-chave como “negro”, “branco”, “raça” etc. são mobilizadas nos trabalhos de cunho antropológico que se preocuparam em investigar a questão racial, revelaria, a seu ver, “a força de referenciais teóricas clássicas — sobretudo do estruturalismo lévi-straussiano”<sup>344</sup> na interpretação dessas culturas e tradições. Ou seja, sinaliza-se para a presença de um sistema classificatório cujo funcionamento, no entanto, é analisado numa esfera que está para além do tempo histórico. Nessa, portanto, contraditória temporalidade homogênea, vazia e “presentificada”, comum s comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008 [1983]), desprovida de intenções e agência, a Nação e seus sujeitos foram, eram e sempre serão os mesmos. “Argumenta-se que existe no Brasil algo como uma ‘estrutura’ própria (um sistema classificatório de meios-tons e ambivalências e que rejeita fronteiras rígidas entre ‘branco’ e ‘negro’) ou um ‘etos’ que privilegia os meios-tons e as ambivalências e que rejeita fronteiras rígidas entre ‘branco’ e ‘negro’”<sup>345</sup>.

Enclausurados, não há escapatória. De uma lado a outro, entre as duas tradições de pensamento — em que se saliente novamente a intenções *emancipatórias* das relações raciais —, aqueles sujeitos e grupos sublinhados pela categoria “Negro” são compelidos, disciplinarmente, a ocupar um lugar e um *dever-ser*. São esses, não casuais, processos de fixações e fechamentos que encontram no *sujeito centrado*, seja antropológico ou sociológico, seu fundamento em comum, a marca de como a *racialização* tem, exitosamente, funcionado

---

<sup>343</sup> AZEVEDO, 2002, p. 146.

<sup>344</sup> HOFBAUER, 2006, p. 37-38.

<sup>345</sup> HOFBAUER, 2006, p. 37-38.

no plano epistemológico. Sobre cada um desses marcos e cada qual a seu modo (isto é, sob o mesmo *regime* e por meio de *relações de representação* diferentes), raça, como um significante deslizante, tem produzido uma cadeia de equivalências que outorgam fixar, gramaticalmente, o que é ser Negro. A esse sujeito duplamente centrado, soma-se o *male* da *esperança*<sup>346</sup>. As alternativas emancipatórias à sua disposição, aquelas cujo palato do horizonte estético-político moderno aprecia e que a teoria social ocidental tem em alta estima, o universalismo liberal e a revolução proletária (classista), não são menos — nos termos em que estamos tratando — do que o futuro inescapável do qual o Negro é o passado, defende-se, desculpem-me o pleonismo, um *historicismo ontológico*<sup>347</sup>.

O fundamento perverso desse historicismo ontológico reside, novamente, sobre a *racialização*. Mas, aqui, é preciso avançar, analiticamente, sobre, como diria Fanon (2008 [1952], p. 26), o campo branco. Interditado, uma vez que o Branco é a expressão do *universal*, o único caminho para vir a ser, o Negro vê a princípio diante de si a seguinte opção<sup>348</sup>. Em reação às exigências externas, busca organizar o seu esquema linguístico, simbólico e corporal a partir dos parâmetros da brancura. A perversidade dessa opção, alerta Fanon, reside na *invisibilidade da brancura*, “já que os privilégios que lhe deram origem necessitam manter a diferenciação (racializada) entre *Eu* e o *Outro*, de forma que as máscaras brancas utilizadas pelo outro servem para atestar o seu status de macaco, mas jamais para igualá-lo entre aqueles que estão no poder” (FAUSTINO, 2015, p. 70). A questão que nos parece pertinente não é outra senão: quais as implicações da invisibilidade da brancura para a instituição e a crítica de políticas públicas para ações afirmativas? A resposta, suponho, não é inédita, contudo, ainda

---

<sup>346</sup> “A esperança. — Pandora trouxe o vaso que continha os males e o abriu. Era o presente dos deuses aos homens, exteriormente um presente belo e sedutor, denominado ‘vaso da felicidade’. E todos os males, seres vivos alados, escaparam voando: desde então vagueiam e prejudicam os homens dia e noite. Um único mal ainda não saíra do recipiente; então, seguindo a vontade de Zeus, Pandora repôs a tampa, e ele permaneceu dentro. O homem tem agora para sempre o vaso da felicidade, e pensa maravilhas do tesouro que nele possui; este se acha à sua disposição: ele o abre quando quer; pois não sabe que Pandora lhe trouxe o recipiente dos males, e para ele o mal que restou é o maior dos bens — é a esperança. — Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Para isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (NIETZSCHE, 2010 [1886]), p. 39).

<sup>347</sup> Ver: GILROY, P. *There Ain't No Black in the Union Jack*. Hutchinson Education, 1987; HENRY, P. *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*. New York: Routledge, 2000.

<sup>348</sup> Em meio a essas especulações existenciais, argumenta Faustino (2015, p. 70) que Fanon indica que há, na verdade, dois caminhos complementares um ao outro para o Negro vir a ser. A segunda, não menos perversa, na medida em que o seu *self* é produzido no interior de uma relação colonizada e, principalmente, em razão de o colonizador deter os meios para representá-lo, o Negro “passa a ver o mundo e a si próprio com o olhar fornecido por seu algoz, e concordando, por isso, com todas as prerrogativas que conferem-lhe o status de animal, assume a culpa por ser o “fardo do homem branco. Assim, nos concentramos na primeira afirmação para melhor encadear o argumento.

assim, aparentemente negligenciada em razão de uma geopolítica do conhecimento que sustenta uma estrutura epistemológica hierarquizada, racialmente estruturada em dominância.

Proveniente do pensamento de Jean-Paul Sartre, o conceito de *má fé*, por exemplo, tem sido requalificado por Gordon (1995) no interesse, num sentido radical, de adentrar as raízes, a natureza da invisibilidade da brancura. A questão, alega Gordon<sup>349</sup>, reside no problema da consciência (sujeito) como ponto de partida legítimo da reflexão. Toda investigação envolveria uma forma de posicionamento *self-reflective* (eu-reflexivo) acerca de questões coextensivas umas às outras, tais como: O que nós vemos? O que estamos fazendo? e O que nós somos? “O que está envolvido em não admitir o que vemos ou não admitir onde estamos?”<sup>350</sup>. A resposta a tais questões constitui o conceito de *má fé*. Se a própria investigação é possível apenas em virtude de um *ser* que não pode questionar-se, que deve negar o seu envolvimento no questionamento, o conhecer, alega Gordon, envolveria um tipo de *ser* “[...] para quem a má fé, o esforço de esconder-se de si mesmo, de furtar-se a própria liberdade e responsabilidade, é uma constante ameaça, uma maneira de ser que é em última análise um não-ser”<sup>351</sup>. É esse ser que arroga-se universal e massacra o Homem a cada esquina do mundo pós-colonial. O conceito de *má fé* é, nesse sentido, uma crítica da ontologia tradicional que procura a teodiceia da metafísica, a primazia do ser, da presença, “e considera todas as ‘ausências’ (*leaks*) no Ser como problemas a serem selados em virtude de terem se mostrado inexistentes em primeiro lugar”<sup>352</sup>. Corrompida, a ontologia ocidental está em *crise*, o Homem europeu está em *crise*.

Contudo, tal *crise* não ocorreu em razão de uma suposta doença, desrazão, que precisava ser diagnosticada no espírito do Homem<sup>353</sup>, que é evidentemente europeu, como alegou Husserl, nem tampouco tal *crise* reduz-se a um problema de legitimidade da vida social, como posteriormente alegou Habermas (GORDON, 1995). A *crise*, argumenta Gordon, evocando Fanon, está na *experiência vivida do negro (the fact of blackness)*. A destrutiva metafísica da brancura (racialização) é a sentença de morte, pois na medida em que

---

<sup>349</sup> GORDON, 1995, p. 16.

<sup>350</sup> GORDON, 1995, p. 21; trad. minha.

<sup>351</sup> GORDON, 1995, p. 16; trad. minha.

<sup>352</sup> GORDON, 1995, p. 17.

<sup>353</sup> “Defesas mais simpáticas das modernas tradições filosóficas e da sua capacidade de abrir o mundo têm sido encenadas por muitas vozes bem intencionadas. As melhores delas nos tem pedido para não cair na tentação de jogar fora a razão, mas sim criticar a sua instrumentalização; para não nos tomar céticos do ideal de esclarecimento, mas para reconhecer o seu declínio na sociedade contemporânea; para não nos retirar do espaço de uma cultura pública, mas para entrar naquele espaço, exigindo que seus guardiões cumpram com as promessas feitas de acordo com a retórica luminosa que contribuiu para constitui-lo. Em resumo, muitas das mais eminentes e disciplinadas mentes do nosso tempo nos têm dito que não são essas ideias que devem ser vistas como faltosas, mas a sua inadequada implementação e instrumentalização” (GILROY, 2004, p. 100).

negou a humanidade ao Negro, o Branco também se destituiu dela. “A humanidade morreu na Europa, nos Estados Unidos e em qualquer lugar do mundo em que o homem ocidental — isto é, homem branco / cultura branca — é homem e, portanto, a razão”<sup>354</sup>. O irônico, se não fosse trágico, é que mesmo em sua manifestação colorida/branca, o Homem acredita estar moral e racionalmente vivo. Gordon pergunta: onde ele está? Fanon responde: infelizmente em todo o lugar, interditando a possibilidade do Humano.

Nessa ordem de ideias, embora Azevedo (2004) sinalize, com razão, apoiada no trabalho de Gilroy (2000), para a necessidade de um humanismo-alternativo, pós-moderno porque seria capaz de repensar a modernidade e ultrapassar a raça como (e sua correlata noção de relações raciais) estética-política, e, portanto, ratificando a exigência de políticas públicas universalistas de acesso à educação, nos parece que tal proposição está pautada não mais que em uma crítica endógena do universalismo. As problemáticas e práticas em torno da invisibilidade da brancura sugerem que se investiguem mais profundamente as *ciladas do universalismo* a fim de estabelecer uma compreensão mais adequada do *deslizamento da raça* codificada entre marcos normativos do mundo ocidental, suas prerrogativas acerca do que é o Humano e suas metáforas políticas para a emancipação. Do contrário, a despeito da, cada vez maior, significativa importância atribuída à diferença racial, sexual, cultural e, sobretudo, étnica na teoria social pós-moderna, é de se lamentar, como o próprio Gilroy (2004, p. 93; grifo nosso) argumentaria, “que numa boa parte do tempo elas (as teorias sociais contemporâneas) não sejam mais abertas à crítica do pensamento de raça (*racialização*) do que o são seus antagonistas modernos”. Sem tal crítica, estaríamos apenas reeditando aquele jogo “de ‘esconde-esconde’ — que o modernismo jogou com o primitivismo no passado” (HALL, 2000c, p. 337), reiterando o *historicismo ontológico* daquelas que são racializadas na parte inferior da relação colonial.

Se, enclausurado, centrado antropológica e sociologicamente, sem resistência ontológica e constrangido por uma poética política que em nada permite a especulação da sua liberdade, porque teleológica, o que resta ao Negro, senão, como alega Fanon (2008, p. 189), realizar o verdadeiro salto, a fim de introduzir o novo na existência? O Negro, não é o que aqui e agora, enclausurado na sua coisidade, ele é para além e exige que “levem em consideração minha (sua) atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos”<sup>355</sup>. É com essa, não por acaso, proposição filosófico-político-

---

<sup>354</sup> GORDON, 1995, p. 9; trad. minha.

<sup>355</sup> FANON, 2008, p. 181.

teórica do pensador caribenho que Silvério, ainda não coordenador do Neab (todavia, tais discussões e posição o acompanhariam pela próxima década), inicia o primeiro texto que publicaria, em 1999b, com o propósito de adentrar na segunda das problemáticas, coextensivas, que acima delimitamos: *O multiculturalismo e o reconhecimento: entre o mito e a metáfora*.

O texto, um dos primeiros no contexto nacional, aborda o, então, novo binômio da filosofia política contemporânea, a relação entre multiculturalismo(s) e luta por reconhecimento; sinaliza para algumas de suas implicações a questão racial e para a narrativa da Nação. Segundo esse propósito, o artigo sumariza as duas seguintes tradições de filosofia-política que, de acordo com a sociologia, ganharam relevância na compreensão do que se convencionou chamar de *diversidade*, seja cultural, racial e/ou étnica. A primeira dessas tradições, mais evidente ao longo do texto e com maior apelo na esfera pública ocidental, concerne ao multiculturalismo e a luta pelo reconhecimento dentro dos marcos liberais. Ambos, em suma, são mobilizados, desde o último quarto do século XX, como o principal parâmetro normativo para o estabelecimento de políticas públicas para instituição de direitos<sup>356</sup> as denominadas minorias. A “Outra” tradição filosófico-política, apesar de estar presente desde as primeiras linhas, não é tão evidente. Essa, naquele contexto, ainda não suficientemente elaborada, nem muito menos tornar-se-ia o modelo hegemônico, é aquela subscrita em meio às linhas de Fanon, *o multiculturalismo radical, a diferença*.

Sobre as prerrogativas deste último modelo de multiculturalismo, Silvério viria a elaborar as suas reflexões posteriores e a realizar um cálculo teórico-político (ao que, espero, torne-se claro com o avanço da reflexão) não menos do que desagradável. Tal cálculo tem o propósito de, a um só tempo, instituir o *direito à diferença* e estabelecer uma crítica a fim de investigar as implicações últimas das novas reedificações identitárias para a narrativa da Nação, para o currículo escolar e universitário e para o próprio campo de estudos sobre a questão racial no Brasil. Assim, a compreensão da natureza, do significado e da radicalidade dessa posição está intimamente associada aos parâmetros em meio aos quais esses debates foram travados. Em razão da tensão entre ambos os multiculturalismos, começemos pelo primeiro, o multiculturalismo liberal (ML), mais pela coerência do raciocínio que desenvolveremos do que por qualquer posição cronológica.

No, provavelmente, arrazoado que melhor delimitaria a emergência do ML como um pensamento e uma perspectiva política possível, o premiado livro *Multicultural Odyseys*:

---

<sup>356</sup> SILVÉRIO, 1999b, p. 46.

*Navigating the New International Politics of Diversity* [A odisseia multicultural: navegando as novas políticas internacionais para a diversidade] (2007), Kymlicka argumentaria que, nos últimos quarenta anos, estamos testemunhando uma mudança complexa e heterógena na relação entre os Estados e as suas minorias etnoculturais. Antigos modelos assimilacionistas e homogeneizantes de Estados-nacionais estariam sendo deslocados, evidentemente, não pelo altruísmo dos grupos dominantes em sociedades hierarquicamente estruturadas, mas pela luta daqueles que ocupam a parte inferior dessa rampa inclinada, a novos modelos de estado e cidadania<sup>357</sup>. Esse deslocamento, que, doméstico, constitui-se também e fundamentalmente na esfera internacional. Chama a atenção o estudioso para o papel que organizações internacionais têm desempenhado no encorajamento, na pressão e, não raras vezes, nas sanções a estados nacionais anteriormente herméticos com o propósito de fazê-los adorem tais postura. Não é, portanto, gratuitamente que a participação do associativismo negro brasileiro na *Conferência de Durban* faria emergir a mais ampla plataforma antirracista institucionalizada da história nacional; estaríamos, assim, observando a “internacionalização das relações entre estado e minorias, e a difusão do multiculturalismo como uma nova estrutura para reformar essas relações”<sup>358</sup>.

O ML, dessa maneira, não sustentaria apenas um importante discurso global e globalizante, mas, por meio de uma ampla codificação — moções, normas e declarações —, imprime uma dada forma específica das ideias que carrega consigo e, conseqüentemente, formula, também, um determinado modelo para se perseguir a luta por reconhecimento, encerrando uma sintaxe à adoção de *direitos culturais*. Nas duas últimas décadas, por exemplo, a Organização das Nações Unidas (ONU) adotaria a *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* [Declaração sobre os direitos das pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas], e a UNESCO, o Banco Mundial e o Conselho Europeu de Países acordariam outro diverso conjunto de códigos com a mesma finalidade de, enfim, valorizar a *diversidade cultural*. Essas normas e conjuntos de boas práticas não estão, entretanto, isentos de problemas. *Paradoxalmente* (e os fundamentos desse contrassenso são semelhantes aos acima abordados), no afã de celebrar a diversidade, essas organizações e associações nacionais e transnacionais, signatárias do ML, partiriam de uma definição, intencionalmente ou não, *essencialista de cultura* “que descreve as identidades culturais como entidades ancestrais

---

<sup>357</sup> KYMLICKA, 2007, p. 1.

<sup>358</sup> KYMLICKA, 2007, p. 1; trad. minha.

reproduzidas por processos endógenos às minorias e que são, portanto, anteriores à própria política” (COSTA, 2015, p. 146).

É inegável que as concepções de multiculturalismo foram, ao longo do tempo e do espaço, tomando outras formas e contornos. Entretanto, como Kymlicka salienta, as contribuições elaboradas sob o registro do ML, entre as quais poderíamos citar, como exemplos metonímicos, os clássicos *Multiculturalism and the politics of recognition* [Multiculturalismo e a política do reconhecimento] (1992) e *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (1997), ambos de Charles Taylor, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003 [1992]), de Axel Honneth e do próprio Kymlicka, continuam a exercer uma grande influência no debate. Entre esses autores, textos e contextos dessa que seria classificada como uma primeira onda de multiculturalismo<sup>359</sup>, as diferenças culturais, argumentaria Costa, não salvaguardariam um valor próprio; tais repertórios são válidos só na medida em que oferecem os roteiros úteis às escolhas individuais<sup>360</sup>. Segundo o sumário do sociólogo, ao ML, a pertença cultural é importante ao bem-estar do indivíduo por duas razões: primeiro, pois proporciona ao indivíduo escolhas significativas sobre o modo de conduzir a sua vida; segundo, tem um papel basilar na formação da identidade, locus primeiro de identificação, “isto é, a pertença e a identidade cultural fornecem aos indivíduos um fundamento para a autoidentificação”<sup>361</sup>.

Não poucas foram as críticas que o ML tem recebido (e é importante, para o prosseguimento do nosso argumento, sublinhar os termos a seguir), a despeito de intenções *democráticas e emancipatórias*. Endereçadas especialmente ao modo como tal tradição de pensamento trata a, tão cara, diversidade, entre os descontentes com o ML, seus críticos mais severos, estão os estúdios vinculados à perspectiva pós-colonial, que, mobilizando uma concepção de cultura intimamente associada à perspectiva pós-estruturalista, recusariam a ideia de identidades substantivas, pré-discursivas, contraditoriamente anteriores à política, para se fazer políticas. Em contraposição a esse modelo útil de identidades hermética e hominizadas do ML, autores como Stuart Hall, Paul Gilroy e Homi Bhabha investiriam na *diferença*, ou, mais precisamente, na *différance*. A *diferença cultural*, nesses termos, não é a aquisição ou acumulação de uma propriedade cultural, mas “momentosa, embora momentânea, extinção do *objeto* da cultura reconhecível no perturbado artifício da significação, na extremidade da experiência” (2013 [1998], p. 208). Isto é, a *diferença*

---

<sup>359</sup> KYMLICKA, 2007, p. 51.

<sup>360</sup> COSTA, 2015, p. 148.

<sup>361</sup> COSTA, 2015, p. 148.

*cultural* emerge no exato momento do presente no qual a coisidade deixa de ser objeto reconhecível da cultura e toma a enunciação para si. É também nesse breve momento, a extinção da objetividade cultural, que ocorre um ruído, uma desestabilização da gramática, uma hesitação na significação que adia o significado, precisamente a *différance*. É apenas a *tomada de posição no campo da cultura* capaz de produzir este efeito.

Ao adiar o significado e perturbar a ação de significar, a *diferença cultural* torna a *representação* um lugar de disputas e incertezas, proporcionando, em outras palavras, não só *descentrar o sujeito negro essencial, o sociológico e o antropológico, e disseminar a narrativa nacional — (Dissemina)Nação — que respectivamente cada tradição traz consigo*, mas, ao fazê-lo, ela também desestabiliza os fundamentos sobre os quais, na medida em que denuncia os seus limites, o necessário recíproco reconhecimento do ML reside. Há, desculpem se me repito, sob o reconhecimento do ML, aquela mesma cilada universalista que anteriormente abordamos. Se, por um lado, os direitos culturais só são possíveis de serem adquiridos ante o Estado caso os determinados sujeitos e grupos mobilizem as suas identidades culturais segundo um receituário codificado, de outro, o reconhecimento só é permitido dentro de prerrogativas também já estabelecidas. Não estaríamos novamente reeditando, agora sob os termos do ML, o mesmo historicismo ontológico de outros textos e contextos? O justo e necessário reconhecimento e a igual dignidade (igualdade) que emergem dessa relação (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. Reivindicar a *diferença* é, também, deslocar esses constrangimentos ontológicos recursivos (se é que deveríamos continuar pensando em ontologia). Ao *descentrar, disseminar e/ou adiar o significado* do sujeito, não haveria mais um *dever-ser*, isto é, uma interdição historicista, mas, sim, um *dever*.

É sob esses termos que, reiteradamente, Silvério (2006a, 2006b, 2006c, 2009, 2010) mobilizaria a *diferença* como a categoria capaz, a um só tempo, de aprofundar a ampla política cultural negra, que emergia paralela as novas ideias multiculturalista no contexto nacional nos anos 2000, sem perder de vista a necessária crítica da identidade negra, veículo principal de luta pelo reconhecimento de direitos. Aqui devemos citar as duas seguintes produções organizadas junto à Professora Anete Abramowicz: o livro intitulado *Afirmando diferenças: montando o quebra cabeças da diversidade na escola* (2005) e o *Projeto São Paulo: educando pela diferença para a igualdade* (2005), bem como o material didático-pedagógico homônimo a ele associado. Ambos os materiais são exemplares, pois, que



salvaguardam as implicações que tal posição teórico-metodológica e política desempenharia nas produções de ambos os pesquisadores, mas de Silvério em particular.

No livro, que precede o *Projeto*, Silvério e Abramowicz (2005a, p. I) argumentam que a *diferença* está sendo obstinadamente esvaziada do seu potencial político e analítico, tornando-se uma fala comum. “Alguns afirmam a diferença como sinônimo de diversidade, a mídia proclama a alegria do Brasil diverso; o Estado realiza a institucionalização dessa na direção da tolerância”<sup>362</sup>, todas essas instâncias seriam exemplos bem acabados da sua (des)radicalização<sup>363</sup>. Diante desse esvaziamento, a coletânea, que contou com a contribuição de intelectuais tais como Peter Pál Pelbart, Richard Miskolci, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Miriam Chnaiderman, foi proposta a fim de trabalhar sobre a superfície da *diferença*, com o objetivo anunciado de produzi-la e recuperar as suas pretensões iniciais. Isto é, “nenhuma diferença pretende ser inclusa ou tolerada; são vida e reinvenções — sofrimentos, alegrias e densidades que apontam caminhos — e um outro jeito de se relacionar com as coisas, com as palavras e com as pessoas e dizer não. Não há nada a ser incluso, não há nada a ser tolerado porque o que está aí não serve”<sup>364</sup>.

Como esse propósito de horizonte, no texto que encerra a coletânea, intitulado *A (re)configuração do Nacional e a questão da diversidade*, Silvério (2005, p. 98) argumentaria que a narrativa da Nação, a identidade nacional, está passando por uma transformação. Se, no momento anterior, a diversidade que compõe a sociedade brasileira foi posta a favor de uma unidade cultural que teria levado à construção de um suposto *ethos* nacional tolerante e harmônico, a reivindicação dos movimentos sociais identitários contemporâneos, em particular o negro, estaria promovendo a (re)configuração do pacto nacional, na medida em que passaram a articular a sua política cultural a partir da *diferença*, especialmente no campo da Educação. A diversidade cultural e a sua celebração não é, portanto, algo de todo novo, pelo contrário. A compreensão de que as culturas são diversas, e de que essa heterogeneidade deve ser elogiada, é um *lugar comum* e bem conhecido em sociedades plurais e democráticas (RUTHERFORD, 1996, p. 35).

E é exatamente aqui que reside o problema. Uma, por exemplo, política educacional assentada nessa mesma perspectiva que aquela do ML, embora incentive a presença da diversidade, a mesma só é palatável e reconhecida “quando” e “se” dentro de parâmetros

---

<sup>362</sup> SILVÉRIO; ABRAMOWICZ, 2005, p. I.

<sup>363</sup> Mobilizo aqui a palavra (des)radicalização em ambos os sentidos. Isto é, tanto a perda da sua inicial inscrição etimológica, que em nosso contexto significa uma específica tradição de pensamento, o pós-estruturalismo, quanto o arrefecimento de seu potencial político.

<sup>364</sup> SILVÉRIO; ABRAMOWICZ, 2005, p. I.

específicos, uma régua disponibilizada pela sociedade hospedeira e/ou pela cultura dominante. Localizada e restringida dentre desse circuito fechado, a *diferença cultural* torna-se diversidade. Como, portanto, um termo *normativo*, a diversidade elogiada e celebrada pelas políticas do ML, posicionada no interior de sociedade racialmente estruturadas em dominância, como é o caso da brasileira, funciona como mais uma máscara branca entre tantas outras.

Apoiado no trabalho de Bhabha (2010), o sociólogo indica que *diferença cultural* é algo oposto a diversidade<sup>365</sup>, e o ponto central para a possibilidade da convivência com ela e de produzi-la reside numa concepção de sujeito descentrado. A *diferença* “só pode ser criada com base numa noção não soberana de *self*”<sup>366</sup>.

Para o autor (Bhabha), a distinção entre política liberal e a política de esquerda (marxista e socialista) é simplesmente a substituição do essencialismo do *self* (a identidade autônoma), por uma identidade essencialista cultural e política (“classe”) na maioria das vezes. Assim, esse descentramento da subjetividade “individualista” do *self* par a matriz de classe, por exemplo, permitiu que outras formas de diferença cultura, como raça e gênero, fossem processualmente normalizadas. Somente perdendo a soberania do *self* (*o descentramento do sujeito – grifo e parênteses meus*) que se pode conquistar a liberdade de uma política aberta às exigências não assimilacionistas da diferença cultural<sup>367</sup>.

De acordo com o sociólogo, a possibilidade histórica de uma diferença que faça *diferença*, no contexto nacional, ganha condições para a sua emergência no momento em que os indígenas lutam por implementar escolas bilíngues e cursos de licenciatura específicos, e os negros, a partir da lei 10639/2003, conquistam o direito do ensino de História e Cultural Afro-Brasileira e Africana. Tais conquistas, assim, passam a exigir do sistema universitário, o principal lugar de enunciação do modelo de conhecimento hegemônico, o reconhecimento das diversas formas pelas quais a diferenças se manifestam<sup>368</sup>. É sobre essa perspectiva de educação “com” e “pela” que o *Projeto São Paulo: educando pela diferença para a igualdade* (2005b) foi formulado.

Em síntese, o pesquisador está se esforçando em lidar e posicionar-se em meio a uma tensão onde o cálculo político não é menos, como dissemos, que desagradável. Por outro lado, há a exigência de se elaborar políticas públicas para ações afirmativas na educação (a produção de igualdade de oportunidade). De outro lado, há o não menos necessário e paradigmático descentramento do sujeito negro substantivo a fim de instituir a possibilidade

---

<sup>365</sup> SILVÉRIO, 2005b, p. 98.

<sup>366</sup> SILVÉRIO, 2005b, p. 100.

<sup>367</sup> SILVÉRIO, 2005b, p. 101.

<sup>368</sup> SILVÉRIO, 2005b, p. 101.

da reconfiguração da(s) própria(s) identidade(s) cultural(is) negra(s) e da (Dissemina)Nação para além do horizonte político moderno e modernizante, dito como o único possível. É, portanto, sobre esses pressupostos político-teóricos que o pesquisador reivindica o conceito de *diáspora africana*. Vinculada ao modelo que anteriormente classificamos como *descentrado*, tal reivindicação do conceito de *diáspora africana* é, a um só tempo, o resultado de um conjunto de transformações empíricas e institucionais que requalificaram o lugar que povos e culturas de origem africana ocupam na sociedade nacional e a produção, a usinagem, de uma *outra política cultural negra*, de uma *nova estética política*. A essa *nova etnicidade* (HALL, 1998), a África não é um ponto fixo, não há um porto para onde se possa retornar, mas significativa, que deslizante, é imanente às representações, interpretações, produções e reinterpretações que cada coletividade faz dela

Em relação aos negros brasileiros, se não encontramos uma ideologia de retorno físico a origem africana, identificamos pelo menos dois discursos distintos: um que dilui a origem africana na brasilidade; outro, no qual a origem africana é discursivamente constitutiva da identidade, daí a utilização recente de expressões como afrodescendente e afro-brasileiro. A impossibilidade de voltar para a casa da mãe África em ambos os discursos permite observar lógicas distintas no uso do conceito de diáspora: uma que contingencia e restringe a origem africana a uma dinâmica nacional; outra na qual aquela origem é utilizada como elemento de crítica da posição do sujeito negro na sua relação com a sociedade que, ao racializar sua pertença étnica, o hierarquiza, podendo ele, no entanto, ao recriar sua origem para além da fronteira nacional numa perspectiva diaspórica, denunciar a forma como a diferença transformada em desigualdade social. É com base nessa última percepção que é possível repensar o conceito de diáspora contemporaneamente. (SILVÉRIO; TRINIDAD, 2012, p. 909)

## **O educar-se para relações étnico-raciais e as africanidades**

Na hierarquia dos problemas nacionais, nenhum sobreleva em importância e gravidade ao da educação. Nem mesmo os de caráter econômico lhe podem disputar a primazia nos planos de reconstrução nacional. Pois, se a evolução orgânica do sistema cultural de um país depende de suas condições econômicas, é impossível desenvolver as forças econômicas ou de produção, sem o preparo intensivo das forças culturais e o desenvolvimento das aptidões à invenção e à iniciativa que são os fatores fundamentais do acréscimo de riqueza de uma sociedade. No entanto, se depois de 43 anos de regime republicano, se der um balanço ao estado atual da educação pública, no Brasil, se verificará que, dissociadas sempre as reformas econômicas e educacionais, que era indispensável entrelaçar e encadear, dirigindo-as no mesmo sentido, todos os nossos esforços, sem unidade de plano e sem espírito de continuidade, não lograram ainda criar um sistema de organização escolar, à altura das necessidades modernas e das necessidades do país. (AZEVEDO et al., 2006 [1932])

Publicado em 1932, o *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova: a Reconstrução educacional no Brasil – ao povo e ao Governo*, foi um documento que circulou em âmbito nacional com a pretensão de propor novas diretrizes para a educação brasileira. Seu objetivo, numa leitura inicial, era, por um lado, “denunciar formalmente o atraso no âmbito educacional que o Brasil sofria perante a relativa maturação das relações burguesas no território brasileiro, e por outro lado possuía a finalidade de propor ações que, em certa medida, possibilitassem que a realidade precária da educação brasileira fosse modificada, refletindo na sociedade” (SIMONATO JR., 2017, p. 10). Entre outras palavras, estabelece-se, não sem críticas, que o ensino popular, público, amplamente instituído pelos chamados *pioneiros*, foi fundando a fim de responder às necessidades das novas relações produtivas que se instauravam e que deviam ser correspondidas. Hegemônica, essa narrativa deve, no entanto, ser suplementada. Não há exemplo maior da presença — para usar uma locução que tenho ansiosamente repetido — da teleologia branca modernista na história da educação brasileira do que o *Manifesto de 1932*. Seu objetivo não se restringiu apenas a constituir uma escola capaz de ressoar adequadamente as necessidades do capital. O conhecimento científico, os conteúdos disciplinares, os comportamentos desejados, a disciplina, a formação e profissionalização dos professores e, por fim, os valores morais e éticos exigidos no *Manifesto de 1932* respondiam também às necessidades raciais da Nação que se desejava homogênea, se não no fenótipo, certamente na sua cultura.

Tomados como os principais responsáveis para o êxito dessa reforma educacional, a princípio no Rio de Janeiro, Fernando de Azevedo<sup>369</sup> (Ministro da Educação entre 1926 e

---

<sup>369</sup> Fernando de Azevedo, professor, educador, crítico, ensaísta e sociólogo, nasceu em São Gonçalo do Sapucaí (MG), em 2 de abril de 1894, e faleceu em São Paulo (SP), em 18 de setembro de 1974. Foi Diretor-geral da Instrução Pública do Distrito Federal (1926-1930); Diretor-geral da Instrução Pública do Estado de São Paulo (1933); Membro da Comissão organizadora da Universidade de São Paulo (1934); Diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Paulo (1941-1942); Membro do Conselho Universitário por mais de doze anos, desde a fundação da Universidade de São Paulo; Secretário da Educação e Saúde do Estado de São Paulo (1947); Diretor do Centro Regional de Pesquisas Educacionais, que ele instalou e organizou (1956-1961); Secretário de Educação e Cultura no governo do prefeito Prestes Maia (1961); redator e crítico literário de *O Estado de S. Paulo* (1923-1926), jornal em que organizou e dirigiu, em 1926, dois inquéritos, um sobre a arquitetura colonial e outro sobre a Educação Pública em São Paulo, abordando os problemas fundamentais do ensino de todos os graus e tipos, e iniciando uma campanha por uma nova política de educação e pela criação de universidades no Brasil. No Distrito Federal (1926-1930), projetou, defendeu e realizou uma reforma de ensino das mais radicais que se empreenderam no país. Traçou e executou um largo plano de construções escolares, entre as quais as dos edifícios na rua Mariz e Barros, destinados à antiga Escola Normal, hoje Instituto de Educação. Em 1933, quando Diretor-geral da Instrução Pública do Estado de São Paulo, promoveu reformas, consubstanciadas no Código de Educação. Fonte: <https://www.academia.org.br/academicos/fernando-de-azevedo/biografia> (Academia Brasileira de Letras. Acesso: 17 jul. 2020).

1930 e formulador do *Manifesto de 1932*) e seu sucessor Anísio Teixeira<sup>370</sup> dedicavam uma significativa atenção com a formação do quadro de professores. Não por acaso Jerry Dávila, no seu texto *Diploma de Brancura: Política Social e Racial No Brasil, 1917-1945*, publicado em 2006, recupera, com o propósito de compreender os fundamentos da relação entre desigualdade racial e educação, a proposta e os aspectos gerais da trajetória de profissionalização desse, então, novo professor. Como peça-chave para a reforma educacional, todos os reformadores dos anos 1930 concordavam, segundo Dávila (2006, p. 162), que faltava profissionalismo e capacidade técnica e *força moral* ao corpo docente da nação. “Em lugar daquela situação, imaginavam um quadro de professores formado por uma elite adequadamente selecionada e treinada, exclusiva e profissionalmente talentosa”<sup>371</sup>.

Certo de que a ordem social e o desenvolvimento nacional dependiam dessa bem treinada elite, uma vez que “a educação de massas populares, sem a formação de elites capazes de orientá-las e dirigi-las, importaria para a mobilização de forças, para a pior das demagogias” (*apud* DÁVILA, 2006, p. 162), Azevedo fundaria o Instituto de Educação, a primeira instituição destinada à formação e profissionalização de professores da República. Não menos preocupado com a formação de professores, Anísio Teixeira compreendia que por intermédio deles o povo e a nação ganhariam o “certificado de saúde, inteligência e caráter, imprescindível para o seu concurso da vida moderna” (*apud* DÁVILA, 2006, p. 163). No entanto, tais professores, dado a sua falta de treinamento, clientelismo e atraso, por um lado, e imerecido ar de elite que arrogavam, por outro, comentou Azevedo<sup>372</sup>, “ainda dormiam na sesta colonial”. No lugar desses professores do atraso, buscava-se, então, um corpo discente moderno “que se coadunasse com a imagem de uma elite moderna, treinada cientificamente, muito bem-educada, refletindo as normas mais rigorosas de saúde, temperamento e inteligência”<sup>373</sup>.

Mas, se nas décadas anteriores, a fim de modernizarem o país, as elites brasileiras empenharam-se em bem conhecer as teorias eugênicas britânicas e alemãs, a criminologia italiana, a frenologia e antropometria francesas, apropriações que resultaram na deliberada política de branqueamento (HOFBAUER, 2006; SCHWARCZ, 2010 [1993]); nos anos 1930,

---

<sup>370</sup> Anísio Spínola Teixeira nasceu em Caetité, na Bahia, em 12 de julho de 1900. Estudou no Instituto São Luís, na cidade em que nasceu, e no Colégio Antônio Vieira, em Salvador, ambos jesuítas. Ingressou, portanto, no curso de Ciências Jurídicas do Rio de Janeiro. Bacharel em Direito, Anísio recebeu o convite do Governador Góes Calmo para assumir, em 1924, a Direção da Instrução Pública. Iniciava, assim, um caminho rumo à paixão que seguiu até sua morte, a educação. Fonte: <https://www.infoescola.com/biografias/anisio-teixeira/> (Info-escola. Acesso: 17 jul. 2020).

<sup>371</sup> DÁVILA, 2006, p. 162.

<sup>372</sup> *Apud* DÁVILA, 2006, p. 165.

<sup>373</sup> DÁVILA, 2006, p. 165.

os *pioneiros* Fenando de Azevedo — já um dos principais líderes da Sociedade Eugênica de São Paulo — e Anísio Teixeira passaram a olhar cada vez mais para os Estados Unidos como modelo moderno de educação, sociedade e Nação a ser perseguido. Dentre os intelectuais norte-americanos, cujas ideias e projetos pedagógicos repercutiram de modo significativo, tanto no âmbito metodológico quanto institucional na implementação da escola nova, o filósofo/pedagogo John Dewey e o psicólogo Lewis Terman ocuparam muito da atenção dos gestores brasileiros (DAVÍLA, 2006, p. 165). Com especial atenção a Dewey — nos parece de fundamental importância recompor esse vínculo, na medida em que torna mais espessa uma importante linha de intensidade que atravessa essa segunda parte dessa tese — o filósofo e o seu pragmatismo<sup>374</sup>, contribuíram, em diversos graus e sentidos, para o que viria a ser conhecido como a *escola sociológica* da *Chicago University*, para o *Teachers College* da *Columbia University* e para a instituição do Instituto Nacional de Educação no Rio de Janeiro.

Dewey e o seu pragmatismo fizeram parte da primeira geração de estudiosos de Chicago, junto a Ellsworth Faris, Ernest W. Burgess, William F. Ogburn, George H. Mead, Charles H. Colley e Robert E. Park, de quem foi orientador durante a sua graduação em Filosofia na *University of Michigan*, (LUTTERS; ACKERMAN, 1996, p. 25). O filósofo não era um racista declarado; pelo contrário, a sua defesa da democracia liberal em detrimento do conservadorismo que emergiu nos Estados Unidos após dois sucessivos períodos de ascensão e fracassados na reformulação da nação<sup>375</sup>, *the reconstruction age* [era da reconstrução] (1863 – 1877) e *Gilded age* (Era Dourada, 1870-1990), seguida pela Grande Guerra e pela Crise de

---

<sup>374</sup> Sentindo uma “ruptura entre as crenças dos homens instruídos e a tendência real dos organismos políticos”, Dewey entrou nas listas, em meados da década de 1880, como defensor da democracia contra seus críticos conservadores. Trazendo uma concepção hegeliana da história para o apoio à democracia, ele argumentou que a história estava encenando o ideal milenar americano. A democracia, disse ele, era “o único, o ideal ético supremo da humanidade”. Progressivamente realizado na história, era ao mesmo tempo potencial no presente e o ideal não realizado para o qual toda a história se movia. A democracia “aproxima-se quase do ideal de toda organização social; aquela na qual o indivíduo e a sociedade são orgânicos entre si”. Essa sociedade orgânica não era um estado autoritário nem um organismo biológico. O “tipo de organismo” era a sociedade humana, porque nele as partes são totalmente individualizadas, mas cada uma une voluntariamente sua vontade ao todo em ações coordenadas e cooperativas. Esta é a teoria “de que todo cidadão é um soberano, a teoria americana [...]”. Dewey afirmou que a filosofia é, como a ciência, uma investigação sobre a experiência e propôs reconstruir a filosofia de acordo com as linhas indicadas na experiência. [...] Dewey propõe aqui que a experiência seja entendida por um exame da ação e que os modelos de ação mais reveladores foram o modelo científico do ato psicofísico do pensamento e o modelo orgânico de histórico sócio-histórico. O foco duplo de Dewey, como a linguagem que ele ainda usava, devia muito a Hegel. O fato de haver uma “ação de tipo” revelada tanto na psique individual quanto no movimento da história é a visão da fenomenologia da mente e do espírito de Hegel. O movimento da consciência individual do ego para o não ego, para a experiência constituída, e o movimento da razão na história, da tese à antítese e à síntese, seguiram um padrão interativo, recíproco e dinâmico que unia subjetividade e objetividade, indivíduo e sociedade, passado e futuro. A razão pragmática de Dewey seguiria os mesmos caminhos e executaria as mesmas funções” (ROSS, 1990, p. 163-165; trad. minha).

<sup>375</sup> Ver DU BOIS, W. E. B. *Black reconstruction America, 1860-1880*. The Free Press, 1998 (1935).

1929), colocava-o numa direção diferente, ao menos num primeiro plano. Mas, se não um racista científico, grosseiro, as formulações de Dewey em torno da teleologia hegeliana da História estabeleceram o indivíduo e a democracia liberal americana como caminho devido, ideal e ponto de chegada aos sujeitos, grupos e instituições. Esse, que é o movimento da razão objetivado na História (fenomenologia do espírito) para o filósofo, havia ganhado uma conformação no mundo natural por meio do evolucionismo de Darwin. Sob esses termos, a mente era o órgão que comportar-se-ia movido pela adaptação, pelo interesse e pelo propósito. “Pensar era ‘o ponto crítico do progresso da ação, sugerindo sempre que velhos hábitos estão em processo de reconstrução ou de adaptação a novas condições’ . Com base na filosofia pragmática [...] e na sua psicologia funcional, ele propôs que a verdade era apenas a solução que resolveu completamente o atrito ou a tensão (ROSS, 1990, p. 165; trad. minha).

Tal pragmatismo foi essencial para o conjunto de trabalhos oriundos de Chicago, especialmente para psicologia social de George G. Mead e, não podemos deixar de sinalizar para algumas afinidades eletivas, para o *Park's race relations cycle* (ciclo das relações raciais de Park) e a elevação racial de Frazier. Dewey, no entanto, não ficaria muito tempo em Chicago, permanecendo naquela instituição entre os anos 1894 e 1904. Muito do trabalho e da perspectiva filosófica-pedagógica de Dewey foram levados a cabo quando, durante o período em que permaneceu na *Columbia University*, de 1905 até 1930, lecionou e contribuiu para a estruturação dos *Teachers Colleges* dessa mesma universidade. A reorganização da educação de Anísio Teixeira, que veio a traduzir diversos textos de Dewey<sup>376</sup> e concluir o seu Mestrado em Columbia, foi formulada segundo esse modelo e, portanto, também imbuída de um ponto de chegada. A reforma da escola normal perseguida pelo *pioneiro* consistia na, nesse sentido, intersecção entre dois interesses, o da “tradição da elite brasileira de importar ideias que estruturam as suas instituições [e] com o crescente desejo das elites e instituições no Estados Unidos de exportar o seu pensamento educacional e científico social” (DAVILA, 2006, p. 166).

Inaugurado em 1923, por meio de uma significativa doação de John D. Rockefeller, o *International Institute do Teacher College* de Columbia foi o responsável por trazer àquela escola de formação e profissionalização de professores, dos quais, dado o seu caráter não menos que imperialista do início do século XX, um número significativo de estrangeiros.

---

<sup>376</sup> Para citar alguns exemplos, ver: DEWEY, J. *The Child and the Curriculum*, 1902. Trad. TEIXEIRA, A. *A Criança e o Programa Escolar*. In: *Os Pensadores*, Editora Abril, 1980. DEWEY, J. *Interest and Effort in Education*, 1913. Trad. TEIXEIRA, A. *Interesse e Esforço*. In: *Os Pensadores*, Editora Abril, 1980. DEWEY, J. *Democracy and Education: an introduction to the philosophy of education*, 1916. Trad. TEIXEIRA, A. e RANGEL, G. *Democracia e educação: introdução à filosofia da educação*. Companhia Editora Nacional, 1952.

Dentre esses, os brasileiros, sobretudo durante a década de 1920, foram, entre os latino-americanos, o maior número de educadores ali presente. As alunas, mulheres brancas de classe média que compunham quase a totalidade desse contingente, “seguiram um curso fundamental que incluía visita a escolas públicas. Parte desse programa era uma viagem a escolas ligadas ao *Teacher College* em Baltimore, Washington, e no *segregado Sul*”<sup>377</sup>. Ademais, na década de 1930, quando o *Manifesto* foi redigido e as reformas empreendidas, uma correlação nova, não mais somente entre raça e corpo (biologia), mas entre raça e cultura emergia (FLOR, 2015), e, como resultado, a busca incessante pela profissionalização dos educadores era imbuída de ainda mais urgência e de expectativas. Pois, não mais que de repente, aquele massivo contingente de brasileiros fadados ao fracasso devido à cor escura de sua pele e/ou degenerados em razão da mistura racial que constituía o seu corpo, úteis ao trabalho, agora poderiam ser sanados, *Cam*<sup>378</sup> era passível de ser redimido.

A *escola nova* que esses pioneiros implementaram possibilitou a *escolarização* pública e *única* em todo o país. A reforma de Anísio Teixeira, em 1958, das escolas do Rio de Janeiro, tornou-se os fundamentos sobre os quais a legislação nacional acerca da educação, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, veio a ser formulada. Não nos cabe, por não ser nossa intenção, recuperar a história minuciosa das diversas formas e reformas pelas quais a educação brasileira passou. Aquilo que nos é essencial nesses breves e insatisfatórios apontamentos é que, apesar das não poucas mudanças pelas quais a educação nacional atravessou, a começar pela primeira, a presença das reflexões e das perspectivas político-pedagógicas protagonizadas por intelectuais negros ocuparam, ao longo do século XX, um lugar, por um lado, sempre periférico no debate. Por outro, não diferentes das outras tradições disciplinares/de conhecimento que anteriormente mobilizamos, a sociologia e a antropologia, o pensamento educacional/pedagógico foi fundado sobre a diferença sublinhada pela categoria “negro”, ou, mais especificamente, sobre a *criança negra*.

Portanto, também aqui, não diferente das outras tradições, a criança negra emerge como objeto de conhecimento e artefato cultural, fruto de uma estrutura epistemológica transnacional que foi eficiente em inscrever a experiência desses grupos a partir das narrativas

---

<sup>377</sup> DÁVILA, 2006, p. 168; grifos nossos.

<sup>378</sup> A tela *Redenção de Cam* (1895), de autoria de Modesto Brocos é um retrato de família marcado pela distintas gradações de cor de pele de seus membros, num movimento clareador de que vai do negro (avó) ao branco (o neto). Vencedora da medalha de ouro na *Exposição Geral de Belas Artes* de 1895, a pintura foi incorporada ao artigo apresentado por João Batista de Lacerda, diretor do Museu Nacional, no *I Congresso das Raças* em 1911, servindo de ilustração à tese do cientista, para quem o Brasil seria branco em três gerações (LOTIERZO, 2013, p. 4 – grifos do autor). Ver: LOTIERZO, T. P. Contornos do (in)visível: *Redenção de Cam*, racismo e estética na pintura brasileira do último oitocentos; Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2013.



mestras da modernidade/colonialidade. Outro ponto que não parece ser uma coincidência sem propósito é que, a despeito de estarmos investigando e mobilizando disciplinas heterogêneas, continuamos gravitando em torno das mesmas instituições, ideias, autores e textos que, entre si, guardam semelhanças significativas, teórico-metodológicas e políticas. Na conclusão de seu livro, Davila sumariza tal problemática no âmbito da educação da seguinte forma:

Os educadores que trabalhavam no Rio de Janeiro estabeleceram uma fórmula para colocar em prática o sistema escolar que aperfeiçoaria a raça. Esse sistema escolar utilizava *a brancura como reta de chegada*. Os brancos e mais privilegiados eram recompensados com oportunidades inovadoras. Reciprocamente o sistema escolar forneceria uma experiência de recuperação para as crianças que não atingissem os padrões. O sistema funcionou de modo eficiente e científico, selecionando aqueles alunos com base em sua saúde e inteligência. O processo educacional foi cientificamente projetado para fornecer saúde, disciplina e cultura. As escolas eram abastecidas com profissionais cada vez mais brancos e mais treinados. Todos esses processos foram estudados cuidadosamente e relatórios sobre eles eram publicados e divulgados em todo o país, para que soluções irradiassem da capital para todas as regiões. Guiados pela ciência e confiantes no futuro do país, esses educadores forneceram ao Brasil um diploma de brancura, dando forma a desigualdades persistentes. (DAVILA, 2006, p. 368; grifo nosso)

Com a exceção de Paulo Freire (1974), não por acaso, em razão dessa política social, cultural e racial, as perspectivas educacionais daqueles sublinhados pela categoria “negro” foram deliberadamente escamoteadas e apagadas. No Brasil, essa outra pedagogia começa a ganhar de fato proeminência, no mundo acadêmico, a partir de meados dos anos 1990. Isso, no entanto, não significa dizer que entre esses sujeitos, grupos e seu associativismo não houve tal preocupação; é justamente o contrário (GONÇALVES; SILVA, 2000; GOMES, 2017). Como anteriormente dito, no interior da cultura política e da política cultural negra, seja no Brasil e/ou em todo o conjunto da presença dos povos de origem africana do Novo Mundo, a Educação tem ocupado um lugar de destaque nas pautas políticas dessas comunidades.

De acordo com Verrangia (2009, p. 23), que junto com a Professora Tatiane é o outro atual coordenador do Neab-UFSCar, a maior presença dessas produções é o resultado de um processo cumulativo. Com um aumento significativo nos anos 1970, já no “início da década de 1980 são encontrados trabalhos que comprovam, qualificam e quantificam as desigualdades educacionais às quais as populações afrodescendentes (*sic*) estão submetidas” e a partir da primeira década do século XXI nos depararíamos com um novo cenário, sem precedentes de reflexão e produção. No seu balanço acerca dessas produções, alegam Miranda, Aguiar e Di Pierro (2004, p. 102), “dos vinte estudos realizados entre 1985 e 1996, que versavam sobre a problemática da educação de crianças, jovens e adultos negros,

dezenove foram dissertações de mestrado. No período, houve apenas uma tese de doutorado, defendida em 1987”. Essa, então, *primeira tese*, foi defendida por uma intelectual negra na UFRGS e intitulada *Educação e Identidade dos negros trabalhadores rurais do limoeiro* (1987), a Professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva.

Assim, apesar de a mesma ter anunciado em diversas ocasiões — seja em textos acadêmicos, entrevista e situações públicas — que o movimento negro sempre pautou a luta pela educação (GONÇALVES; SILVA, 2000), faz-se necessário reconhecer a Professora Petronilha como uma intelectual *pioneira*. Tal pioneirismo, num sentido absolutamente oposto do *documento* de 1932, também seria marcado pela redação de um importante documento que circularia em todo o país com o propósito de oferecer as diretrizes para a *(re)educação para relações étnico-raciais*, de estabelecer outro lugar aos povos de origem africana em meio à narrativa da nação e inscrever essas tradições e culturas a partir, também, de um de outro registro. A questão que nos parece portanto basilar, a fim de perseguir o nosso objetivo de investigar o tipo de política cultural formulada (identidade cultural) pela pesquisadora e o conceito de *diáspora africana* que daí emerge, é: qual o significado em meio ao conjunto das reflexões formuladas pela pesquisadora da locução *(re)educação para as relações étnico raciais* do deslocamento sob ela inscrito?

O primeiro aspecto desse deslocamento reside, evidentemente, numa compreensão muito distinta do significante “educação” pela educadora. Muito dessa compreensão está relacionada ao quadro mais amplo de pensamento a partir do qual as suas reflexões foram formuladas. Nesse sentido, não poucas foram as vezes em que a pesquisadora evocaria o termo *africanidades* tanto como um conceito sobre o qual o significado da *educação* ganha sentido em suas formulações quanto como um ponto de chegada da sua proposta da política cultural (SILVA, 1995; 2005; 2008; 2009; 2010; 2012). As africanidades como conceito, para ser fidedigno e ressoar o pensamento da pesquisadora, são, pode-se dizer, expressões dos dois seguintes princípios filosóficos do povo Akan e Ewe, ambos presentes em Gana e na Costa do Marfim.

O primeira trata de reconhecer que “somos aquilo que conhecemos e fazemos” (SILVA, 2017, p. 13), princípio que a educadora aprendeu na tradição de sua família e que depois, como alega, “o filósofo africano, Dzobo<sup>379</sup>, me ajudou a melhor entender o quanto aprender e conhecer são práticas da vida em que vamos travando relações com pessoas e

---

<sup>379</sup> Ver: DZOBO, N. K. Kand truth: Ewe and Akan conceptions. In: WIREDU, K.; KWAME, G. (ed). *Person and community: Ghanaian Philosophical Studies*. CIPSH/UNESCO THE COUNCIL FOR RESEARCH IN VALUES AND PHILOSOPHY, 2010 (1992).

ambientes e, assim, atingindo a percepção de quem somos e o que vivemos”<sup>380</sup>. O segundo é símbolo adinkra, o Sankofa, sob o pássaro em que reside o significado do retorno às raízes, à ancestralidade e aos antepassados para compreender o presente: “a geração presente não pode deixar de lado facilmente a sabedoria do passado”<sup>381</sup>. Ambos ganham o *status* de categorias epistemológicas quando a perspectiva afrocêntrica os mobiliza a fim de estabelecer uma ética política e uma práxis na produção do conhecimento desde as matrizes africanas de pensamento. Como a educadora argumenta, “na minha trajetória de pesquisadora afrodescendente na área de educação esforço-me para não dissociar o compromisso com a minha comunidade de destino, os africanos — seja na diáspora, particularmente os brasileiros, seja os da África —, dos princípios de rigor que devem orientar qualquer investigação científica (SILVA, 2005a [2013], n. p.).

As africanidades, quero argumentar, mobilizam duas temporalidades. A primeira é uma temporalidade diacrônica, como conceito mobilizado academicamente pela pesquisadora, em que as africanidades emergem à sua reflexão ao longo do tempo e do espaço. A segunda, se levarmos o princípio Sankofa em consideração, é uma temporalidade circular na qual as africanidades seriam tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada da reflexão. A espiral entre ambas as temporalidades reposicionaria a África não só na Educação, contribuindo para emergência de uma tradição de estudos críticos nesse campo disciplinar, mas, também, na Nação.

Assim, o inicial deslocamento que as africanidades produzem está na temporalidade homogênea e homogeneizante da narrativa educacional, que não deixa de guardar consigo, em seus próprios termos, a interdição colonial. De acordo com a Professora Petronilha, no seu texto *Pesquisa e luta por reconhecimento e cidadania* (2005a), inscrito naquela mesma fundamental coletânea organizada por Silvério e Abramowicz (2005), tal reflexão com o propósito de negar essa negação ganha predicados, quando ainda estudante da graduação em Letras (Português-Francês), ao ler *Dialética e Cultura* (1967), de Lucien Goldmann. O filósofo francês trouxe à sua reflexão o entendimento de que a visão de mundo não “era um dado empírico imediato, mas, ao contrário, um instrumento conceitual de trabalho (GOLDMANN *apud* SILVA, 2005a, p. 457).

Tal instrumento conceitual (a concepção de mundo), continua a pesquisadora mobilizando Goldmann, extrai a sua importância da realidade na medida em que se manifesta no plano empírico. “Ciente, pois, de que visão de mundo não é uma moldura onde todos e

---

<sup>380</sup> SILVA, 2017, p. 13.

<sup>381</sup> DZOBO, 2010 [1992], p. 90.

tudo devem se encaixar, mas referência primordial, sempre avaliada e refeita para entender a vida, as pessoas, a sociedade, passei a buscar e valer-me de pensamentos de raiz africana, ao investigar processos educativos e práticas sociais”<sup>382</sup>. Assim, convencida de que as visões de mundo são ferramentas irrecusáveis para a realização do processo educativo, a pesquisadora empreendera a busca, em meio ao pensamento educacional, de uma perspectiva que lhe permitisse não homogeneizar e apagar, mas, sim, ter em consideração as ações e os pensamentos historicamente constituídos pela sua “comunidade de origem”. Tal exigência conduziu a educadora a duas perspectivas que ocupariam inicialmente a sua atenção: a *teoria da educação libertadora* de Paulo Freire (1974) e Enrique Dussel (1974) e a *fenomenologia do corpo* de Merleau-Ponty (1945).

Nesse sentido, embora a questão racial não estivesse literalmente no centro das formulações da *Pedagogia do Oprimido* (1974), por um lado, o fato de o educador pensar o processo educacional tendo como ponto de partida a visão de mundo e a experiência daqueles marginalizados estabelece a sua fundamental relevância para se pensar a problemática. De outro, a relevância do educador não é sem razão; Freire (1974), por exemplo, mobilizou amplamente o pensamento de Frantz Fanon (2005 [1965]) tanto para formular a *condição de oprimido/subalterno* quanto para fundamentar as suas especulações acerca do significado da liberação, leitura que tem sido renovada dada a editoração recente do livro da pensadora afro-americana bell hooks (2017 [1994]) em língua portuguesa. Segundo argumenta a educadora, a significativa relevância das ideias pedagógicas de Freire está, também, no fato de a experiência daqueles oprimidos e empobrecidos ser considerada pela classe detentora de privilégios<sup>383</sup>; mais do que isso, a sua proposta de ação educativa fundamenta-se nos educandos, sem perder de vista os professores. Em outras palavras, o pensamento do histórico pedagogo brasileiro, avalia a educadora, reivindica que aqueles oprimidos e desqualificados, aqueles colocados às margens da sociedade, impedidos de serem cidadãos, aqueles considerados “pessoas subalternas, são fortes em sua humanidade e, por isso, prontos e capazes de criar novas relações entre pessoas e grupos, buscando justiça (Freire, 1978b). Trata-se, pois, de proposta valiosa para que as experiências nossas de negros sejam contempladas”<sup>384</sup>.

Os encaminhamentos e as práticas estabelecidos por Freire foram os responsáveis, portanto, por ampliar, como a mesma reconhece, a perspectiva educacional da educadora.

---

<sup>382</sup> SILVA, 2005a, p. 457.

<sup>383</sup> SILVA, 2005a, p. 474.

<sup>384</sup> SILVA, 2005a, p. 479.

Educar-se, tomar “consciência das relações entre as pessoas e entre elas e o ambiente social, político e também o natural constituem-se num único ato”<sup>385</sup>. Sem esse ato de educar-se, o ato de humanizar-se a ele associado é interdito; como resultado, teríamos subjetividades que são objetos entre outros objetos, subjetividades constrangidas, determinadas apenas pelo funcionamento das estruturas econômicas. Esse modo de pensar, essa perspectiva educacional, mostrou-se não menos necessária para impulsionar as ações e reivindicações do associativismo negro ao longo do século XX (GONÇALVES; SILVA, 2000). A educação como instrumento de luta contra o racismo e a discriminação em meio às pedagogias da educação libertadora recebe, segundo relata Petronilha, mais um adereço, a contribuição de mais um intelectual, o filósofo latino-americano Enrique Dussel e seu texto *Para uma ética da Libertação Latino-Americana* (1974).

Dussel (1974), nessa ordem de ideias, realiza uma significativa análise da relação entre o Estado-Nação, a cultura popular e o papel da pedagogia na América Latina. Segundo ele, não diferente de seu contemporâneo Paulo Freire (1974), “o sistema educativo continua cumprindo sua finalidade: formar cidadãos que possam realizar honestamente as funções que a sociedade lhes assinala em seu momento. Fora disto, nada é digno de ser aprendido” (DUSSEL, 1974, p. 206). Todo o processo de escolarização é, assim, a certificação para a entrada em uma sociedade secularizada; este rito é o responsável por autorizar os sujeitos e grupos a ocuparem um lugar de controle nesse sistema<sup>386</sup>. O filósofo aborda a *escolarização* como uma forma de controle; ela é a responsável por constranger sujeitos e grupos a ocuparem, a comportarem-se e, sobremaneira, a pensarem e a conceberem o mundo no interior de uma estrutura que é hierarquizada a partir de um modelo cultural hegemônico.

Sem proporcionar aos sujeitos e grupos a possibilidade de educar-se e, com esse ato, de também se humanizarem, o processo de escolarização, argumenta Dussel (1974), é, em última análise, contraditoriamente, um empreendimento deliberado para a alienação do sujeito da cultura popular. Jamais passível de alcançar a cultura ilustrada, na medida em que essa distinção, que é racial, é a garantidora da cultura dominante eurocêntrica, a escolarização aos grupos populares, outorgada pelo sistema educacional, é homogeneizadora, marginalizando a presença física e simbólica dos elementos oriundos das culturas africanas e ameríndias. Mas nenhuma linguagem é transparente, nenhuma cultura dominante exerce o seu poder e sua regulação sem ruído. O encontro entre ameríndios, africanos e europeus supõe, alega o filósofo, uma complexidade e a possibilidade de intersubjetividades que, já de início,

---

<sup>385</sup> SILVA, 2005a, p. 484.

<sup>386</sup> DUSSEL, 1974, p. 206.

denunciam os limites grosseiros do modelo cultural que sublinha a escolarização formal e indica o engodo do seu suposto monopólio como único capaz de proporcionar educação (DUSSEL, 1974).

Há, assim, uma importante intersecção entre os dois grandes pensadores da teoria pedagógica da libertação capazes de fazer a reflexão avançar. De um lado, temos Freire (1974) e as suas considerações acerca do domínio cultural e aquilo que chamou de “educação bancária”. As elites, com o propósito de sustentar o *status* de poder e superioridade, promovem uma educação que incentiva insistentemente a passividade da consciência daqueles que são oprimidos, fazendo-a coincidir “com o estado de ‘imersão’ da consciência oprimida” (FREIRE, 1974, p. 100). Impõe-se a ideia de que as classes populares são absolutamente ignorantes<sup>387</sup>. Entre os mais significativos alicerces, responsáveis por sustentar essa disposição hierárquica, está o professor, que, imbuído de uma ação antidialógica e antilibertadora, deposita nos alunos, enche “os educandos dos conteúdos de sua narração. Conteúdos que são retalhos da realidade desconectados da totalidade em que se engendram e em cuja visão ganhariam significação”<sup>388</sup>. Essa educação bancária, que outorga aos educandos o papel de meros repetidores mecânicos e os transforma em vasos a serem preenchidos, é, sobretudo, um processo de alienação daqueles que pertencem à(s) cultura(s) popular(es). Ou, como salienta Dussel (1974, p. 185), “a ontologia pedagógica é dominação porque o filho-discípulo é considerado como um ente no qual se deve depositar conhecimentos, atitudes, ‘o Mesmo’ que é o mestre ou preceptor. Essa dominação inclui o filho dentro da Totalidade: é alienado” (DUSSEL, 1974, p. 185).

Como se vê, argumenta a Professora Petronilha, educadores como Freire (1974) e Dussel (1974), mas citando também o filósofo Hernani Maria Fiori e o teólogo Juan Luiz Segundo, questionam as práticas pedagógicas, exigindo a sua recriação, com o comprometimento da defesa dos direitos (SILVA, 2005, p. 489). Trata-se, enfim, de recriar o sentido e o significado da educação, numa direção capaz de libertar não só os latino-americanos, mas todos aqueles humanos oprimidos e inferiorizados pelas hierarquias discriminatória e excludentes. Nesse sentido, apesar de ambos os autores não estarem se referindo de modo estrito<sup>389</sup> aos povos e às culturas de origem africana nas suas proposições, as suas reflexões em torno de conceitos tais como “negação da cultura(s) popular(es)”,

---

<sup>387</sup> FREIRE, 1974, p. 67.

<sup>388</sup> FREIRE, 1974, p. 65.

<sup>389</sup> A Professora Petronilha, na sua histórica tese, cita o seguinte texto de Enrique Dussel: Racismo, América Latina Negra e Teologia da Libertação, *Revista de Cultura Vozes*, 76 (7), 5-24, set. 1982 (sic).

“educação bancária” e “alienação” são de grande valia para se pensar o lugar desses sujeitos e grupos no sistema escolar.

Ambos contribuem significativamente para, por exemplo, pensar os problemas que marcam a constituição da subjetividade de estudantes que, sublinhados pela categoria “negro”, atravessam uma escolarização que os vê como incapazes, pois racista, sexista e eurocêntrica. Mas justamente por tornarem explícita a natureza do processo de escolarização, Freire e Dussel exigiram da educadora “fazer do ato pedagógico um face a face em que aprendiz e mestre se revelam um para o outro, construindo novas e renovadas significações. Dizendo de outra maneira, relações são oportunidades pedagógicas de criação de significados”<sup>390</sup>. A Professora Petronilha encontraria nessas outras perspectivas educacionais o impulso e as referências que já há muito permeavam as linhas reivindicatórias que faziam e fazem continuamente a sua comunidade de destino, ou, segundo suas palavras, “*o nosso povo negro*”<sup>391</sup>

“As conversas que ouvia, quando criança, entre os adultos, as que com eles vim a ter, particularmente com minha mãe, com meus primos e amigos, depois os escritos de Edson Carneiro, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura e, mais tarde, Guerreiro Ramos me faziam perceber o nosso corpo negro como um X na questão” (SILVA, 2005a, p. 505-510). Negado fora do âmbito das comunidades em que está inserido, não presente nos espaços de poder e deliberação, insistentemente excluído a cada ciclo comum do espaço escolar, ao fim inexistente do ensino superior, os corpos negros, absolutamente vigiados e regulados, quando não agiam como brancos, a eles é exigido a excepcionalidade. Todos esses corpos construídos em terceira pessoa levaram a pesquisadora a mobilizar a fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty (1945). No filósofo francês, alega, “cheguei à compreensão de que as pessoas se constituem por meio do seu corpo humano, que é formado pela conjunção do corpo físico que vemos e tocamos, e pela consciência. Dizendo de outra maneira, nossos corpos incluem a constituição física, a inteligência, a espiritualidade, as emoções, os sentimentos, as intuições”<sup>392</sup>.

---

<sup>390</sup> SILVA, 2005a, p. 484.

<sup>391</sup> Aqueles autores ofereceram-me, assim como a outros pesquisadores, referências para que tentássemos atender à recomendação que fazia e faz continuamente nosso povo negro, e que foi expressa pelo militante negro Correia Leite, fundador do Clarim da Alvorada, 1929: “O elemento negro já sabe que precisa trabalhar sua integralização moral e material; é uma conquista imprescindível; uma necessidade inadiável que se apresenta; é a maior consagração que se pode oferecer à memória do nosso antepassado”. Assim como por outro negro militante, A. Cunha, no mesmo jornal, em 1930: “Precisamos trabalhar com astúcia para o complemento de nossa emancipação, em que os princípios estão baseados em ação no momento atual” (SILVA, 2005a, p. 505).

<sup>392</sup> SILVA, 2005a, p. 516.

Entretanto, a corporeidade de que fala Merleau-Ponty (1945), essa totalidade capaz de produzir significado na sua relação consigo mesmo e com os outros, foi massacrada, histórica e cotidianamente, em meio à experiência daqueles que foram escravizados. Se o corpo, esse instrumento de experimentação (experiência) que aproxima cada um ao mundo e aos outros, é o responsável por produzir e atribuir significado está fragmentado, é precedido desde a sua infância por um sistema de escolarização que faz não mais do que acentuar esse processo de alienação. A questão conseguinte a essa, digamos, clássica problemática, é: como reinscrever a unidade (“desalienação”) e a humanidade do Negro? A resposta, já anunciada, não é outra senão o ato de *educar-se* com o propósito de *humanizar-se*. Mas se ambos os significantes já nos são familiares, o significado a ele atribuído ganha outros contornos semânticos, pois, desde então, “perspectivados” a partir de outras tradições de pensamento, de outras cosmologias; no entanto, dessa vez, à matriz africana.

Essa demanda que já há muito ocupava a produção da educadora desde a feitura da tese, embora sem um corpo produzido a partir de uma tradição de pensamento específica, ganha atestado na publicação do texto *Africanidades Brasileiras: como valorizar as raízes Afro nas propostas pedagógicas* (1995). O histórico texto, o qual analisamos quando discutíamos a institucionalização do Neab-UFSCar<sup>393</sup>, é, gostaria de acrescentar, uma espécie de declaração, um ponto de partida. Pois, apesar de ser precedido por quatro atividades de formação marcadas pela perspectiva das africanidades e de ser também o texto em que, em meio à produção do núcleo, o termo *diáspora africana* é mobilizado preliminarmente, é desse momento em diante que essa *declaração* será investida de contornos teóricos mais bem delimitados a partir das, como a pesquisadora insistentemente anuncia, matrizes africanas de pensamento. No texto *Pensamento negro em educação no Brasil?*, que também já citamos, introdutório ao seminário, o primeiro a, não custa reiterar, propor-se tal tarefa, *Pensamentos Negros em Educação: Expressões do Movimento Negro* (1997), a Professora Petronilha e a Professora Lucia M. A. Barbosa, à época coordenadora do Neab, mobilizariam autores como, além de Freire (1974), o afro-caribenho Frantz Fanon (2005 [1965]) e o congolês Valentin Y. Mudimbe<sup>394</sup> (1988). As pesquisadoras afirmam que:

Já não se trata apenas de denunciar as opressões desde se sofridas, tampouco de proclamarem-se humanos diante dos que os desumanizam, mas sim de expressar conhecimento crítico da realidade vivida e a partir dele organizar suas ações. [...] Dessa forma, configurando

---

<sup>393</sup> Ver o tópico “Institucionalização e a emergência da diáspora africana”.

<sup>394</sup> Quanto a Valentin Y. Mudimbe em particular, vale dizer que voltaremos ao seu pensamento de modo mais sistemático quando analisarmos as linhas gerais da reflexão de Kwame Anthony Appiah entre identidade, filosofia e tradições de pensamento de origem africana.



intelectualmente suas ações, os negros brasileiros, ao longo de sua história iniciada na África, têm elaborado um pensamento que é próprio às suas raízes étnicas, à sua história de ser humano promovido a coisa, quando escravo, à sua vivência de ser posto à margem da sociedade da qual faz parte, à sua luta para assumir plenamente seu papel de cidadão. Partindo, pois, dessas tradições africanas, conforme assinala Mudimbe, citando Ladrière, os sistemas de pensamento são “processos dinâmicos nos quais as experiências concretas são integradas à ordem dos conceitos e discursos. (SILVA; BARBOSA, 1997, p. 9 -10)

Publicada em 1997, tal introdução — não foi possível precisar a data exata — também cita em suas referências a coletânea organizada pelo pedagogo sul-africano Mokubung Nkomo, intitulada *Pedagogy of Domination: Toward a Democratic Education in South Africa* [Pedagogia da Dominação: por uma Educação Democrática na África do Sul] (1990), o que nos leva a crer que nessa publicação começamos a observar as reverberações da travessia liminar que Petronilha havia experienciado naquele ano. Isto é, aqui já observamos, ainda tímidas, as implicações do período que a educadora permaneceu na África do Sul, durante o seu “pós-doc” na UNISA. Mas, se tímidas em 1997, desde então essas tradições de pensamento ocupariam cada vez mais espaço nas formulações, nos textos e, sobretudo, na sua concepção de *educação*. A presença desses autores e o lugar a eles atribuído torna-se mais significativa no livro que viria a formular junto ao sociólogo Luiz Alberto Vieira Gonçalves: *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos* (1998). Em meio à publicação, que sumariza a emergência do multiculturalismo e a defesa da diversidade cultural nos Estados Unidos e as suas implicações para os Estados-Nações latino-americanos, argumentam os pesquisadores que muitas dessas ideias multiculturais não são estranhas aos intelectuais e ao associativismo negro tanto daqueles país quanto em tantos outros lugares em que em essa populações se estabeleceram no mundo ocidental.

De modo geral, “o multiculturalismo desde sua origem aparece como princípio ético que tem orientado a ação de grupos culturalmente dominados, aos quais foi negado o direito de preservarem suas características culturais” (GONÇALVES; SILVA, 1998, p. 17). Ao colocar no centro no debate, que, quando não negligenciado, posto a partir de perspectivas que as localizam no interior de estruturas explicativas supostamente mais amplas, o problema da diversidade cultural “denunciava também hiatos e descontinuidades na forma como as Ciências Sociais apresentam a sociedade a qual estudam”<sup>395</sup>. Desde do final do século XIX, intelectuais como Alexander Crummell, Edward Blyden, Carter D. Woodson e W. E. B. Du Bois, e, sobremaneira, a partir da segunda metade do século XX, com o estabelecimento dos *Black Studies* e a proliferação de diversas e heterogêneas tradições intelectuais negras, dentre

---

<sup>395</sup> GONÇALVES e SILVA, 1998, p. 22.

elas, destaca-se entre os pesquisadores a Africologia (a filosofia afrocêntrica e o afrocentrismo), além dos estudos asiáticos-americanos e índio americanos, têm sistematicamente problematizado a suposta homogeneidade da Nação.

No Brasil, a emergência do debate multicultural e da diversidade foram fundamentais para o questionamento da ideia de democracia racial e de sua correlata imagem de paraíso racial. Essas ideias não são, evidentemente, simples de serem desautorizadas. Segundo os autores, o Estado, como aparato de poder institucional, o detentor do monopólio legítimo da violência, é o maior responsável por apagar a pluralidade cultural dos diversos povos e culturas que compõem a Nação<sup>396</sup> e historicamente sustentar uma narrativa pedagógica da identidade nacional. É sob esses termos que os pesquisadores sinalizam para a necessidade de que os estudos científicos orientados para o tema do multiculturalismo tornem-se elementos cada vez mais recorrentes com o propósito de alterar os currículos escolares, dada a exigência dos mesmos contemplarem a não tão nova diversidade cultural que compõe a sociedade brasileira. Para os autores, “não se têm claramente formulada uma proposta que garanta, em níveis acadêmicos, uma formação permanente de professores e uma política cultural de envergadura nacional”<sup>397</sup>.

Pouco tempo após a redação dessas demandas, a Professora Petronilha seria a responsável por redigir o texto da maior política pública multicultural que o Estado implementaria na sua história; a responsável por produzir uma mudança sem precedente na Educação brasileira. No entanto, antes de avançarmos e adentrarmos nesses importantes marcos normativos, cabe, é necessário, enfim delimitarmos o significado, para a educadora, do termo *educação* e o seu correlato *africanidades*, na medida em que ambos são mobilizados de maneira paralela. Nessa ordem de ideias, destaca-se o texto, já mencionado, que a Professora Petronilha redigiu no ano de 2003, inscrito na coletânea resultante do II COPENE, intitulado *Aprender a conduzir a própria vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos*. Tal texto preserva entre as suas linhas os fundamentos e o peso dos argumentos teórico-metodológicos que ganhariam forma sintética nos documentos acima citados.

Possivelmente o primeiro e mais decisivo aspecto — metonímico porque estabelece uma relação de contiguidade com o restante da sua produção (2006, 2007, 2008, 2010c,) — da concepção de *educação* que emerge desse texto é que, segundo a pesquisadora, entre os africanos, *educar-se* não deve ser confundido com o processo europeu de *escolarização*. Entre

---

<sup>396</sup> GONÇALVES e SILVA, 1998.

<sup>397</sup> GONÇALVES e SILVA, 1998, p. 96.

os africanos, alega a autora, apoiada no trabalho em um dos seus mais profícuos interlocutores, Hassimi Maiga (1998) - de quem tornou-se conselheira integrante, no ano de 2010, do Conselho do Amiru Shonghoy do Povo Songhoy, no Mali, do qual o próprio Maiga é chefe - a palavra “educação” não chega a existir nas línguas tradicionais africanas (SILVA, 2003, p. 181). Entre aqueles descendentes de africanos no Novo Mundo, a utilização do termo “educar-se” está ligada muito mais à postura, aos valores e aos comportamentos. Assim, tanto os africanos e os seus descendentes mobilizam o termo *educar-se* num sentido amplo, “como *tornar-se pessoa*, o que traduzem como *aprender a conduzir a própria vida*”<sup>398</sup>. À vista disso, a educação diz respeito ao trabalho, ao processo de construir a própria vida partir de um conjunto amplo de relações entre gerações, gêneros, grupos raciais e sociais, com a pretensão de difundir uma visão de mundo, de repassar conhecimento e transmitir experiências<sup>399</sup>. “Na perspectiva africana, a construção da vida própria tem sentido no seio da comunidade, e visa não apenas avançar cada um individualmente. O crescimento das pessoas tem sentido quando representa fortalecimento para a comunidade a que pertencem”<sup>400</sup>.

O texto, que é também o resultado de um projeto pedagógico que “teve como principal tarefa identificar, na experiência vivida dos negros brasileiros, e também de outros da *diáspora* permanência de referências culturais que eles têm em comum com os africanos da África”<sup>401</sup>. Essa *modelação* de relação com o continente africano não é, entretanto, nova. A possibilidade e o reconhecimento dessas similitudes foram perspectivados, estabelecidos e acentuados durante o período em que a educadora permaneceu na África do Sul, especialmente durante o episódio, como a mesma relata<sup>402</sup>, de participação de uma reunião entre as organizações comunitárias de um *township* na cidade de Cape Town. Assim, inscrito a partir desse horizonte, o projeto em diferentes oportunidades pôs a dialogar em conversas profundas e longas africanos e afrodescendentes. A intenção desse diálogo foi descobrir referências de origem epistemológica não eurocêntricas, compreensões de raiz africana presentes, embora não reconhecidas, no universo cultural e social brasileiro. O trabalho, dessa forma, foi realizado com a intenção de localizar e exprimir ideias, conceitos e concepções de educação, de raiz africana (africanidades), a fim de estabelecer alguns elementos definidores, delimitadores, que caracterizariam o significado desse *educar-se* e *conduzir a própria vida*. Isto é, “os pensamentos em educação, que vimos buscando explicitar e interpretar com o

---

<sup>398</sup> SILVA, 2003, p. 181.

<sup>399</sup> SILVA, 2003, p. 181.

<sup>400</sup> SILVA, 2003, p. 181; grifo nosso.

<sup>401</sup> SILVA, 2003, p. 181.

<sup>402</sup> Ver tópico “Transnacionalização: a (re)modelação da relação com o significante África”.

presente estudo, como diria Housset (2000, p. 16), se identificam com o mundo cultural, histórico, comum às pessoas que se veem incluídas numa mesma *comunidade de destino*, que designam como ‘nós’, comunidade, no presente caso, constituída por africanos e afrodescendentes”<sup>403</sup>.

Mas tão importante quanto os elementos definidores — a *forma* que essas africanidades adquirem, as quais também serão importantes à nossa análise dentro em breve — é a substância, aquilo que a educadora denomina de *patrimônio cultural afrodescendente e africano*. Esses, alega, seriam os responsáveis por exprimir visivelmente, sustentar e dar manutenção às raízes africanas dos jeitos de viver, ser e pensar, particularmente negros. Assim, os pensamentos de educação de raiz africana são parte constitutiva de:

um acervo que precisa ser continuamente completado do patrimônio cultural afrodescendente e africano. Explica Chastel (1997, p. 1463) que um patrimônio cultural é constituído de bens fundamentais e inalienáveis, materiais ou não, mantidos em fontes jurídicas e simbólicas, que preservam *o essencial, as origens de um povo, de uma nação*, da humanidade. Um patrimônio abrange objetos, sítios, hábitos, costumes, textos orais e escritos, canções, rituais, jogos, folguedos, mitos e outras histórias, filosofias que guardam significado, entre outros, de ordem religiosa, tecnológica, laboral, pedagógica, e que se encontram preservados em estilos de vida, rituais religiosos, habilidades artísticas, soluções técnicas e procedimentos intelectuais. (SILVA, 2003, p. 183)

Esse patrimônio (as africanidades), portanto, é aqui compreendido como a substância da herança de um povo, que está enlaçado, historicamente, por uma experiência coletiva comum, mas sobretudo por uma origem cultural tida como comum. Essa substância apresenta-se, então, como algo que lhes é próprio. Nesse sentido, essas *africanidades*, expressões inalienáveis do vínculo à comunidade de destino, a África, e o *educar-se* a elas associado são, antes de tudo, segundo a formulação da pesquisadora, os veículos para a desalienação, para o restabelecimento de uma humanidade (*humanizar-se*) que foi e é negada aos africanos e afrodescendentes. Em outras palavras, esse modelo de identidade cultural, de pertencimento, ganha o seu sentido de autoridade ao articular os signos de retorno às raízes que carrega consigo. Mais do que isso, o retorno às raízes que as *africanidades* carregam consigo — na medida em que são tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada (Sankofa), e aqui a relação entre as duas temporalidades que compõe o conceito, enfim, encontram-se e formam uma elipse — é investido de um estatuto de autenticidade.

Se, por um lado, a prática pedagógica proposta de pôr em diálogo africanos e afrodescendentes, sobre a qual o texto em que estamos nos apoiando foi formulado, sugere a

---

<sup>403</sup> SILVA, 2003, p. 182; grifo nosso.

necessidade, ou, melhor, exige que se redimensione a educação brasileira e que se aprofundem propostas de políticas educacionais que estejam em consonância com os interesses e as peculiaridades da população negra (SILVA, 2003, p 182). De outro lado, esses mesmos diálogos tiveram a pretensão de estabelecer similitudes comuns, no sentido do *educar-se*, fundamentado nas africanidades, em ambos os lados do Atlântico. Portanto, esse pensamento em educação de matriz africana, responsável por fazer sujeitos e grupos conduzirem a própria vida ganharia *forma* em nove proposições qualitativas, isto é, *nove africanidades* que se dão “em permanente tensão entre confirmar o seu pertencimento ao gênero humano e tentativas alheias para expulsá-los do gênero humano”<sup>404</sup>.

Dentre tais africanidades<sup>405</sup> identificadas pela pesquisadora no diálogo propostos, queremos chamar a atenção para duas delas. A primeira denomina-se “pôr sentido no mundo, e em si mesmo”; o axioma delimita que “para edificar a nós mesmo (a pessoa, os parentes, a ‘raça’, a comunidade) é preciso aprender a usar as estruturas cognitivas da cultura de seu povo, da sua comunidade, da sua ‘raça’ no dizer de brasileiros [...]. Ao passo que uma mulher do Mali aborda a afirmação de modo mais específico: “cada um tem jeito de pensar as coisas, que é o jeito do seu povo pensar”. E, por fim, frisa um senegalês que para “por sentido é preciso conhecer as coisas do tempo em que os antepassados ainda viviam, tem de entender o jeito de vida hoje, tem pensar o que se quer ser” (SILVA, 2003, p. 189; grifo da autora). A segunda africanidade para qual quero chamar a atenção é nomeada “encontrar o elo”. Aqui se propõe que a escola tenha também a finalidade de contribuir para que o aluno faça o elo entre o mundo da sua comunidade e o mundo fora da comunidade. Tarefa que guardaria uma grande dificuldade, pois “as crianças não têm aprendido outros jeitos de pensar e

---

<sup>404</sup> SILVA, 2003, p. 187.

<sup>405</sup> “Movimentar-se/ser paralisado — O movimento — gingado, dança, trejeitos — é elemento marcante no estilo de expressão e de comunicação entre os negros, salientaram os participantes da pesquisa. [...] Ouvir/falar/agir — O ouvir, juntamente com o olhar e sentir, é necessário para apreender, distinguir, entender fatos que se é testemunha, palavras que se ouvem, situações nas quais se é envolvido ou nas quais a pessoa se envolve. [...]. Guardar na memória/transmitir com a boca e os gestos — A memória é tudo que nela se guarda, é o principal recurso, ‘deixado pelos ancestrais’, disse uma maliense, e completou uma brasileira, ‘para gente saber o que é, ser o que é’. [...] Edificar a nós mesmos — Quem ensina tem de estar pronto para que o aprendiz ‘edifique a si próprio’, enfatiza uma senegalesa. Isto é, que vá se tornando inteligente, ágil e sereno para construir o seu caráter. [...] Usar as palavras — Quem põe sentido no mundo e na própria vida, constrói a si mesmo, aprendendo a usar a palavra. É preciso paciência para chegar à boa palavra, para distinguir o que as palavras escondem. [...] Livrar-se do sofrimento causado pela opressão e pelo descrédito — ‘É duro ser discriminada! A cada xingamento, olhar de desprezo ou desconfiança, a cada sugestão de que estou fora do meu lugar, é como se o chão faltasse e eu despencasse e me despedaçasse num precipício’, disse uma participante. E continuou uma companheira sua: ‘E no instante seguinte pegar cada caquinho e recompor a sua humanidade!’ [...] Partir/ficar — A maioria dos participantes vivem em cidades de médio e grande porte. Dentre eles, boa parte é oriunda do meio rural, em torno de 30% reside e tira o seu sustento de atividades no meio rural. Dizem eles que, desde muito cedo, se veem diante do dilema de partir para a cidade, em busca de emprego. [...] Defender os direitos — Os participantes lamentam a privação dos direitos sociais, econômicos, políticos que sofrem e não sabem bem como agir” (SILVA, 2003, p. 187-192; grifo da autora).

desaprendem o nosso. Se recusam a usar o nosso jeito, porque os professores dizem que é errado”, alegou uma participante porto-riquenha. No mesmo sentido, uma participante brasileira afirma: “Eu não quero que minha filha tenha que abrir mão de ser negra, tenha que abandonar a sua gente para ter estudo” (SILVA, 2003, p. 192; grifos do autor).

A escolha dessas africanidades em particular não foi sem propósito, pois, nelas, tão importante quanto à reafirmação de um significativo senso de pertencimento marcado pelas ideias de retorno e manutenção das origens, observamos também a importante relação entre uma concepção específica de *tradição cultural e autenticidade*. Sob o lastro das africanidades (ponto de partida e chegada), africanos e afrodescendentes estabelecem entre si, segundo a proposta e análise da pesquisadora, uma linearidade a qual chamamos de “tradição”. Posta diante de si mesma (africanos *vis-à-vis* afrodescendentes), essa tradição ganha a qualidade de autêntica, substantiva, sendo hábil a oferecer um roteiro, de dar sentido à história de sujeitos e grupos. Dada a importância desse modelo de tradição cultural e o papel que ele desempenha para a constituição da identidade, avalia a pesquisadora que, no Brasil, “os afrodescendentes foram, e ainda são, sujeitos a desenraizamento e até mesmo perda das tradições de que são originários. Ao longo dos séculos tem-se tentado levá-los ao esquecimento de sua africanidade, com o propósito de assimilá-los a visão de mundo, a projeto de vida alheio às suas raízes”<sup>406</sup>.

Certamente, o maior desafio que se colocava ao sistema de ensino, conclui a Professora Petronilha, era o de, então, reconhecer e valorizar as importantes contribuições que cada grupo étnico-racial trouxe para a nação brasileira. Essa luta por reconhecimento passava necessariamente pelo estabelecimento de uma política educacional-cultural que assegura o direito à igualdade de condições de vida e cidadania a fim de garantir igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira. Era necessário, portanto, estabelecer diretrizes que orientassem a “formulação de projetos empenhados na valorização da história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos, assim como comprometidos com a educação de *relações étnico-raciais positivas*, a que tais conteúdos devem conduzir” (BRASIL [SILVA (Rel.)], 2004, p. 2; grifo nosso). É com essas palavras que a relatora, Professora Petronilha, inicia o Parecer 0003/2004 que normatiza e regula as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e de Cultura Afro-brasileira e Africana.

---

<sup>406</sup> SILVA, 2003, p. 193.

Mas para o Parecer eu primeiro fui nomeada para o Conselho Nacional de Educação. Isso é em 2002. Bom eu não sei... como sempre pela primeira vez o movimento negro e o movimento indígena foram chamados para a indicar uma pessoa. Porque os movimentos e diferentes entidades de educação indicam seus representantes para o Conselho de Educação. Então, pela primeira vez o movimento social é chamado. Isso ainda no Governo Fernando Henrique Cardoso e o Ministro (da Educação) Paulo Renato de Souza. Bom na verdade era uma época de muita coisa. Tinha pesquisa dentro, pesquisa fora. E tinha o Negro e Educação. A primeira política de ação afirmativa que nós tínhamos era o Negro e Educação. Eu era muito envolvida no Negro e Educação com parte da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd). Nós estávamos em uma reunião de estudos lá na ação educativa. Até foi uma das vezes que foi o Joaquim Barbosa. E eu sei que quando eu voltei, eu não estava acompanhando. Eu não estava nem sabendo que eu tinha sido indicada. Aí, quando eu voltei para São Carlos, eu tinha secretária eletrônica e uma amiga minha da época de faculdade me deixou um recado. Parabéns! Mas, o que será que deu na Lia. Ela sabe que eu... ela sabe a data do meu aniversário, daqui a pouco liga o Valter. Parabéns! Eu digo “por que, Valter?” Ele responde: “você indicada para o Conselho de Educação”. Eu digo “não... não estou sabendo de nada”. Eu fui indicada para um conselho que o Fernando Henrique Cardoso tinha criado para indicação de bolsistas negros para fazer o curso de preparação do Itamaraty. Mas eu não podia ir. Porque eu estava envolvida com o Negro e Educação em São Paulo. Até a Lurdinha foi e ela era desse conselho. Ela era da Fundação Palmares na ocasião. Eu disse “não, Valter, eu não fui”. Ele disse “espera aí”. Não sei onde ele foi consultar. Ele volta e me liga dizendo: “você foi indicada para o Conselho Nacional de Educação, no Diário da União”. [...] Então eu fiquei sabendo que iria assumir e tinha uma reunião da AERA que foi em New Orleans. Eu até recebi uma homenagem da comunidade. Claro que tinha a ver com a Joyce e o Hassimi, porque eu já tinha ido umas duas ou três vezes, mas não era para tanto. Então eu vim de lá direto para assumir o Conselho. Quer dizer... eu cheguei e telefonei do aeroporto para o Conselho para saber onde eu ia tomar o avião para Brasília. [...] Eu não sei se no conselho tinha alguma discussão precedente. Até onde eu sei não tinha, ou tenha havido em algum momento. Quando eu assumo Conselho eu pensei o seguinte: agora eu estou em Brasília e eu tenho que entender o que é isso. Não só o que é o Conselho, mas o que é o Conselho no contexto de Brasília. E vindo uma vez por mês e ficando três dias eu não ia descobrir nunca. Então eu resolvi fazer o seguinte: reunir o pessoal Negro do Movimento e que trabalhava em Brasília e que não ia esporadicamente como eu. Porque eu ia domingo, trabalhava segunda, terça e quarta, e voltava na quarta de noite. Então eu perguntei se podia ficar quinta e convidei o pessoal Negro que estava lá. O Ivair na Justiça, a Lurdinha Siqueira na Fundação Palmares, o Carlos Moura, a Raquel de Oliveira no MEC, a Zélia Amador de Deus estava na Agricultura, a Geruzi Romano na Unesco. Eu redigi, na verdade esse grupo redigiu junto, e eu apresentei para o conselho pleno, a proposta de conselho de manifestar para educação das relações étnico-raciais. Só que antes de apresentar ao conselho, eu conversei com colegas que eu já tinha percebidos que eram sensíveis e que podiam ajudar. A Marília Ancona Lopes da Unip. A Marília aceitou fazer parte do comitê, ela também era da Educação Superior. Na Educação Básica eu falei com Chiquinha Aperi, que era indígena. Quando se tratava de indígena e negro nós estávamos juntas e o Jamil Curi, da UFMG. E eles aceitaram. Nós três mulheres éramos iniciantes, mas o Curi já era segundo mandato e ele tem a legislação, a constituição e lei de diretrizes e bases da educação na cabeça. Ele é ótimo. E eles aceitaram. Aí nós começamos o processo, contando com a assessoria dos negros que estavam ali em Brasília. Nós fizemos uma... nisso os alunos, o Neab-UFSCar ajudaram, um questionário. E o questionário foi distribuído amplamente. A orientação era o seguinte, individualmente ou em grupo. Só que nós gostaríamos de saber quantos homens e mulheres, a faixa etária... de criança a avô de oitenta ano que poderia responder. As pessoas nos mandaram essas respostas e aí a gente começou a redação. referência

Certamente, não coincidentemente, no mesmo momento em que a Professora Petronilha tornar-se-ia parte do Conselho Nacional de Educação, a mesma receberia durante a AERA, especialmente do grupo *International Research Group on Epistemology of African Roots and Education*, do qual fazia parte junto com Joyce E. King, Hassimi Maiga e Mwalimu Shujaa. O que salienta que os vínculos transnacionais que compõem, para fins de nosso argumento, o horizonte teórico da pesquisadora, jamais deixaram de acentuar-se, pelo contrário. Mas, inclinando novamente a nossa atenção para o *Parecer 003/2004* e para as *DCN's*, para o ERER e para EHCAA (utilizarei a seguir o termo *documentos* para me referir a essas duas normativas), o aspecto que nos resta assinalar com o intuito de delimitar algumas dimensões, aquelas que competem a essa tese, dessa política cultural sem precedente no mundo atlântico, é o significado da locução *relações étnico-raciais*.

No fundo, nós já investigamos a constituição dessa locução de modo sistemático no tópico anterior. O modo como a categoria “raça” é aqui mobilizada analiticamente está inscrito dentro dos marcos canônicos da ciências sociais no Brasil. Raça, nesses sentido, não tem qualquer sentido biológico, pois é uma *construção social* e histórica, e as relações étnico-raciais, por assim dizer, são compreendidas como aquelas estabelecidas entre grupos distintos, bem delimitados, os quais se reconhecem e são reconhecidos como tais, pertencentes a uma determinada “raça”. Consolidada sob os termos dessa *relação* está também a convergência entre as fronteiras do grupo e as fronteiras do mundo da cultura, do simbólico. Isto é, dessa congruência, tomada como inerente, que emerge a ideia, o sentido de pertencimento étnico-racial.

Entre as linhas de ambos os *documentos*, cujas redações são semelhantes e os pressupostos são os mesmo, a locução *relações étnico-raciais* é mobilizada, num primeiro plano, com a finalidade de salientar que o êxito de uma política pública de Estado, institucional e pedagógica, dessa natureza, “visando a reparações, reconhecimento e valorização da identidade, da cultura e da história dos negros brasileiros depende necessariamente de condições físicas, materiais, intelectuais e afetivas favoráveis para o ensino e para aprendizagens” (BRASIL, 2004a, p. 5), como também fazem referência à “reeducação das relações entre negros e brancos, o que aqui estamos designando como relações étnico-raciais”<sup>407</sup>. Essas relações, continuam os *documentos*, ganham outro sentido ao passo que o Movimento Negro as ressignificou num sentido político de elogio e

---

<sup>407</sup> BRASIL, 2004a, p. 5.



valorização do legado deixado pelos africanos. Assim, é “importante, também, explicar que o emprego do termo étnico, na expressão étnico-racial, serve para marcar que essas relações tensas devidas a diferenças na cor da pele e traços fisionômicos o são também devido à raiz cultural plantada na ancestralidade africana, que difere em visão de mundo, valores e princípios das de origem indígena, europeia e asiática”<sup>408</sup>.

O elogio e a luta pelo reconhecimento dessa ancestralidade, dessa visão de mundo, e, nesse sentido, vale lembrar da importância que a noção de visão de mundo adquiriu nas formulações da educadora, sobretudo, no seu diálogo com Freyre (1974), Dussel (1974), mas devemos citar também Maiga (1998), nos conduz ao significado do EHCAA. O objetivo do EHCAA não é “mudar um foco etnocêntrico marcadamente de raiz europeia por um africano, mas de ampliar o foco dos currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira”<sup>409</sup>. Mas, mais do que isso, o EHCAA desempenha uma função central ao papel atribuído às *africanidades*. Ele é um meio privilegiado (e aqui me encaminho para o que entendo como? sendo? a primeira determinação desses documentos para os fins dessa pesquisa) para a construção de uma identidade positiva e de direito, e, nesse sentido, sob os termos das formulações da pesquisadora, capaz de restabelecer a unidade, até então interrompida. Esse é, então, o significado do *educar-se para as relações étnico-raciais*; é a luta deliberada pelo restabelecimento do ato de *humanizar-se*, no entanto, agora a partir de outras cosmologias e/ou mitologias que não aquelas necessariamente centradas no mundo europeu. Uma parte significativa dos trabalhos posteriores da educadora, nesse sentido, focar-se-iam, por exemplo, naquilo que denominou de “enegrecimento” (2003, 2007a, 2007b, 2008, 2010). Apoiada em autores tais como Shujaa (1994), Hilliard III (1998), Asante (1990[1988]), a educadora salientaria a necessidade de um investimento curricular (em todos os níveis de ensino) em referência a outras matrizes de pensamento, aqui, em especial, às africanas, como parte do corpo teórico e dos procedimentos metodológicos para a produção de conhecimento. Supõe-se a necessidade de africanizar e/ou reaffricanizar a ciência e a educação (SILVA, 2005).

A segunda determinação para qual gostaria de chamar a atenção é que ambos os *documentos* postos em meio à produção da pesquisadora, educadora, professora e mulher negra, foram também os corresponsáveis por reinscrever o Brasil na diáspora africana. Essa reinscrição é feita, no entanto, a partir de um lugar específico, muito em razão do modo como o conceito de *africanidades* foi formulado (SILVA, 1995; 2003; 2005; 2009; 2010; 2012). As

---

<sup>408</sup> BRASIL, 2004, p. 5.

<sup>409</sup> BRASIL, 2004, p. 8.

africanidades, embora se expressem de modo específico, são compreendidas como um substrato, uma substância, comum e própria aos africanos e seus descendentes. Esse senso de pertencimento (identidade cultural), modo de pensar e conceber a *tradição cultural*, sugere relações congruentes entre as fronteiras do grupo (fronteiras étnicas) e as fronteiras do mundo dos valores e símbolos (fronteiras culturais). Tal convergência é, com efeito, a responsável por sustentar ideias como raízes étnicas, legados e heranças. Em outras palavras, tal conceito de *tradição* contribuiu para a edificação de um senso de solidariedade e pertencimento baseado em uma experiência e origem cultural tida como comum. Some-se a isso o conjunto de expectativas atribuídas às africanidades a partir da práxis afrocêntrica na constituição de outro marco teórico-pedagógico e curricular, ressoando para o que me parece ser um outro aspecto definidor do conceito de “diáspora africana” no momento em que ele se estabeleceu, e também de seus posteriores modelos e perspectivas: a crítica ao cânone das ciências humanas e sociais, nesse caso, especificamente, a Educação/Pedagogia.

Isto posto, devemos levar em consideração o modo como Petronilha articula a relação entre o educar-se, as africanidades, as relações étnico-raciais e o ato de humanizar-se. Pode-se dizer, sob esses termos, que o seu trabalho e as normativas que redigiu representam um novo momento de inscrição do Brasil na diáspora africana. De acordo com Harris (2007, p. 85), o conceito de diáspora africana emerge como categoria explicativa e ganha força analítica justamente no momento da articulação entre, por um lado, a luta de libertação no continente africano, movimento pelos direitos civis nos E.U.A e o associativismo negro transnacional, por outro, a formulação e legitimação de novos compôs de estudos. O conceito de diáspora africana, nesse sentido, é o corresponsável - veículo de síntese - pela elaboração de uma perspectiva acerca do lugar e da presença dos povos e culturas de origem onde se estabeleceram (voluntária e involuntariamente) que podemos adjetivar como anti-hegemônica. E, supomos, que é exatamente esse movimento que o estabelecimento da (re)educação para relações étnico-raciais e EHCAA está, não sem críticas, realizando. As africanidades desempenham um significativo papel para essa renovada e contingente relação entre Brasil (diáspora) e África, pois, marcadas pela ideia de similitudes, dialogam de modo significativo com as formulações de Hamilton (2007) – formação social moderna - e Manning (2010) – estrutura analítica -, colocam a pesquisadora em relação o primeiro modelo de diáspora africana<sup>410</sup>. Mas, como a mesma reiteradamente faz questão enunciar, essa possibilidade não foi estabelecida por ela:

---

<sup>410</sup> Ver o tópico: A consolidação da abordagem africana: o conceito de diáspora africana e o seu primeiro modelo

Eu costumo dizer, a lei só existe porque professores, sobretudo, professoras negras, que nas suas salas de aula fechavam com seus alunos, e eu não estou dizendo isso por dizer, porque eu sou filha de uma professora negra, que tinha um bando de amigas professora negras, e eu acompanha essas professoras. Foi uma construção de professores negros e do movimento negro. Mas não do movimento negro sozinho, pessoas. O movimento negro é uma entidade abstrata (Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Entrevista concedida a FLOR. 12 mar. 2020)

## Capítulo 5. W. E. B. Du Bois Research Institute: da diferença ao cânone

Entre os dias 25 e 27 de outubro de 2018, o Departamento de Sociologia da *Harvard University* hospedou a conferência, da qual tive a oportunidade de participar, intitulada “*Scholarship above the Veil: A sesquicentennial symposium honoring W. E. B. Du Bois*” [A tradição de pensamento acima do vel: um simpósio sesquicentenário em homenagem a W. E. B. Du Bois]. Distintas honrarias foram designadas ao trabalho e aos problemas por Du Bois abordados ao longo de sua carreira, os quais ainda hoje, agora requalificados, continuam, segundo o consenso dos conferencistas, a assolar a comunidade afro-americana. Tal evento, no entanto, apresentava-se também como mais um entre outras conferências, cada vez mais recorrente no campo das Ciências Sociais norte-americanas, que tem como principal mote reposicionar a presença de Du Bois junto ao cânone da teoria social, particularmente, o sociológico.

Publicada em 2015, a intempestiva obra *The scholar Deneid: W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology* [A tradição negada: W. E. B. Du Bois e o nascimento da sociologia moderna], do sociólogo Aldon D. Morris, esteve, durante a conferência, no centro dos argumentos empreendidos pelas discussões em relação ao grande pesquisador negro e o cânone. De acordo com Morris, haveria um segredo intrigante e muito bem guardado entre os sociólogos norte-americanos. A sociologia norte-americana, afirma o autor, não teria surgido, como as linhas da hegemônica narrativa estabelecida alegam, no início da segunda metade do século XX, sob os auspícios da Universidade de Chicago e sob a figura de Robert Ezra Park. “A primeira escolar de sociologia científica nos Estados Unidos foi fundada por um professor negro localizada em uma histórica universidade negra no Sul” (MORRIS, 2015, p. 1; trad. minha).

Isto é, a sociologia científica empírica foi, então, constituída com um campo metodológico e disciplinar moderno de tipo específico não em Chicago, mas na escola negada e esquecida da *Atlanta University* sob as predições de William Edward Bougarth Du Bois, que já em 1899 [2007] (o autor chega a *Atlanta University* em 1897) havia publicado *The Philadelphia Negro: a social study* [O Negro da Filadelfia: um estudo social]; *The supression of the Slave Trade to the United State of America 1638-1870* (1896[1986]). Ambos os textos foram organizados sob os parâmetros das estatísticas socioeconômicas, dos grupos focais, da avaliação e descrição de processos migratórios, da reconstituição de processos históricos e de tantos outros elementos característicos do fazer rigoroso das Ciências Sociais em geral e o

sociológico especial. No entanto, ainda assim, a *Atlanta School of Sociology* foi negada como a grande responsável pelo marco disciplinar da sociologia nos Estados Unidos.

Frente ao conjunto das relações institucionais, políticas e teórico-metodológicas narradas por Morris que foram eficazes em destituir a presença e a importância de Du Bois no estabelecimento da sociologia científica, destaca-se, especialmente, a contenda em torno do *Encyclopedia of Negro/African Project* [Projeto da Enciclopédia do Negro/Africano] e o texto *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* [Um dilema americano: o problema negro e a democracia moderna] (MYDRAL, 1944). Por décadas, ao menos desde 1910, Du Bois havia pleiteado junto às fundações filantrópicas, como a *Carnegie Foundation*, a *Rockefeller Foundation* e a *General Education Board*, os fundos para o seu próprio estudo compreensivo acerca da questão racial. O projeto, intitulado *Encyclopedia of Negro/African Project*, prestar-se-ia a analisar a presença dos povos de origem africana em todo o mundo e, particularmente, nos Estados Unidos. Du Bois acreditava que, ao manter o foco nos padrões e nos esquemas teóricos de sua escola, realizando um massivo estudo científico, seria possível provar última e definitivamente que os negros não eram inferiores e sub-humanos<sup>411</sup>, mas desqualificados, explorados e excluídos por processos históricos e sociais específicos.

Ante o contexto da Segunda Guerra Mundial e do fascismo nazista, Du Bois, o mais talentoso estudioso da questão racial nos Estados Unidos já por quase meio século, então vislumbrou a possibilidade concreta para a realização de seu trabalho. No entanto, foi o sueco Gunnar Myrdal, um exímio economista, político talentoso, com uma primorosa *expertise* sociológica e sem qualquer previa familiaridade com a questão racial norte-americana, o escolhido, e a ele os fundos foram destinados para empreender o mais amplo estudo que definiria para muitos americanos a natureza e as alternativas para a resolução da matéria racial na *Nação*<sup>412</sup> (grifo nosso).

A escolha de Myrdal e de o *Dilemma* evidentemente não foi gratuita. “Ruídos de descontentamento de estudiosos brancos influentes e bem relacionados estavam sendo expressos pelas costas de Du Bois. Questões acerca de sua competência científica foram levantadas” (MORRIS, 2015, p. 200; trad. minha). Sugeriu-se que um trabalho de tal monta não deveria ser conduzido por qualquer pesquisador norte-americano, seja branco ou negro, devido ao seu comprometimento subjetivo com a questão, destituindo o trabalho do rigor necessário. Ironicamente, porém, a desqualificação político-institucional de Du Bois,

---

<sup>411</sup> MORRIS, 2015, p. 198-199.

<sup>412</sup> MORRIS, 2015, p. 198-199.

relata Morris, tomou personalidade na figura do antropólogo branco Melville Herskovits<sup>413</sup>. Apesar da sua importância para a construção do *African Studies programs*, Herskovits “acreditava que não se podia confiar em acadêmicos negros para conduzir estudos objetivos sobre negros e raça, porque eles estavam emocionalmente engajados nesses tópicos” (MORRIS, 2015, p. 202; trad. minha) e que em razão disso supostamente violariam o distanciamento entre sujeito pesquisador e objeto, a regra da neutralidade científica. “Herskovits achava que os estudiosos negros, dados esses defeitos, não deveriam ser deixados sozinhos para desenvolver estudos acadêmicos neste campo; eles precisavam ser supervisionados e orientados por estudiosos brancos” (MORRIS, 2015, 202; trad. minha).

As implicações da negação de Du Bois, das tradições de pensamento acerca da questão racial por ele formulada, de seu *Encyclopedia of Negro Project/African* e da *Atlanta School of Sociology* foram profundas. Em 1944 deu-se a publicação de *An American Dilemma*, cuja envergadura sem precedentes, com a presença de pesquisadores como o próprio Melville Herskovits, E. Franklin Frazier e Kenneth Clark ofereceu uma rica e complexa análise do fenômeno racial, abordando temas como: educação, religiosidade, comportamento sexual, estratificação social, política e economia. Contudo, as conclusões de Myrdal são, se não condescendentes, contraditórias frente às dimensões do estudo empreendido, afirmando: “O problema do negro americano é um problema no coração do americano. É aí que a tensão inter-racial tem seu foco. É aí que a luta decisiva continua. Este é o ponto de vista central deste tratado. [...], no fundo o nosso problema é o dilema moral do americano” (MYDRAL, 1944, p. XLVII; trad. minha).

Para Myrdal (1944), alega Morris, a questão racial não teria, portanto, originado-se da exploração econômica, nem mesmo seria um problema resultante da desigualdade política onde o poder e os recursos residem nas mãos da população branca, mas, em essência, seria o efeito de uma questão moral da Nação. A essa asserção, a teoria de Myrdal ainda somaria os dois seguintes componentes<sup>414</sup>. O primeiro estabelece que o poder e, sobretudo, a agência estão presentes apenas no grupo opressor. “É, portanto, o grupo de maioria branca que naturalmente determina o “lugar” do negro. Todas as nossas tentativas de chegar a explicações científicas de por que os negros são o que são e por que vivem como vivem levaram regularmente a determinantes no lado branco da linha racial ” (MYDRAL, 1944, p. XL; trad. minha) . Em outras palavras, o negro era um fardo do homem branco e, portanto

---

<sup>413</sup> Um dos mais importantes antropólogos sobre a presença africana no Novo Mundo, fundador do primeiro departamento de African Studies em 1948, o responsável por estabelecer em 1954 a Melville J. Herskovits Library of African Studies e, em 1957, o presidente fundador da National African Studies Association.

<sup>414</sup> MORRIS, 2015, p. 210.

competia a ele deliberar se os negros permaneceriam subjugados ou não. O segundo aspecto consistia na suposta constatação da natureza patológica e inferior da cultura que os negros possuíam. “Em praticamente todas as suas divergências, a cultura negra americana não é algo independente da cultura americana geral. É um desenvolvimento distorcido, ou uma condição patológica, da cultura geral americana.” (MYDRAL apud MORRIS, 2015, p. 210; trad. minha). Como alternativa, a população negra teria de “para ser assimilado pela cultura americana, para adquirir os traços tidos em consideração pelos americanos brancos dominantes. Esta será a premissa de valor aqui” (MYDRAL apud MORRIS, 2015, p. 210; trad. minha).

Dito de outro modo, a predileção por Mydral e *An American Dilemma* em detrimento de Du Bois e a *Encyclopedia of Negro Project/African* foi uma alternativa satisfatória na produção de uma nova interpretação das relações raciais e da, é fundamental dizer, Nação. *An American Dilemma* (1944) é, segundo Lewis (2000, p. 451), historiador e biógrafo de Du Bois, um trabalho interpretativo primoroso e progressista, mas não socialmente desestabilizante, condescendente com a estrutura racial disposta desde a constituição da Nação. Não se trata de negar o mérito de tal obra, pois ainda hoje ela é reconhecida como um dos mais importantes e influentes textos sobre a questão racial e consultada como material de referência nos Estados Unidos. Entretanto, *An American Dilemma*, relata Morris (2015, p. 198; trad. minha), também ilustra a “história de como estudiosos e filantropos brancos negaram a Du Bois um lugar na mesa alta de bolsas de estudos. Na verdade, o financiamento e a publicação deste estudo anunciado contribuíram muito para a marginalização e silenciamento da tradição dubosiana”.

Du Bois, ao contrário, sugere Morris num exercício especulativo em torno *Encyclopedia of Negro Project/African*, tornaria claro que o racismo branco baseado na exploração econômica e na privação de direitos político dos negros produziu uma “color line” ao longo de todo o mundo, não só nos Estados Unidos, que tem sido eficaz em sustentar tal modo de dominação<sup>415</sup>. Por outro lado, Du Bois também haveria enfatizado o papel dos valores morais na vida social. “Mas esses valores consistiam em uma ideologia racial a qual sustentava que os brancos mereciam governar os negros porque a pele branca os dotava de certos direitos inalienáveis que deveriam ser respeitados.” (MORRIS, 2015, p. 214; trad. minha). Isto é, a *Encyclopedia* “teria sido uma viagem teórica em meio a sociologia política ao invés de um exercício da psicologia branca estabelecido em o *Dilema*” (MORRIS, 2015, p.

---

<sup>415</sup> MORRIS, 2015, p. 213.

214; trad. minha). E, por fim, Du Bois também haveria atribuído um distinto valor e protagonismo para a mudança social no interior da comunidade negra, que desde a *Guerra Civil* e o período da “*Reconstruction*”, no caso dos Estados Unidos, estaria contribuindo para a constituição da *Nação*.

A denúncia e, ao mesmo tempo, exigência protagonizada por *The scholar Denied* de inscrever W. E. B. Du Bois no cânone sociológico é, no entanto, mais um ponto de chegada (um marco heurístico) em meio a um mais amplo debate na interior da academia americana do que o início da análise. A discussão em torno do cânone compete, ao menos para citar as principais dimensões no caso americano, à emergência dos *Black Studies*, a sua institucionalização disciplinar para além dos *HBCUs* e, considerando o caso do *W. E. B. Du Bois Research Institute* (nosso foco de análise nessa tese), os problemas metodológicos e as discussões teóricas específicas correlatas aos seus coordenadores. Resta-nos compreender (esse é o objetivo deste capítulo) os termos, espaços e tempos que garantiriam a possibilidade de luta por aqueles cânones negados, perdidos e escamoteados, cuja discussão em torno de Du Bois é, atualmente, certamente o centro, porém um termo a mais em meio uma equação maior. Por que, quais as razões e motivações animaram os coordenadores do *W. E. B. Du Bois Research Institute* a lutar por esses cânones?

Antes, porém, de avançar é necessário dizer que, embora Du Bois não tenha visto a sua *Encyclopedia of Negro Project/African* publicada, morrendo quatro meses após anunciar, com o apoio de Kwame Nkrumah, em agosto de 1963, em Washington, que a sua ambição estava prestes a se concretizar (APPIAH e GATES, 1999, p. XII). Seu projeto foi, enfim, levado a cabo. Wole Soinka (*Chefe do Conselho Executivo*), Henry Louis Gates Jr. e Kwame Anthony Appiah (ambos *Editores*), apoiados no material e na perspectiva editorial elaborados por Du Bois, publicaram em 1999 a *Africana: The Encyclopedia of the African and African-American Experience* [Africana: a enciclopédia da experiência africana e afro-americana]. Tal compêndio foi posteriormente revisado, ampliado, destinado a um foco maior no continente africano e novamente publicado em 2010 com o título: *Encyclopedia of Africa* [A Enciclopédia da África] (APPIAH e GATES, 2010).



**African and African-American Studies Department, W. E. B. Du Bois Research Institute e a Harvard University**

O movimento de estudantes negros da *San Francisco State College*, no dia 5 de novembro de 1968, por meio de uma carta endereçada ao reitor Robert Smith, exigiu uma lista de demandas. A primeira delas consistia que o *College* criasse, imediatamente, um *Department of Black Studies* [Departamento de Estudos Negros]. Exigia-se também a contratação de Nathan Hare, um sociólogo negro formado em Chicago, como chefe desse mesmo departamento. E, por fim, a readmissão de George Marray, um estudante e membro do *Black Panther Party*, que teria sido suspenso por ter supostamente atacado o editor do jornal estudantil (ROJAS, 2007, p. 45). Esse conjunto de ações, posteriormente conhecido como *The Third World Strike* [A Greve do Terceiro Mundo] (1968-1969), permanecem ainda hoje como um dos mais memoráveis momentos da história educacional americana.

De modo semelhante, na *Berkeley University* também em San Francisco, sob a bandeira do *Third World Liberation Front* [Frente de Liberação do Terceiro Mundo] após uma violenta greve estudantil, foi criado, em 1969, o *Department of Ethnic Studies*<sup>416</sup>[Departamento de Estudos Étnicos], o qual hoje sedia o *African-American Studies* [Estudos Afro-Americanos], o *Asian American Studies* [Ásio Americanos Estudos] , o *Chicano Studies* e o *Native American Studies* [Estudos Nativo Americanos]. Na *Brown University* (costa leste dos Estados Unidos), nos dias 5 de dezembro de 1968, 65 dos 85 estudantes negros da universidade realizaram a *Black Student Walkout* [A Marcha dos Estudantes Negros] que marcharam para a *Congdon Street Baptist Church* [Igreja Batista da Rua Congdon], onde encontraram amparo enquanto os líderes do movimento reivindicavam junto à administração da universidade apoio social, acadêmico e financeiro aos estudantes negros. Após a *Walkout*, um significativo suporte financeiro foi destinado à criação do *Afro-American Studies program* [Programa de Estudos Afro-Americans], agora *Africana Studies Department* [Departamento de Estudos Africana]<sup>417</sup>.

Entre novembro de 1968 e março de 1969, os movimentos estudantis negros amplamente organizados travaram negociações sistemáticas com as administrações universitárias, enfrentaram a repressão policial e fecharam inúmeros câmpus<sup>418</sup> a fim de cumprir com seus objetivos para a criação de departamentos de *Black Studies*. Tais

---

<sup>416</sup> Disponível em: <http://ethnicstudies.berkeley.edu/about/history>. Acesso em: 15 jun. 2019.

<sup>417</sup> Disponível em: <https://www.brown.edu/news/2018-12-05/1968-walkout>. Acesso em: 15 jun. 2019.

<sup>418</sup> ROJAS, 2007, p. 45.

acontecimentos, entretanto, não se resumiram a *San Francisco State College*, *Brown University* e *Berkeley University*; pelo contrário, transpassaram, naquele período, a educação superior americana como um todo. Episódios como esses fazem parte do imaginário em torno da constituição dos *Black Studies*, do seu momento de criação, e esse também foi o caso na *Harvard University*.

Segundo os relatos do período, o início das tensões em Harvard residiu também no contexto geral da educação superior nos Estados Unidos dos anos 1960, que, marcado por um conjunto de greves e manifestações estudantis contra a Guerra do Vietnã, a segregação racial (*Jim Crow*) e o recrudescimento das manifestações para o estabelecimento dos direitos civis da população negra, passa a afetar diretamente a universidade (KELLER, 2001). A curva para a radicalização das tensões raciais dentro do câmpus começa em 1963 com a fundação do *African and African-American Club* [Clube Africano e Afro-americano] (*Afro*). *Afro* constitui-se a princípio como espaço de mútua compreensão entre os estudantes africanos e afro-americanos, a fim de proporcionar-lhes uma voz legítima junto à comunidade acadêmica e desenvolver uma liderança capaz de, efetivamente, lidar com os problemas coletivos desse grupo de estudantes (EICHEL *et al.*, 1970, p. 262).

Porém, a constituição e a presença do *Afro* no câmpus ofendeu, segundo os relatos (KELLER, 2001; KENNEDY *et al.*, 1993), a sensibilidade, dado seu caráter restrito, dos indivíduos e grupos liberais integracionista (brancos e negros) presentes no câmpus. De acordo com o relato de Keller (2001, p. 286; trad. minha), as diretrizes do clube estabeleciam que apenas os cidadãos africanos (exceto os sul-africanos) e afro-americanos estariam aptos a juntarem-se ao clube; “europeus ou brancos norte-americanos não seriam elegíveis, por não terem vínculo com a África”<sup>419</sup>. A exemplo dessa insatisfação, Keller transcreve a carta aberta de William M. Brewer, aluno de Harvard e então editor do *The Journal of Negro History* [Jornal da História do Negro]: “Os alunos de cor de Harvard e Radcliffe estão pedindo a você uma sanção de “segregação” e “autojimcrowismo” profanando as gloriosas e sagradas tradições de Fair (pureza) Harvard, bem como o nome! (BREWER, 1963 *apud* KELLER, 2001, p. 286; trad. minha). Posteriormente, o reitor John Monro veio a defender os estudantes e sua causa, alegando que “não queremos um clube negro segregado em Harvard” e que “ainda não temos certeza se é isso que nosso aluno negro tem em mente” (MONRO *apud* KELLER, 2001, p. 286; trad. minha).

---

<sup>419</sup> “europeans or North American white would not be eligible, for reason that they have not ties with Africa”

Durante os seus anos iniciais de existência o *Afro*, porém, não era mais do que um grupo social e cultural. O perfil político do clube começa a mudar a partir de meados da década de 1960. O aumento de estudantes negros e africanos na universidade e a popularização de ideias, antes tabus, como o *black nationalism*, o *black pride* e o *black power* não só desloca o modo como o *Afro* autorrepresentava-se, como dá cada vez mais visibilidade às suas demandas (EICHEL *et al.*, 1970, p. 263). O ponto de virada (SOLLARS; TITCOMB; UNDERWOOD, 1993; EICHEL *et al.*, 1970) se dá com o assassinato de Martin Luther King Jr. Desse momento em diante, em abril de 1968, a instituição do *Black Studies* e a necessidade de um *curriculum* voltado à população negra, aos povos africanos e aos seus descendentes torna-se o mote central para o *Afro*.

As discussões acerca da implementação de *Black Studies* na universidade, então antes moderadas, intensificam-se, e em 10 de abril de 1968, o *Afro* enuncia-se publicamente, evento que ficou conhecido como *Four Requests on Fair Harvard* (KENNEDY *et al.* 1993; EICHEL *et al.*, 1970; trad. minha), que consistiam nos seguintes pontos:

- *Establish an endowed chair for a Black Professor* [A nomeação de um Professor Negro];
- *Establish relevant courses to Blacks at Harvard* [Estabelecimento de cursos relevantes para Negros em Harvard];
- *Establish more lower level Black Faculty members* [Estabelecer mais docentes Negros no níveis inferiores];
- *Admit a number of Black students proportionate to our percentage of the population as a whole* [Admitir um número de alunos negros proporcional à nossa porcentagem da população como um todo].

Apenas dois dias após (14 de abril de 1968) a *Four Requests on Fair Harvard*, o *Dean of Admissions* reúne-se com a *Afro* e expõe seus planos para o estabelecimento da primeira classe em curso de *Black Studies* em 1973 e, “de fato, para a classe de 73, Harvard aceitou 109 negros de um total de 1360 aceitações; 96 matriculados, 51 negros foram matriculados na classe de 72” (EICHEL *et al.*, 1970, p. 264; trad. minh). Porém, antes, profundas discussões foram travadas e um comitê para o *African and African-American Studies*, denominado *Rosovsky Committee*, foi criado a fim de equalizar a disputa entre as demandas da Harvard e da *Afro*, composto por ambas as instâncias.

Desde a criação do *Rosovsky Committee*, o que se observou, ao longo de 1968 e 1969, foi o processo de aprofundamento das tensões no interior da sociedade americana e o escalonamento das demandas do *Afro* apresentadas no *Four Requests on Fair Harvard*. Até que em 22 novembro de 1968 a *Afro's Students call for the creation of a Department of Afro-American Studies*<sup>420</sup> [os estudantes do Afro exigiram a criação de uma Departamento de Estudos Afro-Americanos]. É, entretanto, a partir de abril de 1969 que a curva da radicalização alcança a sua crista com o conjunto de eventos que ficaram conhecidos como *The Harvard Strike* [Greve de Harvard] (KELLER, 2001; KENNEDY *et al.*, 1993; EICHEL *et al.*, 1970). No dia 9 de abril de 1969 os *Students for a Democratic Society* [Estudantes pela Sociedade Democrática] (*SDS*) ocupam umas das mais importantes e tradicionais construções da *Harvard Yard* (o conjunto de construções sobre a quais a Universidade foi fundada e a partir das quais expandiu-se): o *University Hall*. A *SDS* tinha como principais pautas de reivindicações o cessar da Guerra do Vietnã (estudantes e professores queriam o fim do recrutamento militar no câmpus), o fim dos processos de desapropriação introduzidos pela própria *Harvard University* a fim de expandir os seus *College buildings* e contra o regime trabalhista da Universidade (EICHEL *et al.*, 1970). Associada a essas pautas, as ações do *The Harvard Strike* enfatizavam também o necessário estabelecimento de *Black Studies* na universidade.

No entanto, como o relato de Eichel (1970, p. 272) salienta, a relação entre a *Afro* e *SDS*, apesar da convergência e da pauta única, foi marcada também por conflitos, posições e avaliações diferente acerca do significado dos *Black Studies* e dos estudantes negros em meio a greve. O comitê geral da greve, coordenado pelos membros da *SDS* ofereceram a *Afro* assentos nas discussões que estavam sendo encampadas e quais as condições para o seu apoio. Os representantes da *Afro* (Daniel e Miss Lynn) afirmaram que o mínimo necessário para tal apoio residia no endossamento da demanda por *Black Studies* na universidade. Esse requisito foi o gatilho para um caloroso debate entre as duas associações. Um “membro do PL (Partido Liberal), chamou *Black Studies* de uma "demanda muito burguesa". Ele argumentou que o *Afro* não era revolucionário, que os negros apenas queriam ter seu próprio lugar na estrutura de poder” (EICHEL *et al.*, 1970, p. 274 ; trad. minha). A *Afro*, por outro lado, após a morte de King, passaria a deter-se em estratégias específicas para impactar diretamente os estudantes negros e africanos de Harvard. Nesse sentido, a criação de um Departamento de *Black Studies*

---

<sup>420</sup> Disponível em: <https://aaas.fas.harvard.edu/departament-founding>. Acesso em: 18 jun. 2019.

servia aos propósitos da “*black revolution*” [revolução negra] por capacitar e conscientizar cada vez mais os líderes da comunidade negra<sup>421</sup>.

As controvérsias entre a ASA e a *Afro* atravessaram toda *Harvard Strike* e apesar do apoio discutido e estabelecido em meio à assembleia permanente de greve, a *Afro* viu-se sozinha em suas demandas e no dia 15 de abril de 1969 os estudantes negros e africanos da *Harvard University* marcharam no câmpus. Sua marcha foi contra a Guerra no Vietnã, contra a violência policial e, sobretudo, pela instituição, como descrito no *Rosovsky Report*, do *Departement of African-American Studies* [Departamento de Estudos Afro-Americanos] (*AAAS*). No dia 22 de abril de 1969 os docentes colegiados aprovaram as demandas dos estudantes e estabeleceram o *African-American Studies* como um departamento e, a partir de maio, um comitê permanente foi instituído para lidar com as deliberações necessárias. Em 22 de setembro de 1969 o comitê propôs o estabelecimento do *W. E. B. Du Bois Institute for Afro-American Research* [W. E. B. Du Bois Instituto para Pesquisa dos Afro-Americanos]. No mês de outubro o primeiro *Chair [Chefe] of the Department of Afro-American Studies* foi nomeado: Professor Ewart Guinier. Finalmente, em junho de 1972, a primeira classe do Departamento tomou assento com quatorze estudantes<sup>422</sup>.

O momento da mobilização e constituição do *Black Studies* é, no entanto, apenas o começo do seu processo de estabelecimento. Após essa etapa inicial dos anos 1968 e 1969, muitos programas e/ou departamentos foram criados: de acordo com Stewart (2003, p. 18) mais de 200 departamentos tomaram lugar na Academia americana e, aproximadamente, 120 dessas unidades de ensino superior ofereceram *degrees* formais em *Black Studies* atualmente. O espaço institucional então conquistado durante esses anos foi e tem sido cultivado tenazmente; todavia, após o início dos anos 1970 e durante parte significativa dos anos 1980 os departamentos e programas de *Black Studies* enfrentaram e continuam a enfrentar um árduo processo de estabilização institucional. Os coordenadores e diretores desses programas lidariam com problemas que qualquer profissional em sua posição institucional teria que lidar, isto é, a exigência de sustentar um programa de excelência, a cativação de bons alunos e a captação de recursos. Mas, além dessas competências institucionais, pode-se dizer, comuns, há também aspectos e obrigações próprios para com os estudantes negros cuja origem e experiência coletiva com o racismo outorgariam relações de outra natureza com a instituição.

---

<sup>421</sup> EICHEL et al., 1970, p. 274.

<sup>422</sup> Disponível em: <https://aaas.fas.harvard.edu/departement-founding>. Acesso em: 18 jun. 2019.

De acordo com Rojas (2007, p. 5) a diferença-chave entre o momento inicial de conflito e mobilização para o posterior, a partir da década de 1970, reside no novo contexto e no foco sobre a legitimação desses programas e departamentos. A estética política havia mudado, lutando pela sua sobrevivência institucional, a legitimação dos *Black Studies* ocorria agora pela sagacidade e agência dos seus coordenadores, nas reuniões, conferências, corredores e eventos acadêmicos, bem como pela busca da excelência em pesquisa dos alunos pós-graduandos<sup>423</sup>.

Os escritos preocupados em realizar arrazoados acerca do processo de institucionalização dos *Black Studies* (ALDRIDGE; YOUNG, 2003) sugerem que se pode observar algum grau de legitimação já no início da década de 1980. A historiadora Darlene Clark Hine, por exemplo, salienta o aumento da legitimidade dos *Black Studies* num relatório entregue à *Ford Foundation* em 1990. Segundo a autora, inicialmente os administradores e gestores universitários posicionaram-se reticentes ao estabelecimento dos *Black Studies* em suas instituições por acreditarem e, sobretudo, pressuporem uma suposta queda nos padrões de ensino e pesquisa. Ao colher as narrativas de tais gestores em meados da década de 1980, Hine observou o início de uma mudança de postura; tal aumento de legitimidade estava associado à presença cada vez maior de pesquisadores negros qualificados (HINE, 1990). O ceticismo havia dado lugar ao entusiasmo e os administradores preocupavam-se em estabelecer e ampliar paulatinamente seus programas, na medida em que, agora, podiam contar com acadêmicos bem treinados, produtivos e qualificados, dispostos a coordenar *Black Studies* na procura por altos padrões de ensino e pesquisa.

Naquele momento do início dos anos 1990, Hine argumenta também, que sobre os *Black Studies* repousava um novo conjunto de interesses político-institucionais. No plano da superfície, as instituições passavam a enfrentar um declínio acentuado de matrículas de estudantes negros e os administradores universitários estavam progressivamente usando os programas e departamentos de *Black Studies* como um dispositivo de recrutamento. “Além disso, como costuma ser o caso, a única massa crítica de professores negros que trabalham em muitas dessas instituições está alojada em divisões de Estudos Negros”<sup>424</sup> (HINE, 1990, p. 17-18; trad. minha). Num plano de fundo, instaurava-se nos Estados Unidos um amplo debate sobre pluralismo cultural no ensino básico, sobre o currículo universitário e sobre a correlação de ambos com a *identidade nacional americana* (GATES, 1992, grifo nosso).

---

<sup>423</sup> ROJAS, 2007, p. 5.

<sup>424</sup> HINE, 1990, p. 17-18.

O AAAS atravessou essas três fases, um processo que Roja (2007) chamou de *Birth, Death, and Rebirth at Harvard* [Nascimento, Morte e Renascimento em Havard] e cujo relato nos é central pois é a única publicação que aborda de modo sistemático o período que nos compete, tratando-se, portanto, de fonte inestimável. Como a maioria dos departamentos de *Black Studies* após os triunfos de 1968 e 1969, o AAAS iniciou as suas atividades acadêmicas com o intuito de sedimentar o espaço institucional conquistado e aprofundar a legitimidade do campo de seus estudos e do departamento. Certamente a principal realização do AAAS nesse início de vida foi a fundação, em 1975, do *W. E. B. Du Bois Research Institute (DBRI)*. Proposto pelo comitê permanente de *African and African-American Studies* em 1969, o DBRI funciona desde então como um locus para o qual renomados estudiosos são nomeados e recebem o apoio institucional para a realização de suas pesquisas. No entanto, tragicamente, a despeito do DBRI, o AAAS experimentou acentuados problemas nos anos 1970 e 1980.

Nos anos iniciais do AAAS, o primeiro *chair* Ewart Guinier desempenhou as funções comuns à sua posição: lecionou, despendeu muito de seu tempo na elaboração do *curriculum*, trabalhou no recrutamento dos primeiros estudantes e pesquisadores para compor o departamento. Já funcional em 1972, o AAAS começou, porém, a enfrentar problemas comuns a outros *Black Studies*. O interesse dos estudantes começou a diminuir em meados de 1970, suas inclinações para as *major disciplines* do AAAS, aquelas disciplinas responsáveis por garantir os requisitos curriculares formais para adquirir o grau respectivo de uma determinada área/campo de conhecimento, era esporádica. “Os números de matrículas em meados da década de 1970 mostram que no departamento graduavam-se apenas alguns majors (bachareos em *black studies*) por ano e que as matrículas introdutórias giravam em torno de vinte a trinta, um pequeno grupo para recrutar futuros *majors*” (ROJAS, 2007, p. 121; trad. minha).

Houve também problemas administrativos correlacionados aos docentes. O departamento sofria com uma crônica falta de *tenured* (professores permanentemente, fixos, do departamento), e de docentes sênior, qualificados para assumir tal posição institucional, não eram promovidos<sup>425</sup>. Sem um quadro docente permanente (ao menos dois *tenured*), o regimento do departamento determinava a constituição de um comitê deliberativo externo, que, em outras palavras, significava falta de autonomia. Um problema relevante, não só porque dificultava a sedimentação do AAAS, na medida em que não ofereceria a estabilidade necessária, como também precarizava muitos daqueles princípios, argumentados pelo seminal

---

<sup>425</sup> ROJAS, 2007, p. 121.

texto para a luta por *Black Studies* de Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton, *Black Power - The Politics of Liberation*<sup>426</sup> [Poder Negro – A política da liberação] (1967), acerca da autonomia institucional. No pior dos casos, o comitê poderia ser hostil e não cooperativo para com as demandas do AAAS.

O processo de declínio do Departamento começa no final dos anos 1970, cujo primeiro sinal foram as críticas severas do emérito Professor Martin Kilson, que entre 1972 e 1973 havia publicado artigos nos periódicos da *Harvard University*, posteriormente reimpressos no *The New York Times*.

Entre outras coisas, Kilson achava que o departamento estava atormentado por problemas administrativos e acadêmicos. O professor do governo descreveu o departamento asperamente: “Tem sido, em suma, um enclave totalmente negro (ou 99%) definido por sua equipe negra e estudantes negros militantes em termos culturalmente xenófobos, dentro de uma instituição predominantemente branca”. O comitê de governo do departamento tinha um estudante observador, que Kilson disse violar os padrões acadêmicos. Em suas próprias palavras, não havia como um aluno exercer autoridade acadêmica. Kilson também achava que as ofertas do departamento eram abaixo do padrão e pareciam ruins para os de fora (ROJAS, 2007, p. 122; trad. minha)

Gunier, por sua vez, também redigiu uma série de artigos respondendo as acusações, defendendo os alunos, os cursos oferecidos e o departamento. Gunier, apesar das controvérsias, continuou a chefiar o departamento por mais alguns anos; a situação do departamento, porém, não melhorou: as matrículas continuaram a decrescer e a possibilidade da contratação de professores *tenured* permanecia interdita. O AAAS continuava, portanto, a depender não só do comitê externo, mas da associação voluntária e de aulas oferecidas por professores de outros departamentos para a sua existência. Gunier renunciou de sua posição na primavera de 1974<sup>427</sup>. A *chair* seguinte do AAAS, e também do agora fundadora DBRI (portanto sua primeira Diretora), foi Eileen J. Southern. Musicóloga formada pela *Chicago University*, academicamente interessada na emergência da música negra norte-americana, Southern “*had to install the department’s carpet, air conditioning, and storm windows herself*”<sup>428</sup>. Southern afastou-se da chefia após os administradores da universidade

---

<sup>426</sup> De acordo com os autores, o Black power, fundamental na luta pelos Black studies, residiria numa fundamental premissa de que um grupo, antes de abrir-se para sociedade mais ampla, deve fechar-se em sua posição, isto é, antes de mais nada um grupo (nesse caso os afro-americanos) deveria construir uma forte solidariedade interna necessária para barganhar e, sobretudo, lutar por uma posição na sociedade. Tal grupo, portanto, deveria cumprir primeiro a construção de seu caminho próprio organizacional, político, social e institucional para garantir a sua libertação (HAMILTON; CARMICHEL, 1967).

<sup>427</sup> ROJAS, 2007, p. 123.

<sup>428</sup> ROJAS, 2007, p. 117.



estabelecerem um comitê deliberativo para o *AAAS* enquanto estava de licença, atitude que a mesma considerou um desrespeito a sua autoridade.

Nos anos 1980 o *AAAS* e o *DBRI* foram chefiados por Nathan Huggins, renomado historiador formado em Harvard<sup>429</sup>. Durante a chefia de Nathan Huggins também não ocorreram grandes avanços, mas houve ao menos um alento para o departamento. Huggins conseguiu contratar dois professores seniores para ministrar as *major disciplines*.

Por outro lado, como Hine (1990) assinalou, a relação político-institucional entre os *Black Studies* e os administradores universitários estava mudando. O receio em torno das ideias cultural-nacionalistas que haviam organizado muito da agenda do movimento estudantil negro dos anos 1960 continuava no imaginário da fundações filantrópicas de fomento a pesquisa, mas a hesitação começava diminuir. Assim, em 1981 a Ford Foundation despendeu o montante de US\$ 125000.00 para que o *DBRI* desse início a um programa de *visiting lectures*, o qual ficou conhecido como *The W. E. B. Du Bois Lectures* [Palestras W. E. B. Du Bois]. Os palestrantes-visitantes são destacados como intelectuais que, devido à carreira e à produção acadêmica, têm contribuído para a compreensão da vida, da história e da cultura dos povos africanos e afro-americanos. Entre os palestrantes estão nomes como<sup>430</sup>: Danielle Allen, K. Anthony Appiah, Homi K. Bhabha, Hazel Carby, Stephen L. Carter, Stuart Hall, Michael Hanchard, Judge A. Leon Higginbotham, Glenn C. Loury, Julianne Malveaux, Manning Marable, John McWhorter, Sidney Mintz, Brent Staples e Cornel West.

A justificava para a concessão dos fundos foi o reconhecimento da necessidade imperativa de ajudar a *Harvard University* a construir um forte, bem estruturado e bem qualificado Departamento de *African-American Studies*. Os gestores do programa na *Ford Foundation*, relata Rojas (2007, p. 142), alegaram que os departamentos/programas de *Black Studies* até então tinham falhado na construção de unidades bem consolidadas de ensino e pesquisa. Segundo o parecer da concessão, poucas das universidades de excelência, com especial atenção à *Ivy League*, dos Estados Unidos<sup>431</sup>, “estabeleceram programas de estudos étnicos que são totalmente consistentes com o estatuto altamente seletivo da instituição. A maioria das dificuldades enfrentadas por essas instituições surgiu de questões de qualidade do corpo docente e da ausência de um programa específico” (FORD FOUNDATION *apud* ROJAS, 2007, p. 142; trad. minha).

---

<sup>429</sup> ROJAS, 2007, p. 118.

<sup>430</sup> Disponível em: <https://hutchinscenter.fas.harvard.edu/faq/w-e-b-du-bois-lectures>. Acesso em: 21 jun. 2019.

<sup>431</sup> Entre a *Ivy League* (o conjunto das oito universidades localizadas na região Nordeste dos Estados Unidos (popularmente conhecida como New England), apenas a Yale University destavaca-se como exceção em meio aos programas de *Black Studies*, no final década de 1970 e ao longo dos anos 1980. Voltaremos ao caso de Yale em breve.

O parecer da *Ford Foundation*<sup>432</sup> acerca de Nathan Huggins assegurava sua *expertise* e capacidade em lidar, a um só tempo, com as altas exigências acadêmicas e burocráticas da *Harvard University*, legitimando institucionalmente o departamento, bem como com as demandas políticas dos estudantes e do corpo docente, impedindo qualquer tipo de desvio dos objetivos do Departamento. Evidentemente, a própria linha de argumentação do parecer, não desqualificando o mérito e a competência de Nathan Huggins, em si é política. Infelizmente, porém, Huggins interrompeu as suas atividades junto ao *AAAS* e ao *DBRI* de modo breve, morrendo de câncer no pâncreas em 1989. Ao longo dos anos 1980, as *The W. E. B. Du Bois Lectures* estabeleceram-se como a principal atividade tanto do *AAAS* quanto do *DBRI*; porém, a sua continuidade não foi suficiente para mudar o *status* do Departamento. Em 1990 havia apenas um docente no Departamento, o Professor de Literatura Afro-Americana Werner Sollors (BENJAMIN, 1995; ROJAS, 2007).

O *status* do Departamento começou a mudar em 1991. Novamente, o movimento estudantil negro organizado de Harvard ocupou o *University Hall* e o escritório do reitor Derek C. Bok exigindo que a universidade reabilitasse o departamento. Henry Rosovsky, chefe do comitê permanente para o estabelecimento dos *African and African-American Studies* de 1968, e Derek C. Bok decidem, então, uma vez mais, possivelmente a última, investir na (re)construção do *AAAS*. A estratégia adotada assemelhava-se aos critérios estabelecidos pela *Ford Foundation*; na avaliação de Nathan Huggins, o próximo *chair* deveria ser hábil em trabalhar com a alta competitividade de Harvard, o que necessariamente supunha um profissional de carreira e produção acadêmica primorosa, bem como ser um exímio navegador em meio à burocracia universitária<sup>433</sup>. Além dessas características, alegava Henry Rosovsky, o próximo *chair* também deveria ser um *intuition builder* (construtor institucional), e foi, portanto, sob esse contexto e sob essas exigências que a contratação de Henry Louis Gates Jr. ocorreu em 1991 (BENJAMIN, 1995; ROJAS, 2007).

Naquele momento, Gates já era conhecido como um proeminente pesquisador da literatura afro-americana e também como “*academic empresario*” (ROJAS, 2007, p. 123). Gates tem sua origem acadêmica na *Yale University* adquirindo o seu *degree* (graduação) em História entre 1969 e 1973. De modo semelhante a outras instituições de ensino superior, a *Yale University*, em meio a muitas lutas e discussões, também implementou no final dos anos 1960 o seu departamento de *African-American Studies*. No entanto, diferente das demais instituições de ensino superior (particularmente aqui a *Ivy League*), o processo de instituição e

---

<sup>432</sup> FORD FOUNDATION apud ROJAS, 2007, p. 142.

<sup>433</sup> BENJAMIN, 1995.

legitimação dos *black Studies* em Yale é, segundo o provocante texto de Noliwe M. Rooks, intitulado *White money/Black power: the surprising history of African-American studies and the crisis of race in higher education* [Dinheiro Branco/Poder Negro: a surpreendente história dos estudos Afro-americanos e a crise racial na educação superior] (2006), atípico.

Já no final dos anos 1960 a universidade contava com, de um lado, bem treinados e competentes intelectuais negros, tais como Harold Cruse, e, de outro, com McGeorge Bundy, um *graduate student* branco, na época presidente da *Ford Foundation* (ROOKS, 2006, p. 76-77). O resultado dessa combinação foi não só a instituição do *Department of African and African-American Studies*, mas a sua legitimação como um departamento e um campo de estudos nos 1980. Ou seja, enquanto outros departamentos de *Black Studies* de outras universidades, inclusive de Harvard, lutavam para manter o seu espaço institucional durante os anos 1980, o departamento de Yale era tomado como modelo, orgulhando-se de possuir em seu corpo docente renomados pesquisadores como Robert Steptoe, Hazel Carby, Edmund Gordon, John Blassingame e Gates, que lecionou nessa universidade entre 1979 e 1985 (BENJAMIN, 1995, p. 63; trad. minha).

Durante a segunda metade da década de 1980 Gates constituiu-se, como Rojas (2007) e os administradores de Harvard sugeriram, como um “*academic empresario*” e “*institution builder*”, foi o editor da importante revista *Transition Magazine*, um respeitado jornal de artigos acadêmicos<sup>434</sup> sobre arte e política africana e afro-americana; contribuiu decisivamente para que o Departamento de inglês da *Duke University* alcançasse o padrão de excelência em seu campo, editou numerosas antologias e coletâneas críticas durante as décadas de 1980 e 1990 que ajudaram a deslocar e a requalificar o campo da literatura americana e afro-americana<sup>435</sup>. Além disso, também foi requisitado para fazer curadorias importantes para, por exemplo, o *Harlem’s Schomburg Center for Research in Black Culture* [Centro Schomburg do Harlem para Pesquisa em Cultura Negra], e participar no comitê de supervisão para a *Modern Language Association* (BENJAMIN, 1995; ROJAS, 2007).

A contratação de Gates, no entanto, não foi uma tarefa simples. Rosovsky e os outros administradores empreenderam um grande esforço na tarefa de convencê-lo a vir para Harvard. Muito dos problemas em torno da sua vinda residiam no fato de que Harvard tem uma cultura institucional própria e a entrada de um gestor externo poderia causar tensões, além de dificuldades de gestão. Gates alegou, em um artigo de 1995,

---

<sup>434</sup> Fundado em Uganda em 1961, atualmente o Transition está sediado no Hutchins Center for African and African American Studies, onde Gates também é Chair. Disponível em: <https://hutchinscenter.fas.harvard.edu/transition>. Acesso em: 24 jun. 2019.

<sup>435</sup> Vale dizer que trataremos de forma específica essas discussões nos próximos tópicos.

Eu disse a Rosovsky que não sei nada sobre ser chefe de departamento e não sei nada sobre a cultura de Harvard. [...]. Eu sabia que todas essas pessoas inteligentes me precederam como presidente e falharam. Tinha que haver algo institucional e estrutural envolvido ali; não poderia ser apenas em seus motivos individuais. A única maneira de contornar isso era se Rosovsky me ensinasse. Pedi a ele que me levasse de avião para Harvard a cada duas semanas e me desse tutoriais sobre a cultura de Harvard e me ensinasse como ser um bom administrador. (GATES apud BENJAMIN, 1995, p. 63; trad. minha)

A resposta de Rosovsky foi afirmativa e, durante duas semanas do mês de junho de 1991, o histórico administrador da universidade realizou junto com Gates visitas direcionais aos principais pontos burocráticos da universidade, introduzindo-o às equipes de funcionários; no dia 1º de julho de 1991 Gates assume seu posto<sup>436</sup>.

O primeiro problema que Gates resolveu como chair do *AAAS* e do *DBRI* foi a ausência de um comitê interno de docentes responsável por deliberar acerca das demandas do Departamento. Isto é, em vez de depender de acordos com professores externos ao departamento, cujo comprometimento com as demandas do mesmo eram muita vezes instável, Gates argumentou pela necessidade da contratação de um conjunto próprio de docentes sênior, os quais deveriam ser amplamente reconhecidos em seus campos pela excelência de suas produções e competências (GATES apud ROJAS, 2007, p. 124). A exigência da (re)construção do departamento foi o indulto que ele precisa para obter a permissão para contratar os professores que não só resolveriam os problemas de gestão, mas que, também, atrairiam olhares positivos que o departamento precisava; a responsabilidade dos novos docentes seria ministrar aulas e lidar com as questões administrativas do programa<sup>437</sup>. “O corpo docente sênior também mudaria o poder. Com pelo menos dois bolsistas seniores com contrato em tempo integral, o departamento não exigia a supervisão de um comitê executivo. Poderia funcionar como uma unidade acadêmica totalmente independente” (ROJAS, 2007, p. 124; trad. minha).

---

<sup>436</sup> BENJAMIN, 1995, p. 64.

<sup>437</sup> “Harvard budgeting rules also greatly helped Gates and sympathetic administrators like Henry Rosovsky rebuild the program through joint hires. Unlike at many universities, a professor who holds a joint appointment ‘at Harvard does not have to draw salaries from two programs.’ The dean, not the department chairs, determines where a professor’s salary comes from. It is possible for the salary to be associated exclusively with one department, even if the person works in two units. In those cases, a professor with a joint appointment might be paid from one department’s budget, and he or she would request the right to vote, supervise students, and teach courses in a second department. Therefore, the costs of making a joint hire are much lower. If the African and African American Studies Department offered a person a job, then a second department would simply review the candidate’s scholarly record, without worrying about the consequences for their own budget. Similarly, if a prominent scholar of African American issues managed to obtain an appointment in another program, Gates could easily offer him or her a reciprocal appointment in the African and African American studies unit at no extra cost” (ROJAS, 2007, p. 124).

A consequência desse conjunto de ações empreendidas pelos administradores da universidade e a ação do, então, novo gestor, foi não só a contratação de grandes intelectuais, como, por exemplo, o filósofo Kwame Anthony Appiah, a historiadora Evelyn Brooks Higginbotham, o sociólogo William Julius Wilson e o filósofo Cornel West, que, com ele, contribuíram para sedimentar o *AAAS* e o *DBRI*, mas, também o renascimento do Departamento como um dos mais bem sucedidos *Black Studies* dos Estados Unidos. “Quatro anos depois, o departamento e o instituto têm 5.000 pés quadrados de espaço para escritórios no centro de Harvard Yard, uma doação irrestrita de US \$ 2,25 milhões e estabelecido um conjunto inigualável de acadêmicos negros” (BENJAMIN, 1995, p. 60).

Além desses professores seniores que passaram a fazer parte permanente do *AAAS*, o *DBRI* expandiu as suas atividades para além das indispensáveis *W. E. B. Du Bois Lectures*. O *Fellowship Program*, antes estagnado, a partir de 1991 passou a receber cada vez mais pesquisadores que permaneceram filiados ao *DBRI* por ao menos um ano, bem como fundos de filantropos, captados por Gates, passaram a ser destinados para atividades desempenhadas pelo instituto. Tal dinâmica fez permanecer no Departamento, desenvolvendo atividade de pesquisa e ensino, mais de 300 pesquisadores. O resultado, se não aquele mais relevante para uma instituição de ensino e pesquisa, foi o aumento sucessivo, tanto da matrícula de estudantes de Harvard nas disciplinas oferecidas pelo *AAAS* quanto a procura pelo doutoramento (*PhD*) do Departamento.

Gates foi *chair* do *AAAS* e do *DBRI* durante quinze anos, entre 1991 e 2016, e atualmente continua sendo o *chair* do *DBRI*; porém, a partir de 2014, passou também a ser o Diretor do *Hutchins Center for African & African-American Research, Harvard University (HCAAA)*. Na carta de fundação do *HCAAA*, como diretor fundador, Gates (2014, p. 13; trad.minha) afirma: “O *Hutchins Center* evoluiu a partir do *W. E. B. Du Bois Institute*, que foi estabelecido em Harvard em 1975 para apoiar a pesquisa no campo com a concessão de bolsas de estudos”. O *HCAAA* conta atualmente com, além do *DBRI*, mais oito institutos de pesquisa, duas revistas acadêmicas e uma galeria de arte<sup>438</sup>.

O sucesso institucional e a consolidação, atualmente, de um dos mais importantes departamentos de *Black Studies*, no entanto, não emergiu apenas do hábil navegador burocrático que Gates é. Essa dimensão da constituição do *AAAS* e do *DBRI* não teria tomado tais proporções se, concomitante a ela, não houvesse ocorrido também a profusão de importantes produções e reflexões dos professores/intelectuais/pesquisadores associados ao

---

<sup>438</sup> Disponível em: <https://hutchinscenter.fas.harvard.edu/>. Acesso em: 24 jun. 2019.

departamento. Em nosso caso específico, os três principais coordenadores/*chair intuition builder*: Evelyn Brooks Higginbotham, Kwame Anthony Appiah e, evidentemente, Henry Louis Gates Jr. Cada um desses intelectuais e cada qual a seu modo ocuparam-se em lidar com suas tradições disciplinares de origem, porém, é o que pretendemos demonstrar, empreenderam também uma agenda com diversos pontos em comum (teórico-metodológicos e políticos), cuja discussão em torno do cânone tornou-se o ponto de intersecção.

### **O(a) negro(a) como sujeito significativo**

*Loose canons: notes on the culture wars* [Canones perdidos: notas sobre guerras culturais] (1992) foi o primeiro texto publicado por Gates na posição de *chair* do AAAS e do DBRI. O livro trata a princípio de uma coletânea de trabalhos anteriormente publicados pelo autor entre 1988 e 1990, aos quais Gates conferiu uma posição específica em face do contexto das, então, novas exigências político-culturais e as turbulências que parecem acometer as Ciências Sociais em todo fim de século. Não se imaginava, salienta o autor ao concentrar o seu olhar em sua sociedade nacional, que na última década do século XX — concomitante a queda do *apartheid* na África do Sul e a dissolução da União Soviética — aquilo que mais tomaria atenção do discurso intelectual e popular “*seria a questão do pluralismo cultural em nosso currículo escolar e universitário e sua relação com a "identidade nacional americana"*” (GATES, 1992, p. x; trad. minha).

Os recorrentes episódios<sup>439</sup> de violência marcados pelo mote das diferenças étnicas e culturais estampavam muitas das capas dos principais jornais norte-americanos. O *Times*, o *Newsweek*, o *U.S. News*, o *World Report* e mais uma centena de outros veículos de informação atestavam a urgência, a difusão e, muitas vezes, a desinformação em torno dos debates acerca da diversidade cultural, do pluralismo cultural e do multiculturalismo. Discussões dessa natureza, alega Gates, não são, entretanto, estranhas às tradições de pensamento negras, especialmente se levarmos em consideração o fato de que Du Bois, em 1903, em *The Souls of Black Folk*, já havia afirmado que o maior problema do século XX seria a *color line* (linha de cor). Nesse sentido, “*podemos muito bem argumentar que o*

---

<sup>439</sup> “Increasing incidents of violence are associated with ethnic differences in very many places in the world: Hasidim and African-Americans in Crown Heights, Brooklyn; Serbs and Croats in Yugoslavia; Koreans and African-Americans in Flatbush, Brooklyn; Zulus and Xhosas in South Africa; Poles and Gypsies in Poland; the Tutsis and Hutu in Rwanda; the Yoruba and Igbos in Nigeria; and, of course, the fate of the Jews in Ethiopia and in the Soviet Union. The list seems to grow longer, rather than shorter, as we stumble our way as a society into the twenty-first century” (GATES, 1992, p. XI).

*problema do século XXI será o problema das diferenças étnicas, pois estas conspiram com diferenças complexas de cor, gênero e classe*” (GATES, 1992, p. XII; trad. minha), isto é, como diferenças culturais estão sendo cada vez mais articuladas para sustentar relações de poder e dominação entre grupos étnicos diferentes.

Com tais recentes problemáticas de pano de fundo, o que chamaria a atenção do autor, no entanto, é o papel central que os teórico literários passaram a ocupar no drama da cena pública sobre o pluralismo cultural. Mas, mais do que isso, sintomático foi o interesse governamental do ex-presidente George Herbert Walker Bush (1989-1993), dos governadores, dos membros do Congresso e o seu *staff* pelo debate em torno do currículo literário, qual o seu modelo, a sua cor e o seu gênero. De acordo com Gates, embora esse fosse o mais curioso desenvolvimento na história recente do país, a questão que sublinhava a emergências dessas preocupações não era trivial, muito menos nova. O que estava em jogo, afirma o autor, era uma batalha pela alma da Nação. “O que significa ser americano? A investigação acadêmica deve estar subordinada aos requisitos de identidade nacional? Devem a bolsa de estudos e a educação refletir nossa diversidade real, ou devem, ao contrário, forjar uma identidade comunitária que pode ainda não ter sido alcançada?”<sup>440</sup>. Todos os desafios em torno do pluralismo cultural, do multiculturalismo, exagerados ou sobrestimados, remetia-os (os intelectuais, a opinião pública e/ou a gestão política) para as fundações da República, ou, em última análise, para as narrativas acerca da fundação, da natureza das relações que a constitui<sup>441</sup> e do lugar atribuído aos afro-americanos em meio a essa complexidade.

Em outras palavras, muito do que fora recorrentemente reivindicado como demandas multiculturalistas traça a sua origem, na Academia, para o surgimento dos *African-American Studies* nos anos 1960. Foi apenas com, segundo o autor (com especial atenção para os teóricos literários), os *Black Studies* que os debates, agora populares sobre currículo e subculturas, ganharam a larga dimensão social e o rigor acadêmico a eles concedidos. Para os pesquisadores dos *African and African-American studies*, “este novo estado de coisas é especialmente gratificante, dada a ligação entre as condições sociais e econômicas dos afro-americanos e nosso campo de investigação. Os debates sobre o multiculturalismo deram aos estudos literários uma urgência renovada”<sup>442</sup>. A questão, enuncia o pesquisador, definindo enfim o objetivo atribuído a essa coletânea de textos, é: qual o significado político e social do trabalho dos teóricos literários (particularmente aqueles que trabalham com a literatura afro-

---

<sup>440</sup> GATES, 1992, p. XIV; trad. minha

<sup>441</sup> GATES, 1992, p. XIV.

<sup>442</sup> GATES, 1992, p. XIII.; trad. minha

americana) na resposta às demandas multiculturalistas? A coletânea presta-se a responder tais questões a partir de um *lugar específico* (grifo nosso); é a tentativa de uma crítica da literatura e da cultura afro-americana a fim de investigar as implicações últimas das reivindicações identitárias para o futuro da sociedade americana, do currículo escolar e universitário e do próprio campo dos estudos culturais e literários. Trata-se de um sumário dos objetivos declarados do projeto intelectual do crítico literário, tornando inteligível a relação entre pressupostos teóricos-metodológicos e a agenda política do autor, nesse sentido, produção imprescindível para a tarefa que nos dispomos a realizar nessa pesquisa.

Porém, se os comentários iniciais da coletânea anunciam a problemática, os argumentos que compõem a resposta (possivelmente, mais razoável seja falarmos em contornos iniciais de uma posição possível em meio a uma ampla discussão que se capitalizava ao longo das linhas da teoria social), não se resumem aos textos ali apresentados. Para que possamos compreender e lidar qualitativamente com o argumento erigido, um processo que começa neste tópico e cujas implicações concluem-se no próximo, é preciso que voltemos para meados dos anos 1980. É necessário que resenhem as discussões teórico-literárias que atravessavam os *African-American Studies* e em meio às quais Gates e Appiah foram alguns dos principais protagonistas.

Dois foram os textos que marcaram a produção acadêmica de críticos literários na segunda metade da década 1980 e que aqui devem ser examinados do modo mais preciso. O primeiro texto é a famosa coletânea por ele organizada e intitulada “*Race*”, *writing, and difference* [“Raça”, escrita e diferença] (1986). O segundo texto, já considerado clássico, é *The Signifying Monkey: a Theory of African-American Literary Criticism* [O Significante(ando) Macaco: uma Teoria da Crítica Literária Afro-Americana] (1988), cujo argumento não é necessariamente inédito, pois o cerne da formulação já se apresentava em textos anteriores<sup>443</sup>, anunciada a princípio no artigo *On ‘The Blackness of Blackness’: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey* [Sobre a Negritude da Identidade Negra: Crítica do Signo e o Significante(ando) Macaco] (1983), mas que, é importante dizer, encontra a sua forma mais bem elaborada no texto de 1988.

Os dois conjuntos de textos são indissociáveis uns dos outros. Os textos de 1983/1988, entretanto, não só têm precedência, analiticamente falando, por serem cronologicamente anteriores, mas também por salvaguardarem o peso dos argumentos teórico-metodológicos que definiriam a agenda política que sublinhava o texto de 1986. Tais textos inauguram, em

---

<sup>443</sup> Ver: GATES, H. L. *Race, Writing, and Difference*. Mississippi College of Law Review, 1984, p. 287-297. GATES, H. L. *Criticism in the Jungle*. Black Literature and Literary Theory, 1984, p. 1-27.



outras palavras, não só a teoria da literatura afro-americana do autor, “tanto os estudos literários quanto o amplo discurso sobre raça, aproximando os dois campos de uma forma que não havia sido feita antes” (GATES, 2012, p. 287; trad. minha), como também estabeleceram os fundamentos dos argumentos encampados por Gates, mas não restritos a ele, em torno da narrativa da constituição do cânone literário afro-americano e da narrativa da (Dissemi)Nação ao longo de todos os anos de 1990.

A analítica da literatura afro-americana elaborada pelo autor começa não nos Estados Unidos — embora, como veremos, falar de fins e iniciados nos termos das elucubrações teóricas formuladas pelo crítico literário seja um contrassenso —, mas com a África, a *middle passage*, a diáspora, o exílio e a escravização no Novo Mundo (GATES, 1988, p. 2-3). Aqueles que sobreviveram à travessia conseguiram sustentar, sob as agruras da violência e da raia, “aspectos de suas culturas que eram significativos, que não podiam ser obliterados, e que eles escolheram, por atos de vontade, não esquecer: sua música [...], seus mitos, suas estruturas institucionais expressivas, seus sistemas metafísicos, e suas formas de atuação”<sup>444</sup>. Uma dentre as muitas implicações associadas à *middle passage* foi ironicamente transformar, alega o pesquisador, o africano escravizado em um viajante (*traveler*) que não só se negou a prescindir totalmente da sua cultura de origem, como tais elementos foram suplementares ao conjunto das trocas transculturais entre as diversas outras culturas africanas, antes isolada uma das outras, presentes agora no Novo Mundo. “Inadvertidamente, a escravidão africana no Novo Mundo satisfaz as pré-condições para o surgimento de uma nova cultura africana, uma cultura verdadeiramente pan-africana moldada como uma trama colorida de fios linguísticos, institucionais, metafísicos e formais”<sup>445</sup>.

Dentre as formas culturais complexas de origem africana que se estabeleceram no hemisfério ocidental, isto é, dentre as músicas, as performances e as ordens cosmológicas, Gates interessa-se especificamente por uma figura recorrente nas mitologias africana e negras, o “*trickster figure*” (figura do brincalhão/do travesso). De acordo com Gates, tal figura encontrada nas culturas africanas e de origem africana — como, por exemplo, na Nigéria, no Benin e nos contextos vernaculares do Brasil, de Cuba, do Haiti e dos Estados Unidos —, é tão frequente que se pode pensar nela como um tema ou um *tropo* (grifo nosso) comum. Esse tropo, em particular, pode ter as suas origens traçadas, no limite, até as culturas Fon e Yoruba no Benin e na Nigéria<sup>446</sup>, embora as suas configurações no Novo Mundo ainda

---

<sup>444</sup> GATES, 1988, p. 2-3; trad. minha

<sup>445</sup> GATES, 1988, p. 4; trad. minha

<sup>446</sup> GATES, 1988, p. 4.

estavam, sugeria o autor, por ser pesquisadas. Apesar das distâncias espaciais, temporais, linguísticas, e mesmo com a ausência de documentos escritos, fontes para investigação, ainda assim tal tropo permaceu (sobretudo, pela história oral) como um dos princípios significativos para o sistema de crenças do conjunto dessas populações de origem africana dispersas no Novo Mundo<sup>447</sup>.

Esse topos que se repete nas tradições da narrativa oral negra e contém uma cena primária de instrução para o *ato de interpretação* (grifo nosso) é o da divina figura do brincalhão/do travesso da mitologia iorubá, Esu-Elegbara. Esta figura curiosa é chamada Esu-Elegbara na Nigéria e Legba entre os Fon no Benin. Suas figurações do Novo Mundo incluem Exú no Brasil, Echu-Elegua em Cuba, Papa Legba (pronuncia-se La-Bas) no panteão do loa de Vaudou do Haiti e PaPa LaBas no loa de Hoodoo nos Estados Unidos (GATES, 1988, p. 5; trad. minha).

Cada versão de Esu-Elegbara (Exú) sustenta, segundo Gates, as suas próprias idiossincrasias, mas, via de regra, essa figura mitológica/religiosa é o mensageiro dos/aos deuses, aquele que leva os desejos dos homens aos deuses. Esu-Elegbara é o guardião das encruzilhadas, o mestre das performances, o deus fálico da geração e da fecundidade, o mestre daquela indescritível barreira que separa o mundo divino do profano. “Freqüentemente caracterizado como um copulador inveterado, possuidor de um pênis enorme, linguisticamente Esu é a cópula definitiva, conectando a verdade com a compreensão, o sagrado com o profano, o texto com a interpretação, a palavra (como uma forma do verbo ser/estar) que liga um sujeito com seu predicado”(GATES, 1988, p. 5; trad. minha)

No entanto, de todas as características atribuídas a Esu-Elegbara, e apesar de reconhecer que não se pode reduzir essa ou qualquer outra deidade africana a um aspecto em especial, Gates dedica particular atenção ao que ele vai chamar a atenção para os papais desempenhados por Esu-Elegbara na adivinhação, leitura e interpretação do sagrado, do desejo dos deuses e dos homens. Na cosmologia yorubana (para a qual o autor destina mais atenção), por exemplo, o *Odu Ifa*, os versos sagrados de adivinhação, as líricas, as tradicionais narrativas em prosa onde estão condicionados os mais altos mitos sobre a origem do universo, dos deuses, dos homens e sobre a ordem cosmológica dos entes, só podem ser lidos e interpretados por Esu-Elegbara. “Para Esu é a figura iorubá do meta-nível do uso da linguagem formal, do status ontológico e epistemológico da linguagem figurativa e sua interpretação”<sup>448</sup>.

As esculturas yorubanas, citando caso análogo, recorrentemente dão forma a Esu-

---

<sup>447</sup> GATES, 1988, p. 5.

<sup>448</sup> GATES, 1988, p. 6; trad. minha

Elegbara com uma cabeça (calabash) nas mãos, a qual sustenta *ase* (axé), o mesmo *ase* que Olodumare (a principal deidade yorubana) criou o universo. Esse mesmo *ase* (poder/força da criação) Gates traduz também como “logos, 'como a palavra para o entendimento, a palavra como o sinal audível, e mais tarde o visível, da razão. Ase é mais pesado, poderoso e cheio de ação do que a palavra comum. É a palavra com irrevogabilidade, reforçada com dupla segurança e autenticidade destemida”<sup>449</sup>. A essas características atribuídas a Esu-Elegbara Gates as denomina de “Os princípios metodológicos da interpretação dos textos negros Esu-tujunaalo, literalmente 'aquele que desfaz os nós”<sup>450</sup>. Em outras palavras, Esu-Elegbara seria a metáfora indígena africana para a crítica literária.

Se *Esu-tujunaalo* é o estudo dos princípios metodológicos da própria interpretação, *Odu Ifa* é o texto e Esu o interpretador<sup>451</sup>, o único hábil a explicar, traduzir e proporcionar conhecimento. Mas, acima de tudo, afirma o autor, Esu, “como o originador deste modo de leitura exclusivamente africano, é a própria figura ioruba da indeterminação, ayese ayewi ou ailemo, literalmente ‘aquilo que não podemos saber”<sup>452</sup>. É sob esses termos que, repetidos ao longo África ocidental e da diáspora africana atlântica, para os propósitos do autor Esu-Elegbara também é um tropo significante. Como tropo significante, de acordo com Gates, Esu é uma palavra que passou a ser usada pelos povos e culturas de origem africana, particularmente yorubana, num sentido figurativo, distante e, ao mesmo tempo, similar às suas conotações literais. Se examinarmos, continua o autor, alguns dos mitos de origem nos quais Esu define os seus metafóricos usos para a crítica literária, seríamos hábeis a especular sobre as relações entre Esu e o seu equivalente funcional nos discursos míticos afro-americanos, a saber, o oxímoro *Signifying Monkey* (Significante/Significando Macaco).

Gates cita um conjunto de fontes de onde investigou os mitos de origem que descrevem o papel de Esu no processo de interpretação e leitura dos escritos presentes sob os signos e peças do tabuleiro de *Odu Ifa* (GATES, 2008, p. 261). No entanto, o autor dispensa uma especial atenção no corpo do seu texto às narrativas oferecidas pelo etnólogo e arqueólogo alemão Leo Frobenius acerca dos mitos Yorubas presentes na Costa do Ouro (atual Gana). De acordo com o autor, o seu foco nas narrativas de Frobenius justifica-se pelo fato de que os seus relatos são fundamentais para entender a repetição com diferença dos mitos

---

<sup>449</sup> GATES, 1988, p. 6; trad. minha

<sup>450</sup> GATES, 1988, p. 9. trad. minha

<sup>451</sup> Essa característica, de acordo com Gates, pode ser observada pela incumbência de Ezu na leitura do oráculo Opan Ifa, que ostenta no centro de seu perímetro superior sua imagem, “meant to signify his relation to the act of interpretation, which we can translate either as itumo (literally ‘to untie or unknot knowledge’) or as iyipada (literally ‘to turn around’ or ‘to translate’). That which we call close reading, moreover, the Yoruba call Didafa (literally ‘reading the signs’)” (GATES, 1988, p. 11).

<sup>452</sup> GATES, 1988, p. 9; grifo nosso.

de Esu na América Latina e, particularmente, em Cuba (no Caribe de modo geral) que influenciaram decisivamente os mitos vernáculos afro-americanos. Nesse sentido, habilitando-o a explorar livremente as equivalências funcionais entre Esu e seu decendente afro-americano, o *Signifying Monkey*, a figura folclórica que foi insistentemente descrita em poemas, versos e prosas por diferentes teóricos da cultura, folcloristas, antropólogos e linguistas. Isto posto, o argumento de Gates acerca da natureza da produção literária afro-americana e das críticas por ela articuladas começam a ganhar forma. Tomado como uma figura central no sistema de interperação e leitura do *Odu Ifá*, o equivalente no vernáculo afro-americano de Esu, o *Signifying Monkey* desempenha um semelhante papel (articulando repetição e diferença) em correlação com seu predecessor, uma vez que, segundo Gates, ele também se comportaria como um tropo por excelência para a teoria da literatura afro-americana. No texto de 1983, o autor define o seu projeto teórico da seguinte forma:

Minha teoria da interpretação, obtida de dentro da matriz cultural negra, é uma teoria da revisão formal tropológica; freqüentemente caracterizado pela repetição irônica e grosseira (pistache); e, mais crucialmente, ativa a repetição de estruturas formais e sua diferença. A significação é uma teoria da leitura que surge da cultura afro-americana; aprender como "significar" costuma fazer parte da nossa educação de adolescentes. (GATES, 1983, p. 685-686; trad. minha).

Segundo o crítico literário, desde Ferdinand de Saussure que a *significação*, embora a história do conceito não tenha começado com o linguista suíço, tornou-se um aspecto fundamental da teorial social. O curioso, salienta o autor, é que esse artefato cultural da tradição ocidental é homônimo do termo vernacular da tradição negra que dista do enunciado de Saussure, ao menos, em duzentos anos de precedência (GATES, 1983, p. 685). Contos e narrativas acerca do *Signifying Monkey* têm sua origem na escravidão; centenas dessas narrativas podem ser encontradas desde o início do século XIX. Na música negra, por exemplo, “Jazz Gillum, Count Basie, Oscar Peterson, Oscar Brown, Jr., Little Willie Dixon, Nat King Cole, Otis Redding, Wilson Pickett e Johnny Otis - entre outros - gravaram canções chamadas *"The Signifying of Monkey [Significante Macaco] ou, simplesmente , 'Signifyin (g) [Signific(ando)]*”<sup>453</sup>.

Na metáfora visual construída pelo autor, pensar sobre o *Signifyin(g)* (significante/singnificar/significando) negro é tropeçar em uma sala repleta de espelhos. Lugar onde o significante (*signifer*) é duplicado e (re)duplicado e, nesse processo, torna-se semelhante; multiplicar-se já não mais será idêntico à referência inicial. Tal dificuldade que se

---

<sup>453</sup> GATES, 1983, p. 685.

tem ao lidar com a (re)duplicação visual em um quarto de espelhos seria análoga à dificuldade de relacionar o signo linguístico negro, a Significação (*Signification* — com letra maiúscula), ao signo padrão do Inglês, a significação (*signification* — com letra minúscula)<sup>454</sup>. Ambos, *Signification* e *signification*, são significantes idênticos (utilizam-se da mesma cadeia de palavras), homônimos, e ao mesmo tempo em nada tem a ver um com o outro.

Sob a extraordinariamente complexa relação entre os dois significantes, homônimos, estaríamos reencenando e recapitulando a clássica tensão entre a cultura afro-americana e a americana, que é tanto política quanto metafísica. Mas, diferente de análises anteriores, o seu argumento não se reduziria a uma oposição e tensão binária entre esses dois termos. A disputa que sublinha tal tensão, de acordo com o autor, deve ser definida antes como uma política da semântica; e “semântica aqui definida como o estudo da classificação das mudanças na significação das palavras, e mais especialmente as relações entre teorias de denotação e nomeação, bem como conotação e ambigüidade”<sup>455</sup>. A relação que *Signification* tem para com *signification* é, paradoxalmente, uma relação de diferença, inscrita em meio a uma relação de identidade. Isto é, a repetição e/ou, para retomar a analogia anteriormente elaborada, (re)duplicação de *Signification*, apesar de homônima ao *signification* inglês padrão, reencena em relação a ele, para citar alguns exemplos, tropos como o trocadilho, a metáfora, a metonímia, a sinédoque, a ironia e a hipérbole, trata-se de um jogo caótico, ambivalente e indeterminado<sup>456</sup>.

Ao privilegiar-se a política da semântica entre os dois homônimos, entre outras palavras, passa-se a pensar em torno da confrontação entre dois universos discursivos distintos: o círculo linguístico afro-americano e o branco. De acordo com o autor, o que vemos aqui é um sutil e profundo traço que se estende entre duas ordens de significado relacionadas que dependem da confrontação de identidade (que se manifesta no âmbito do significante) e relações de diferença (as quais se manifestam no nível do significado). “Testemunhamos aqui uma discussão prolongada sobre a natureza do próprio signo, com o discurso vernáculo negro proferindo sua crítica do signo como a diferença que a negritude faz dentro da cultura política mais ampla e de seu inconsciente histórico”<sup>457</sup>.

Isto é, *Signification* e *signification*, a relação tensa entre eles, criou um ruído no suposto silêncio, *no statu quo*, do significante e do significado. À natureza desse ruído, de acordo com Gates, assemelha-se às formulações de Derrida (1971) acerca do neologismo

---

<sup>454</sup> GATES, 1988, p. 45.

<sup>455</sup> GATES, 1988, p. 45; trad. minha

<sup>456</sup> GATES, 1988, p. 45.

<sup>457</sup> GATES, 1988, p. 45; trad. minha

*differ(a)nce* e a relação entre os verbos franceses *différer* e *diférer*<sup>458</sup>. Nesses termos, a demonstração é levada mais adiante. Gates passa a grafar a ação de significar dos afro-americanos e dos brancos de modo diferente, a fim de, justamente, marcar a diferença entre os dois: a ação de significar dos afro-americanos, *Signifyin(g)*, e, para os brancos, *signifying*. Ao grafar, justificando a sua idiossincrasia, com a letra “g” do verbo entre parênteses, segundo Gates nos é possível não só reconhecer a presença desse distinto ato de significar no âmbito daquilo que é dito e falado, como também é possível tornar inteligível (o cerne da preocupação do autor) a sua presença, muitas vezes discreta e anônima, e por essa razão notadamente sofisticada, na produção literária afro-americana.

No âmbito literário, o *signification* branco é esvaziado dos conceitos a ele anteriormente atribuídos e preenchido com outros conteúdos. “Ao fazer isso, ao suplantar o conceito recebido do inglês padrão, associado pela convenção (branca) com este significante particular, eles (inadvertidamente) interromperam a natureza da própria equação signo = significado / significante ”<sup>459</sup>. Essa guerra cultural de manobra em torno do signo, o inglês padrão, é, alega o autor, intencional; está associada à agência do sujeito negro significante (*Signifyin[g]*) e à sua ação criativa, *(re)apresentação*. “Os negros abandonaram esse significante, então - incrivelmente - substituíram o seu conceito (conteúdo) por um significado que representa o sistema de estratégias retóricas peculiares à sua própria tradição vernacular”<sup>460</sup>. Ao receber e perverter o signo de suas ambas dimensões constitutivas (significante/significado), o sujeito *Signifyin(g)* posicionaria a sua agência ao nível da natureza do significado (branco) em si, desafiando, por meio da crítica do signo, o significado do significado. Nesse sentido, não se trataria mais de uma inversão tão só do signo/inglês padrão/*signification*, se o próprio significado do significado está em disputa (aqueles conceitos que denotam e conotam), o engajamento está, agora, no campo epistemológico.

O passo seguinte dado pelo autor na tarefa de formular a sua teoria da literatura afro-americana foi voltar-se mais detidamente ao círculo linguístico vernacular negro e qualificar de forma específica a natureza do *Signifyin(g)*. Diferentemente daquilo que Saussure (1916 [1969]) havia alegado acerca da inaptidão de sujeito e de grupos para a mutabilidade arbitrária/intencional da orientação semântica do signo, a agência semântica que sublinha o *Signifyin(g)*, afirma Gates, sugere exatamente o contrário. A prática significante, própria do

---

<sup>458</sup> Para uma recapitulação detalhada das formulações de Derrida, ver o capítulo: “O modelo descentrado de diáspora africana”.

<sup>459</sup> GATES, 1988, p. 46; trad. minha.

<sup>460</sup> GATES, 1988, p. 47; trad. minha

vernáculo negro realizar-se-ia de modo característico, estabelecendo uma correlação própria entre o eixo X (sincrônico) e Y (diacrônico) do fluxo linguístico.

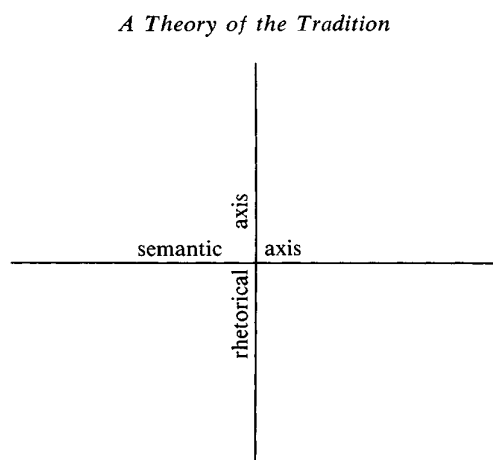


Chart 1. The Sign, "Signification"

Inglês Padrão

$$\text{signification} = \frac{\text{signified}}{\text{signifier}} = \frac{\text{concept}}{\text{sound-image}},$$

*The Signifying Monkey and the Language of Signifyin(g)*

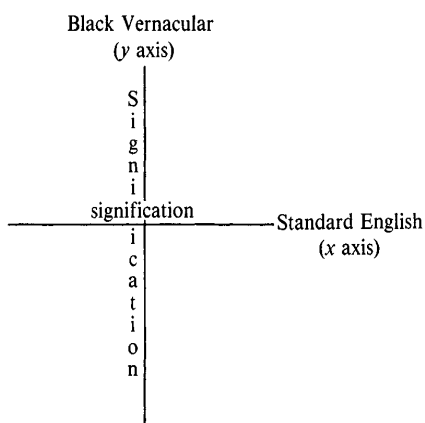


Chart 2. Black and Standard English

Vernáculo Negro

$$\text{Signification} = \frac{\text{rhetorical figures}}{\text{signifier}},$$

(GATES, 1988, p. 48-49)

Por um lado, esse modo próprio de prática significante suste-se-ia devido ao seu processo de apropriação semântica evidente na relação entre *Signification* e *signification*, a partir daquilo que Mikhail Bakhtin descreveu como *double-voiced word* (palavra com dupla-voz, em tradução livre). Isto é, ao mesmo tempo em que uma palavra ou enunciado é descolonizado para os propósitos negros, imbuídos de uma nova orientação semântica, tal deslocamento depende da sua relação homônima com o *signification* branco (GATES, 2012, p. 238-239). Essa prática intencional, comum em sociedades multiétnicas e multiculturais,

chamaria a atenção para agência sobre a substituição arbitrária, ruptura, do significante pelo deslocamento do significado. Sob esses termos, afirma o autor, *Signifyin(g)* comportar-se-ia como *black double-voicedness*, o ato da enunciação e da escrita que sempre implicaria em uma revisão formal e uma relação intertextual. “É em razão da representação de dupla voz de Esu na arte, que o compreendo como uma metáfora ideal da crítica literária negra, para a maneira formal pela qual os textos parecem preocupados em abordar seus antecedentes. A repetição, com uma diferença de sinal, é fundamental para a natureza do significado (g)”<sup>461</sup>.

Portanto, de outro lado, esse *Signifying Monkey*, semelhante e, simultaneamente, diferente do seu precursor Esu permaneceria também como a figura de um modo de escrita oral dentro da linguagem vernacular negra, cumprindo as narrativas mitológicas correlacionadas às suas origens antes estabelecidas. Mas, mais do que isso, de acordo com Gates, *Signifying Monkey* comporta-se como estratégia retórica na ação de significar — *Signifyin(g)*, que não quer resumir-se à função passiva de oferecer informação (significado). Trata-se do engajamento em um jogo, uma cadeia significante, que se caracteriza como uma *poética* das travessuras do *Signifying Monkey*<sup>462</sup>.

A poética do *Monkey* definiria-se, em contraste com a transparência do ato regular de enunciar, pelo livre jogo da língua, pelo movimento e pela força do significante. “Em oposição à aparente transparência do discurso, essa poética chama a atenção para si mesma como um signo linguístico estendido, composto por várias formas de significantes peculiares ao vernáculo negro”<sup>463</sup>. Em outras palavras, retomando o enunciado inicial, o *Signifying Monkey* é uma técnica, um estilo que, por meio desse conjunto de qualidades, fundamentaria, portanto, a *literariness* (literaricidade) da linguagem literária vernacular afro-americana, um *tropo signifiante* que não necessariamente significa algo, mas, ao contrário, significa uma *maneira/prática*<sup>464</sup>.

Uma vez determinada a natureza do signo linguístico vernacular negro e, portanto, também a natureza da literatura afro-americana, Gates movimenta-se para o último, mas não menos importante, passo do seu processo de teorização. Resta precisar quais são as práticas significantes que, sustentadas pelo tropo do *Signifying Monkey*, dão *forma estética*, ao mesmo tempo em que salvaguardam a literaridade da literatura afro-americana. A bem da verdade, muitas dessas práticas específicas (tropos subsumidos no *Signifying Monkey*) nós já as enunciamos anteriormente. Ao concentrar a análise na agência, no jogo caótico e

---

<sup>461</sup> GATES, 2012, p. 239;

<sup>462</sup> GATES, 2012, p. 241; trad. minha

<sup>463</sup> GATES, 2012, p. 241. trad. minha

<sup>464</sup> GATES, 2012, p. 242-243.



indeterminado do significante, o autor já havia anunciado a *poética do Signifyin(g)*, a primeira de quatro dessas práticas significantes que, nesse sentido, é tanto uma posição de ordem epistemológica quanto um procedimento metodológico.

É desse momento em diante também, sob as discussões acerca das delimitações metodológicas da sua proposição teórica, que os contornos iniciais (pistas) da posição de Gates em relação ao cânone e as guerras culturais ganham feições. Pois, diferente da via até então recorrente de análise e registro dos contos acerca do *Monkey*, concentradas em geral sobre as figura de poetas homens<sup>465</sup> (nos ambientes masculinos, tais como bares, salões de bilhar e esquinas), devido à retórica do insulto e à nomeação presente nos contos, portanto, falocêntrica, Gates chama a atenção para a importância e a proficiência das *mulheres* (poetisas, romancistas e intelectuais) no *Signifyin(g)*. As mulheres afro-americanas, segundo o autor, têm sido não só exímias praticantes da *poética do Signifyin(g)*, como são os trabalhos literários realizados por elas, a princípio, *J. L. Dillard* (1977), *Zora Neale Hurston* (1927 [2019], 1930 [2008]), *Alice Malsenior Tallulah-Kate Walker* (1982) e, posteriormente, *Toni Morrison* (1987[2007]), que Gates viria mobilizar “como a fonte do ato retórico para a Significação, como exemplos dos tropos negros subsumidos ao tropo de Signifyin(g) e, crucialmente, como evidência para a valorização do significante”<sup>466</sup>.

Gates denomina de *Intertextuality* (intertextualidade) o segundo tropo metodológico. O poema acima descrito pelo linguista Roger D. Abrahams acerca do *Signifying Monkey* e utilizado como principal fonte pelo autor guardaria junto com suas contrapartes uma características comum: é tanto sintético quanto recorrente nos diversos relatos das outras fontes que o autor consultou, ou seja, cada poema faz referência a outro poema de mesmo gênero e estrutura. Em meio a essa recorrente estrutura, a natureza, a identidade e os eventos nos quais as personagens estão dipostas permanecem marcados; a criatividade artística do(a) narrador(ra) “depende de sua capacidade de agrupar duas linhas que terminam em palavras que soam semelhantes, que têm uma semelhança fonética entre si”<sup>467</sup>. Segundo o autor, esse é o grande desafio ante personagens cujas características permanecem fixas; resta (re)formular e reposicionar as frases que atravessam o conjunto dos poemas, “a intertextualidade representa um processo de repetição e revisão, por definição. Uma série de elementos

---

<sup>465</sup> É importante salientar que nesse momento o autor está dialogando com um conjunto amplo de literaturas, particularmente com os trabalhos linguísticos e etnográficos destinados a compreender a experiência coletiva dos povos, das culturas e das tradições afro-americanos. Entre os trabalhos destacados pelo autor tem-se o trabalho da antropóloga Claudia Mitchell-Kerman, na monografia intitulada “Language Behavior in Black Urban Community” (1971); o trabalho do linguista Roger D. Abrahams, particularmente dois textos, “Deep Down in the Jungle: Negro Narrative Folklore from the streets of Philadelphia” (1970) e “Talking Black” (1976)..

<sup>466</sup> GATES, 2012, p. 243.; trad. minha

<sup>467</sup> GATES, 2012, p. 249; trad. minha

estruturais compartilhados são repetidos, com diferenças que sugerem familiaridade com outros textos de *Monkey*”<sup>468</sup>. Tudo acontece como se a estrutura recebida sustentasse os elementos cruciais para a prática da poíesis (poética) e o(a) narrador(ra) utiliza-se da sua técnica para (re)posicionar as frases já formuladas e fazer soarem semelhantes a outras palavras, enunciando outro significado. O resultado desse jogo poético, focado no significante, é contraintuitivo, pois não há, do ponto de vista do significado, texto fixado nesses poemas e narrativas; em última análise, eles existem como um jogo de diferenças<sup>469</sup>. O terceiro tropo é denominado de *Stanzaic Units* (unidade estrófica, em tradução livre). Esse tropo sublinha uma determinada característica estética, se não de todos, da maioria dos poemas do *Signifying Monkey*<sup>470</sup>.

O último tropo caracterizado pelo autor é intitulado *Incremental Repetition* (repetição incremental). Assim como o tropo anterior, a *incremental repetition* assume também um caráter estrutural em meio aos poemas sobre o *Monkey*. Trata-se um de uma repetida estrutura binária de frases rítmicas que funcionariam como unidades narrativas isoladas, ou com um segundo e/ou terceiro conjunto de frases de apoio. O momento da constituição da unidade narrativa define o problema; o *Monkey* diz: “*Well, Brother Lion, the day have come at last, that I have found a limb to fit your ass*”, a esse momento denomina-se de *confrontation* (confrontação); após, segue o *engagement* (engajamento): “*You might as well stop, there ain’t no use tryin’*”. Por fim tem-se a resolução (*resolution*) que é sempre consequência do jogo retórico do *Monkey* em torno do significante, ou, literalmente: “*because no motherfucker is gonna stop me from signifyin’*”.

Sob esse tropo, portanto, além do uso da linguagem, reside também outra não menos importante característica, a *rima*, que compete à natureza do poema, ou, melhor dizendo, da poética. A rima funciona, a princípio, de modo a salientar o significado do que está sendo enunciado, isto é, a rima marca a importância da fonética na produção do significado:

<sup>468</sup> GATES, 2012, p. 249; trad. minha

<sup>469</sup> GATES, 2012, p. 251.

<sup>470</sup> Por exemplo:

“Say deep down in the jungle in the coconut grove  
lay the Signifying Monkey in his one-button roll.  
Now the hat he wore was on the Esquire fold,  
his shoes was on a triple-A last.  
You could tell that he was a pimping motherfucker  
by the way his hair was gassed.

He said, ‘Well, Brother Lion, the day have come at last,  
that I have found a limb to fit your ass.’  
He said, ‘You might as well stop, there ain’t no use tryin’,  
because no motherfucker is gonna stop me from signifyin’.” (GATES, 2012, p. 251).

“relativo à subordinação, a coincidência na rima enfatiza o fonético, reconhecendo assim a dependência do significado sobre significante. A rima coincidente, por outro lado, “coloca em primeiro plano o significante”<sup>471</sup>. No caso do *Signifying Monkey*, no entanto, não há, necessariamente, a subordinação entre o *ritmo*, como mecanismo fonético para a delimitação, e *significado*, mas a recorrente relação entre *ritmo* e *significante*.

Se a *poética do Signifyin(g)*, *Intertextuality*, *Stanzaic Units* e *Incremental Repetition*, o conjunto dessas práticas significantes posicionam, nos desculpem o pleonasmo, o *significante* no centro da teoria da literatura afro-americana (vernáculo negro) de Gates, a questão é: qual o significado do protagonismo do *significante*? A resposta a essa questão pode ser empreendida das duas seguintes dimensões. A primeira se refere aos desdobramentos e às discussões internas ao campo dos estudos literários afro-americanos, correlacionadas à natureza dessa produção literária e aos textos canônicos que constituiriam essas tradições. A segunda dimensão trata do lugar desse cânone em meio à literatura americana e às narrativas sobre a formação da Nação, da identidade nacional e, evidentemente, do como se deve representá-la no texto literário. Ambas as respostas estão conectadas, no entanto devem, a princípio, ser didaticamente apresentadas de modo separado.

A primeira dimensão é, portanto, interna, própria ao campo dos estudos literários afro-americanos (WARREN, 2011) e, pode-se dizer, ao debate sobre a identidade afro-americana. O *Signifying Monkey* é o tropo significante, o repositório, como acabamos de relatar e como temos anunciado desde o início do tópico, do conjunto de tropos que compõem os princípios retóricos da tradição vernacular negra. Novamente, aqui as implicações/conclusões são contraintuitivas: onde o significar é constante, “*the (re)production of this fixed meaning, by definition, foregrounds the play of the signifier*” (GATES, 1988, p. 63). O *Signifyin(g)* é, portanto, o signo que delinearía não só a natureza da literatura afro-americana, mas também da própria cultura afro-americana (o mecanismo simbólico reponsável pela sua reprodução e, sobretudo, produção cultural — uma usina).

Voltando-se mais propriamente ao âmbito literário, Gates visita inicialmente a famosa autobiografia *The Narrative of the Life of Frederick Douglass: An American Slave* [A narrativa da Vida de Frederick Douglass: uma Escravo Americano] (1845 [2005]), a fim de anunciar que reflexões acerca do *Signifyin(g)* pertinentes ao vernáculo negro têm ocupado um lugar de destaque entre os intelectuais e literatos afro-americanos desde meados do século XIX. Douglass, cuja escrita estava intimamente atrelada à *literatura escrava* (WARREN,

---

<sup>471</sup> GATES, 2012, p. 252.

2011), preocupada em testemunhar a humanidade e a vida dos escravizados ante as representações desumanizantes brancas ocidentais, em meio às *lyrics of black songs* já sugeria o crucial papel do significante na produção das narrativas desses sujeitos e grupos. “Eles (os escravos) compunham e cantavam à medida que avançavam, sem consultar o tempo nem a melodia. O pensamento que surgia, saiu - se não na palavra, no som; - e tão frequentemente como em um quanto no outro” (DOUGLASS, 1845 [2006]), p. 29; trad. minha). E Douglass continua, assinalando: “isso eles cantavam, como um coro, com palavras que para muitos pareceriam jargão sem sentido, mas que, no entanto, eram cheias de significado para eles”<sup>472</sup>. O significado, para Douglass, alega Gates, era determinado tanto pelo som quanto pelo sentido, por meio das quais as substituições determinavam o modelo das músicas/cânticos/lamentos<sup>473</sup>.

No entanto, é no trabalho da escritora e antropóloga *Zora Neale Hurston* que Gates encontra a presença, mais bem acabada, do conjunto das práticas significantes que compreende compor a literaridade da literatura afro-americana. “

Um desses tropos está preocupado com a repetição e a diferença; é esse tropo, o da nomeação (*namings*), que eu tenho chamado a atenção como metáfora para a intertextualidade negra e, portanto, para a história literária formal<sup>474</sup>. Desde Douglass, o contexto histórico-social e racial no qual Hurston escreveu havia mudado profundamente. A abolição da escravatura em 1863, a conclusão da Guerra Civil em 1865, o processo de *Reconstruction* de 1865 até 1876 e, por fim, o sabido desfecho do *New Negro Renaissance* mudaram não só a forma como o racismo articulava-se na sociedade americana, como também exigiu dos literatos negros novas posições estéticas e novos conteúdos. Não é de se surpreender, sugere Gates, que após o período da *Reconstruction* a procura de uma voz para exprimir a experiência negra coletiva passou cada vez mais a ocupar a atenção e preocupar os literatos negros. Tal preocupação, como esperado, tornou-se também fonte de polêmicas sobre quem poderia ou deveria assumir a voz da literatura negra<sup>475</sup>.

É nesse contexto de revisões de figuras centrais e da recente tradição literária afro-americana que Hurston repete (repetição) e, ao mesmo tempo, revisa (diferença) Frederik Douglass. O empreendimento da revisão de Hurston começa no primeiro parágrafo do seu quicá mais famoso romance (*masterpiece*), *Their Eyes Were Watching God* [Seus olhos estavam observando a Deus] (1937 [2000]), quando o sujeito de Hurston passa a ser uma

---

<sup>472</sup> DOUGLASS, 1845 (2006), p. 30.; trad. minha

<sup>473</sup> GATES, 1988, p. 67.

<sup>474</sup> GATES, 1988, p. 55; trad. minha

<sup>475</sup> GATES, 1988, p. 170.

*Mulher*, revertendo não só o sujeito masculino preponderante da narrativa de Douglass como também deslocando a natureza do desejo da súplica que está sendo anunciada, posicionando-a num sentido oposto.

O desejo de um homem se torna reificado em um navio que desaparece, e ele é transformado de um ser humano em "um Observador", seu desejo personificado em um objeto, além de seu alcance ou controle, externo a ele mesmo. A babá, significativamente, usa essa figura "masculina" - "Eu pude ver de grande nivo à distância" (p. 35) [...]. Uma mulher, por outro lado, representa o desejo metaforicamente, ao invés de metonimicamente, controlando o processo de memória, um processo subjetivo ativo figurado no trocadilho sobre (re) membros, como no processo de narração que Janie vai compartilhar com sua amiga, Pheoby, e que iremos "ouvir". Para uma mulher, "o sonho é a verdade"; a verdade é seu sonho. Janie, como veremos, é considerada (e é mantida) "inarticulada" por seus dois primeiros maridos, mas é uma mestra da narração metafórica; Joe Starks, seu marido mais opressor, por outro lado, é um mestre da metonímia, uma oposição pela qual Janie deve enfrentar para alcançar o autoconhecimento. A primeira frase ("Agora, as mulheres esquecem todas as coisas que não querem lembrar e lembram de tudo que não querem esquecer") é em si um quiasma (mulheres / lembrar // lembrar / esquecer), semelhante em estrutura ao famoso quiasmo de Douglass, "Você viu como um homem se tornou um escravo, você verá como um escravo se tornou um homem." (GATES, 1988a, p. 172; trad. minha)

Segundo o autor, é inegável a contribuição de Douglass para a literatura da narrativa escrava; foi sob as linhas de seus textos que o escravo-objeto escreveu sobre si mesmo como um sujeito-humano em meio ao próprio ato da escrita. Uma estratégia retórica de escrita que, amplamente disseminada, articulava *repetição* e *revisão*. Hurston, no entanto, já no seu inicial e enigmático parágrafo de abertura *Signifyin(g)* sobre Douglass por meio de um processo de revisão formal que articula, agora, *repetição* e *diferença*<sup>476</sup>. Mas o *Signifyin(g)* protagonizado por Hurston não para aqui, pois ao repetir com diferença os marcos canônicos da tradição literária afro-americana, Hurston também se engajaria num debate mais explícito acerca do modo como a realidade e a experiência coletiva dos afro-americanos deveriam ser *representadas* (grifo do autor) no texto literário. Na virada do século XIX ao XX, os literatos negros cada vez mais se preocupam com a exata forma/estética que o significante deveria adquirir. Foi sob essas demandas que, segundo Gates, Hurston e a *Their Eyes* simbolizaram um ponto de virada para as possibilidades de como a experiência afro-americana poderia ser *representada* (GATES, 1987a, 1987b, 1987c, 1988a, 1988b, 1989, 1990a, 2000).

O texto de Hurston guardaria, de um lado, profundidade lírica, uma densidade metafórica, quase musical, privilegiando a tradição oral de origem africana e, do outro lado, uma tradição literária inglesa recebida, mas não totalmente apropriada. A problemática da *representação* era encontrar uma possibilidade entre essas duas demandas, um terceiro termo,

---

<sup>476</sup> GATES, 1988a, p. 172.

um significante novo e ousado, informado por essas duas línguas literárias, capaz de relacioná-las, porém irreduzível a uma ou a outra<sup>477</sup>. Esse terceiro termo encontra no *Signifyin(g)* e na exímia praticante que Zora era o veículo para a emergência desse novo significante que dizia-dizendo (*tell-telling*) (GATES, 1986c), assim como o *Signifying Monkey* sugere. Este constituiria o mais dramático ato do *Signifyin(g)*, pois, ao respeitar os princípios da *repetição com diferença*, aquilo que garante a *poética do Signifyin(g)*, a *intertextuality*, as *stanzaic units* e a *incremental repetition*, a literatura sustentaria os fundamentos para uma *Afro-American formal literary tradition* [tradição literária forma afro-americana]<sup>478</sup>. Gates está afirmando, segundo as prerrogativas teóricas que o mesmo formulou, que o *status* formal, estético, histórico, e o estabelecimento de uma literaridade própria, de uma voz própria à literatura afro-americana ganhou a sua fisionomia mais bem acabada nas linhas sublinhadas pelo *Signifyin(g)* realizado por uma *mulher negra*.

Contudo, a despeito da sua importância, o trabalho e o legado de Hurston passou ao largo das grandes antologias acerca da literatura afro-americana até meados dos anos 1980. Foi apenas na última década do século XX que o seu trabalho foi retomado e canonizado como parte constitutiva do *corpus* literário afro-americano. Na minha, embora breve, trajetória em meio às atividades que compreenderam o fazer desta pesquisa, particularmente durante as atividades de ensino (disciplinas) junto ao departamento de *Africana Studies* da *Brown University*, a presença de Zora Neale Hurston nos currículos (*syllabus*) foi constante. Especialmente, do último texto póstumo publicado de sua autoria *Barracoon: The Story of the Last "Black Cargo"* (2018). *Barracoon*, apresentado a princípio como uma etnografia, escrito ao longo de 1927, é uma não ficção que relata a biografia de Cudjo Lewis, nascido em 1840, no atual Benin, o último sobrevivente do tráfico atlântico e da escravidão nos Estados Unidos. O texto preza, com o custo de ter afetado a carreira de Hurston (como salienta a editora do livro e pesquisadora da literatura afro-americana Deborah G. Plant), por manter o inglês vernáculo de Cudjo como língua franca de todo o livro; apenas algumas exceções são feitas pela autora a fim de contextualizar as suas visitas à casa de Cudjo e as circunstâncias dos relatos a ela concedidos.

Posto isto, começamos a compreender mais adequadamente o significado e o argumento enunciado sob o título *Loose canons: notes on the culture wars* (1992), que, embora seja uma produção específica de Gates, data do início dos anos 1990 e expressa uma proposta de narrativa e a fundamentação acerca da natureza da literatura afro-americana que

---

<sup>477</sup> GATES, 1988, p. 172.

<sup>478</sup> GATES, 1988, p. 64; grifo nosso.

organizaria a produção do pesquisador ao longo de toda a década. Tal narrativa está atravessada por problemáticas gerais correlacionadas ao contexto social americano do período, mais especificamente aquelas político-culturais, circunstâncias que nos conduzem à segunda parte da resposta à questão anunciada anteriormente e cujo enunciado gostaríamos de reformular: qual o significado do protagonismo do *Signifyin(g)* pertinente à estratégia retórica do vernáculo negro sobre a literatura americana?

### **Cânones, a literatura afro-americana e a (dissemi)Nação**

As exigências pertinentes à resposta da questão anunciada no último tópico não são triviais, nem acessíveis facilmente. Conduzem-nos, em última análise, para a correlação entre os pressupostos epistemológicos e teórico-metodológicos estabelecidos nos textos de 1983/1988 e a agenda política, ou, melhor dizendo, a semântica política (representação) substantiada em “*Race*”, *writing, and difference* (1986), *Loose canons: notes on the culture wars* (1992). Tal relação nos fará avançar qualitativamente para o conjunto das discussões empreendidas pelos coordenadores do *DBRI* ao longo dos anos 1990.

Segundo a própria narrativa de Gates, a possibilidade da elaboração de “*Race*”, *writing, and difference* foi aventada após o seu contato com a coletânea editada por Elizabeth Abel, intitulada *Writing and Sexual Difference* (1982). “On ‘The Blackness of Blackness’ [...] - um ensaio meu que seria publicado em junho de 1983 - tinha acabado de ser aceito pelo jornal, então peguei o telefone e liguei para o editor W. J. T. Mitchel e expus a ideia. Ele me encorajou a desenvolvê-la”<sup>479</sup>. A coletânea estrategicamente elaborada por Abel parecia oferecer um modelo cuidadoso para aqueles intelectuais preocupados em lidar com raça, etnicidade (identidade), literatura africana e afro-americana, o lugar do negro no discurso ocidental, teoria literária e pós-modernismo. Segundo Gates, o seu objetivo era:

publicar ensaios que inseriram o estudo da literatura afro-americana e o que considero um discurso mais amplo do negro em um discurso teórico mais amplo sobre raça e várias formas de diferença como construções sociais, ao mesmo tempo em que inseriu a teoria literária contemporânea no discurso sobre raça, negritude, diferença e a crítica da literatura afro-americana. (GATES, 2008, p. 1535; trad. minha)

Até meados da década de 1980, a literatura afro-americana jamais havia ocupado o lugar de destaque, muito menos canônico, nos departamentos acadêmicos de literatura

---

<sup>479</sup> GATES, 2008, p. 1534; trad. minha

(Inglês e Americana), e contribuir para a realização desse objetivo era o desejo de Gates de seus colegas no *African American literary studies*<sup>480</sup>. Orientado pelo protagonismo do texto de Abel, o autor abordou tal objetivo/projeto a partir de dois seguintes lócus editoriais a um só tempo. De um lado, o pesquisador investiu na edição de numerosas antologias acerca do cânone e a formação da tradição literária afro-americana, e, de outro, a publicação de livros sobre teoria literária negra capazes de deslocar verticalmente o lugar marginal atribuído à tradição literária africana e afro-americano para o centro-tropo do debate. É evidente que a presença da literatura afro-americana nos departamentos de *English Language* não começou com a figura de Gates, desde o final dos anos 1960, com o estabelecimento dos *Black Studies* no amplo conjunto das Instituições de Ensino Superior do país, esse marco literário começaria a ganhar mais relevância. No entanto, salienta o autor, “hoje, quando tento historicizar o desenvolvimento da crítica literária afro-americana contemporânea para meus alunos, que consideram o status canônico da literatura negra como garantido, as expressões em seu rosto sugerem que eles pensam que estou exagerando” (GATES, 2008, p. 1535; trad. minha).

É em meio a esse contexto e sob esse projeto, certamente não tão claro, bem deliçado ou consciente como Gates (2008) veio a avaliar vinte e dois anos após a publicação, que a coletânea “*Race, writing, and difference* (1986) foi editada e publicada. Ela cumpre com os dois lócus do projeto/objetivo estabelecidos pelo crítico literário; no entanto, exibe tanto uma predominante preocupação em oferecer trabalhos acerca de teoria literária afro-americana quanto uma orientação teórica específica. Durante as circunstâncias da edição da coletânea, ainda docente no departamento de inglês da *Yale University*, o autor relata: “em Yale, a teoria estava na moda, e a Investigação Crítica foi a fonte de toda a sabedoria de ponta sobre o pós-modernismo e a desconstrução. E em Yale Jacques Derrida, conduzia um seminário especial de pós-graduação de seis semanas a cada primavera para alunos e professores” (GATES, 2008, p. 1535; trad. minha).

Nesse sentido, antes de adentrarmos na coletânea, vale o relato do autor da narrativa anedótica, embora não menos relevante, pois revela determinados comprometimentos semântico-políticos, do modo como Jacques Derrida veio a aceitar escrever e a compor o texto. Num jantar, desprovido de datação, aparentemente entre 1985 e 1986, na casa de duas importantes críticas literárias americanas, Barbara Johnson e Shoshana Felman, Gates relata que Derrida havia acabado de supervisionar o trabalho de estudantes africanos no campo da filosofia africana, a exemplo de Paulin Hountondji<sup>481</sup>, “e de fato se considerava “um

---

<sup>480</sup> GATES, 2008, p. 1535.

<sup>481</sup> Junto com Valentin-Yves Mudimbe (1988; 1994), Paulin Hountondji é um dos mais importantes intelectuais



africano", tendo nascido na Argélia e me perguntando por que ninguém em Yale jamais perguntou a ele sobre isso, quase caiu da minha cadeira. Derrida era um irmão todo esse tempo, e quem sabia?"<sup>482</sup>. Essa foi a abertura que o autor precisava para convidar o filósofo para participar de sua coletânea, que não só aceitou como publicou dois textos no volume: *Racism's Last Word [As últimas palavras do Racismos]* e *But, beyond [Mas, e além]*.

Além de Derrida, o texto contou com a participação de autores como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak e Harzel V. Corby. A coletânea contou também com o então inédito texto de Kwame Anthony Appiah denominado *The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of race*, artigo no qual o filósofo apresenta um conjunto de argumentos acerca do modo como concebe a categoria "raça" e da sua correlação com a filosofia política afro-americana, com especial atenção para Du Bois. Abordaremos detidamente os argumentos apresentados nesse texto; no entanto, por ora, vale prenunciar que as discussões que compõe esse artigo atravessariam, não sem críticas e reavaliações, toda a carreira do filósofo. Nesta coletânea, especificamente, Gates publica também os dois seguintes texto: o introdutório *Writing "Race" and the Difference It Makes* e o conclusivo *Talkin' That Talk*.

"'Race', writing, and difference é declaradamente um texto com acentuação desconstrutivista cuja relação com o pós-estruturalismo francês de Derrida, diversa em graus e sentidos, é decisiva. O trato da categoria *raça como um signo, um tropo significante*, concepção associada ao marco teórico que organiza o volume, também nos parece ser um outro ponto, guardadas as devidas proporções, de consenso entre os textos. A problemática que abre a coletânea, indagada por Gates, é: "Que importância tem a "raça" como uma categoria significativa no estudo da literatura e na condução da teoria crítica?" (GATES, 1986, p. 2; trad. minha). A partir de um olhar deliberadamente centrado, o exame da história da literatura ocidental e de sua crítica, "raça", aparentemente ou explicitamente em nada haveria contribuídas para a sua compreensão. Entretanto, continua argumentando o crítico literário, desde o final da última década (1970), aquele conjunto de texto definidos por T. S. Eliot como canônicos da literatura ocidental, aquele *corpus* de trabalhos relativamente fechados que supostamente falavam da condição humana a partir da *repetição* e da *revisão*

---

africanos que, articulados a partir de posição pós-estruturalista e, ao mesmo, dialogando com as tradições de pensamento tradicionais africanas, particularmente com as cosmologias religiosas da África ocidental, preocupou-se em oferecer uma crítica do modo como o conhecimento sobre a África e os africanos fora até então formulado. Ver: HOUNTONDJI, P. *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1996 [1976].

<sup>482</sup> GATES, 2008, p. 1535-1536; trad. minha

começaram a ser questionados<sup>483</sup>.

Não que tais questionamentos não houvessem ocorrido anteriormente em meio às tradições intelectuais negras; a bem da verdade, será sobre essa tradição que muitos dos intelectuais negros da segunda metade do século XX voltar-se-ão para a constituição de seu corpo de reflexão (GORDON, 2009). Contudo, parece-nos razoável dizer que, em função de importantes pontos de inflexão diretamente produzidos pela cultura política negra/africana e/ou indiretamente associados a elas, a partir da década de 1980, nos Estados Unidos, no espaço caribenho e na Inglaterra, a presença do pós-estruturalismo correlacionado às discussões e disputas em torno da concepção de *diferença*, em particular a racial, começou a ocupar *outro lugar* no mundo acadêmico ocidental. A *diferença* aqui não mais seria tratada como uma fronteira entre dentro e fora, mas como um lócus dentro do próprio centro. Nessa ordem de ideias, a problemática dos escritos produzidos pelo Outro (sejam africanos, árabes, chineses, latino americanos ou mulheres) toma lugar no próprio estudo da literatura, na literatura ocidental e na literatura comparada. Tais escritos, muitas vezes silenciados por um discurso que opunha aquilo que era canônico e não canônico, eram até então posicionados, reconhece-se, pelo tropo (signo) da “raça”, ”.

O esforço analítico passa a focar em dois planos horizontalmente articulados. O primeiro concerne à ação desconstrutivista do marco canônico literário ocidental a fim de estabelecer em relação a essa tradição uma posição de crítica de tipo novo. Tem-se por preocupação tornar inteligível como que raça, operada tropo signifiicante (signo), foi eficaz não só em sustentar a oposição entre literatura canonica e suas ausências (não canonica), como também é um elemento constitutivo da literatura ocidental moderna, especialmente daquelas obras preocupadas com a constituição da Nação e com o caráter nacional. De acordo com Gates (mas certamente poderíamos aqui também fazer convergir no mesmo sentido muitas das produções dos autores pós-coloniais, como Stuart Hall, Paul Gilroy e Homi Bhabha), é no final do século XIX que categorias como *national spirit* (espírito nacional) e *historical period* (período histórico) tornaram-se amplamente aceitas; a boa literatura seria aquela capaz refletir esses elementos em sua arte. De Montesquieu, Giambattista Vico e August von Schlegel, a correlação entre raça e literatura jamais teria encontrado um melhor exemplo, segundo o autor, se não no historiador e literato francês Hippolyte-Adolphe Taine. Sob as linhas de Taine, o implícito haveria se tornado explícito e raça tornou-se o critério por meio do qual “qualquer trabalho pode ser lido e que, por definição, qualquer trabalho

---

<sup>483</sup> GATES, 1986, p. 3.

refletido. A História da Literatura Inglesa de Taine foi a grande base sobre a qual as noções subsequentes do século XIX de "literaturas nacionais" seriam construídas”<sup>484</sup>.

O segundo plano refere-se a um aprofundamento analítico do trato da raça como tropo significante (signo). A ideia de raça como uma realidade biológica, dasautorizada das prerrogativas que dispunha, passa a funcionar, ou, melhor dizendo, a ser significada em outros termos. Escamoteada, raça continuaria a oferecer para o senso cotidiano os instrumentos simbólicos de classificação erigidos sobre a pseudociência dos séculos XVIII e XIX; porém, não se resumem mais ao indivíduo, tomado como inferior devido à sua condição inata, mas agora também a uma “cultura”. Raça, nesse sentido, pretende ser uma categoria de classificação objetiva, quando é, de fato, um perigoso tropo. “O sentido de diferença definido nos usos populares do termo raça descreveu e inscreveu a diferença de linguagem, sistema de crenças, [...] bem como todos os tipos de atributos supostamente naturais, como ritmo, habilidade atlética, [...] e assim por diante”<sup>485</sup>.

Trabalhar raça como significante, 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 (SAID, 2007[1978]). É sob esses termos, que a *diferença* tem sido, no mundo ocidental, inscrita. A partir da correlação entre esses dois planos analíticos, Gates define o empreendimento da coletânea da seguinte forma:

Dezenas de pessoas são mortas todos os dias em nome de diferenças atribuídas apenas à raça. Essa carnificina exige o gesto com o qual os colaboradores deste número especial da Investigação Crítica estão coletivamente engajados: desconstruir, se quiserem, as idéias de diferença inscritas no tropo da raça, explicar o próprio discurso a fim de revelar as relações ocultas de poder e conhecimento inerentes aos usos populares e acadêmicos de 'raça'. [...]. Editei esta edição especial da Investigação Crítica para explorar, de uma variedade de perspectivas metodológicas e questões formais, a curiosa dialética entre o uso da linguagem formal e a inscrição de diferenças raciais metafóricas (GATES, 1986, p. 6; trad. minha)

Assim, para citar alguns exemplos, ao longo da colêanea encontramos textos proeminentemente mais genealógicos, como os textos de Edward Said, *An ideology of difference*, Tzvetan Todorov, ‘Race’, *Writing and Culture*, e Christopher L. Miller, *Theories of Africans: The question of Literary Anthropology*. Textos com propostas teóricas mais declaradas, como os trabalhos de Harzel V. Corby, “On the Threshold of Womans’s Era”: *Lynching, Empire and Sexuality in Black Feminist Theory*, e Homi Bhabha, *Signs Taken for*

---

<sup>484</sup> GATES, 1986, p. 4; trad. minha

<sup>485</sup> GATES, 1986, p. 4.; trad. minha

*Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817*, e, por fim, trabalhos que articulam ambos os vieses a fim de se voltarem para as próprias origens e criticar a sua própria tradição, muitas vezes familiares, que é o caso do texto de Kwame Anthony Appiah. O texto do filósofo presta-se a compreender como certas formas de linguagem que *nós* (utilizado aqui para designar as tradições intelectuais negras afro-americanas) empregamos tendem a reforçar diferenças inscritas a partir do tropo da raça (novamente, vale adverter que trataremos das formulações de Appiah com toda diligência logo à frente).

Tal posição crítica acerca da produção literária e, portanto, das *representações*, tanto aquelas construídas acerca do Outro do ocidente<sup>486</sup> quanto aquelas narrativas da formação da Nação, inscritas a partir do tropo significante da raça, compõe a segunda linha do argumento subscrito em *Loose canons: notes on the culture wars* (1992), ponto de início de nossa reflexão. A terceira e última linha na compreensão do texto e, nesse sentido, também do argumento geral que organizou o trabalho do autor ao longo dos anos 1990 e a primeira década do novo milênio, correnponde à edição e publicação sistemática de escritos elaborados por literatos negros. Mas o resultado desse empreendimento editorial foi não só a construção de uma narrativa acerca da constituição da tradição literária afro-americana, mas sob as linhas do cânone afro-americano residiria também a produção de uma literatura própria americana, *nacional*.

Não nos cabe aqui reconstruir, a princípio<sup>487</sup>, todo caminho percorrido por meio de, literalmente, centenas de artigos, prefácios e introduções redigidos pelo autor a fim de reconstruir minuciosamente a história da constituição do cânone e da tradição literária afro-americana. O que, em última análise, nos é relavante refere-se não só ao estatuto que o autor atribui a essa tradição de escritos em meio à constituição da (Dissemi)Nação e, portanto, da literatura nacional, mas também como aos fundamentos teóricos anteriormente delineados que justificariam a sua perspectiva.

Segundo o autor (1990a; 1990b; 1990c; 1992), a palavra *canon* (cânone) foi utilizado para designar a tradição literária afro-americana pela primeira vez por Theodore Parker, em

---

<sup>486</sup> Entre as produções de Gates, possivelmente o mais recorrente texto citado acerca da representação do Negro a partir do olhar ocidental é o prefácio escrito junto com David Bindman para o famoso texto *The Image of Black in Western Art* (2010).

<sup>487</sup> Ver considerações acerca dessa historiografia nas conclusões desse relatório. Em razão da proposta de pesquisa apresentada para esta etapa da tese, concentramos nossa atenção sobre o conjunto dos debates teóricos e metodológicos empreendidos pelos coordenadores; entretanto, o material — o conjunto de texto editados e escritos por Gates — foi coletado e compilado. A nossa tarefa para o posterior relatório, que será apresentado para a bolsa regular no país, é redigir um tópico a mais concernente a esse capítulo relatando as diversas fases, textos e antologias que compõe essa tradição literária.

1849. Parker era um teólogo e nacionalista americano que, assim como tantos outros pensadores e intelectuais de seu tempo, identificava na literatura, na arte e na ciência o gênio do *espírito nacional*, comparando os Estados Unidos à Inglaterra (onde a literatura nacional residia nas mãos da igreja, na coroa, nobreza e classes abastada), em seu país, afirma em 1846, até haveria literatura nacional, mas “ainda menos canonizado. Não temos literatura americana que seja permanente. Nossos estudiosos são apenas uma imitação de tipo estrangeiro: eles não refletem nossa moral, costumes, política ou religião [...]. Eles não têm o cheiro de nosso solo em suas respirações” (PARKER *apud* GATES, 1992, p. 22; trad. minha).

Para Parker, em outras palavras, os literatos americanos não tinham necessariamente um literatura própria, seja pelos escritos e literatos reproduzirem as narrativas inglesas, seja por esses mesmo escritos e literatos pobres escreverem, como Parker salienta, para jornais e proferirem falas cotidianas coloquiais<sup>488</sup>. Três anos após essas considerações, em 1849, Parker haveria encontrado um novo tipo de literatura genuinamente americana. “No entanto, há uma parte de nossa literatura permanente, se é que podemos chamá-la de literatura, que é totalmente indígena e original. [...]. Temos uma série de produções literárias que só poderiam ser escritas por americanos, e apenas aqui; Quero dizer a vida de escravos fugitivos”. No entanto, continua o ministro, “estes não são o trabalho de homens de cultura superior, eles dificilmente ajudam a pagar o débito de nossa estudiosos. No entanto, todo o romance original dos americanos está neles, não nos romances dos homens brancos”<sup>489</sup>.

Parker, segundo Gates, estava certo acerca da originalidade e qualidade particularmente *americana* (grifo do autor) das narrativas escravas; entretanto, estava errado sobre a inabilidade inerente desses homens ditos inferiores no estabelecimento de uma tradição intelectual e literária própria. Esses homens precisavam aprender a *ler* (grifo do autor) tais narrativas para compreender, primeiro, que o débito intelectual (a exigência de excelência entre forma e conteúdo do fazer literário) havia sido pago e, posteriormente, que esse débito nem existiria<sup>490</sup>, e, por fim, que a descrição da natureza daquelas relações com as quais eles (homens brancos) acreditavam constituir a Nação não repousa sobre as suas linhas.

O conteúdo e a estética da literatura afro-americana historicamente encontraram na forma da *antologia* o veículo para o estabelecimento do seu cânone. A primeira antologia, composta de poemas, na tentativa de constituir uma perspectiva de unidade para o que viria a ser tal tradição literária foi publicada em 1845, intitulada *Les Cenelles*, editada por Armand

---

<sup>488</sup> PARKER *apud* GATES, 1992, p. 22-23.

<sup>489</sup> PARKER *apud* GATES, 1992, p. 23; trad. minha

<sup>490</sup> PARKER *apud* GATES, 1992, p. 23.

Lanusse. De origem crioula, embora com maior ascendência europeia, Lanusse alegava em sua introdução que via na poesia um espaço onde o povo negro poderia se posicionar contra a exploração, a exclusão e a violência dos brancos e, ao mesmo tempo, construir uma comunidade intelectual. Todavia, “apesar dessa intenção política declarada, esses poemas imitam os estilos e temas dos românticos franceses e nunca engajam-se diretamente nas experiências sociais e políticas dos crioulos negros em Nova Orleans na década de 1840”<sup>491</sup>. Apenas quatro anos após a antologia de Lanusse, em 1849, William G. Allen publicou uma nova antologia de poemas que canonizaria os escritos de Phillis Wheatley e George Moses Horton. De modo semelhante ao seu contemporâneo, William G. Allen buscou refutar o racismo perpetrado contra os escravizados e ex-escravos ditos inferiores por meio da constituição de um marco literário, atribuindo-lhes os movimentos do espírito que Hume, Kant e Hegel haviam destituído. “Mas que raça já exibiu intelecto mais exaltado, ou caráter mais sublime?” Apontando para as realizações de Pushkin, Plácido, [...], como a grande tradição 'africana' da qual os afro-americanos eram herdeiros, Allen reivindicou Wheatley e Horton como os exemplos desta tradição”.

É aqui que, para Gates, estabelece-se ainda em meados do século XIX a constituição da questão que atravessaria toda a história da literatura afro-americana do século XX e desde então contemporânea: “*A poesia "negra" tem um tema racial ou a poesia "negra" é qualquer tipo de poesia escrita por negros?*” A resposta do autor a tal problemática caracterizou a crítica literária que constitui a sua carreira desde o final da década de 1980 até o final da primeira década dos anos 2000.

A bem da verdade (ou, melhor dizendo, da genealogia), segundo o crítico e historiador da literatura afro-americana Kenneth W. Warren, no seu texto *What was African-American Literature?* [O que foi a literatura Afro-Americana?], é lícito argumentar que tal tradição literária é perspectivada por meio dos dois seguintes vieses, e, Gates, por sua vez, está inscrito dentro de uma perspectiva específica.

A primeira perspectiva argumenta que os literatos negros, conscientemente e inconscientemente, têm trabalhado com práticas retóricas, mitos, folclores e tradições que têm origem no continente africano. O segundo viés sugere que os textos afro-americanos são decisivamente marcados pelo prolongado processo de escravidão e exploração dos povos de origem africana nos Estados Unidos e no mundo ocidental como um todo. Os autores pertencentes a essa última perspectiva sustentam que escrever contra e sob a influência da

---

<sup>491</sup> GATES, 1992, p. 23; trad. minha

escravidão definiu não apenas os escritos escravos (as narrativas escravas), mas também as produções subsequentes, uma vez que a experiência coletiva com a escravidão e as cicatrizes por ela laceradas seriam permanentes. Entre a primeira perspectiva poderíamos citar nomes, segundo Warren (2011, p. 151), Henry Louis Gates Jr. (1988), Houston A. Baker Jr. (1984), Sterling Stuckey (1988), Saidiya V. Hartman (1997), Molefi Kete Asante (2003), Sidney W. Mintz e Richard Price (1976); quanto à segunda perspectiva, o nome da literata Toni Morrison e o seu romance *Beloved* (1987 [2007]) são aqueles que mais ganham relevância. O critério de classificação estabelecido por Warren (2011) guarda, é importante salientar, objetividade para com os fins estabelecidos de sua historiografia. Pois, intraperspectivas, particularmente, se levarmos em consideração o primeiro viés em condideração, as diferenças teórico-metodológicas entre, por exemplo, a orientação pós-estruturalista de Gates e a perspectiva afrocêntrica de Molefi Kete Asante são irredutíveis um ao outro.

Se a categorização de Warren (2011) não é de todo apropriada, ela certamente torna inteligível a fronteira que está em disputa na definição da natureza da literatura afro-americana, ajudando-nos a contextualizar mais adequadamente o argumento do teórico que estamos abordando. Isto posto, de acordo com Gates, no exercício de definir o seu lugar em meio à crítica literária afro-americana, haveria uma transição de conteúdo e estética (portanto, também política) na história da constituição do cânone literário afro-americano que teria ocorrido entre o final do século, atravessando o primeiro terço do século XX (a *Harlem Renaissance*) e concluindo-se nos anos 1950 (GATES, 1990a; 1990b; 1990c; 1992)

A fim de tornar inteligível esse movimento, o autor aborda três perspectivas de constituição do cânone. Instâncias iniciais dessa transição são encontradas nas seminais antologias, publicadas nos anos 1920, de Weidon Johnson, *The Book of American Negro Poetry* [O Livro da Poesia Negro Americana] (1922), *The New Negro* [O novo negro] (1925), de Alain Locke, e *An Anthology of American Negro Literature* [ Uma Antologia da Literatura Negro Americana] (1929), de V. F. Calverton (pseudônimo de George Goetz), “cada um deles definiu como objetivo a demonstração da existência da tradição negra como defesa política do eu-racial contra o racismo”<sup>492</sup>. A exemplo dessa posição, o autor aventa o seguinte trecho da introdução de Johnson, que, apesar de ecoar nas suas linhas argumentos de ordem racista, os mesmos argumentos que foram usados nos séculos XVIII e XIX para destituir os povos e as culturas de origem africana da possibilidade da literatura como signo do pertencimento ao

---

<sup>492</sup> GATES, 1992, p. 26; trad. minha

mundo da cultura (civilização), são articulados pelo editor a fim de legitar a posição, a particularidade e a importância da literatura negra.

Um povo pode ser grande por muitos meios, mas há apenas uma medida pela qual sua grandeza é reconhecida. A medida final da grandeza de todos os povos é a quantidade e o padrão da literatura e da arte que eles produziram. O mundo não sabe que um povo é grande até que ele produza grande literatura e arte. Nenhum povo que produziu grande literatura e arte foi considerado pelo mundo como algo nitidamente inferior. O status do negro nos Estados Unidos é mais uma questão de atitude mental nacional em relação à raça do que de condições reais. E nada fará mais para mudar essa atitude mental e elevar seu status do que uma demonstração de paridade intelectual do Negro por meio da produção de literatura e arte. (JOHNSON *apud* GATES, 1992, p. 26; trad. minha)

“A Renascença do Harlem, de fato, pode ser pensada como uma tentativa sustentada de combater o racismo por meio da própria produção de arte e literatura negra”<sup>493</sup>. Todavia, concomitante à crítica, acena o autor que a relevância das produções desse período são incontestáveis e incontornáveis; foram elas as pioneiras responsáveis, em meio à narrativa da formação do cânone, por disseminar de modo mais amplo a literatura negra vernacular. Os *Spirituals Blues* e as *Labor Songs* não apenas passam a fazer parte desse cânone, como são também imbuídos de outro *status*. Sobremaneira, a partir da antologia de Johnson, cujas premissas são *repetidas e revisadas* na coletânea de V. F. Calverton (1929), essas culturas expressivas passariam a ser tratadas como *formas* características dessa literatura, sendo *representativas de valores*. “Essas formas, ele continuou, eram formas negras, virtualmente autocontidas em uma tradição negra hermética, especialmente na tradição vernácula, onde a originalidade artística americana seria encontrada”<sup>494</sup>.

No ensaio introdutório de sua antologia, intitulado de *The Growth of Negro Literature* [O Amdurecimento da Literatura Negra], V. F. Calverton sugere, por exemplo, que não é exagero afirmar que o conteúdo produzido pela comunidade Negra tem contribuído de forma muito mais singular e marcante para a arte americana (literatura) do que quaisquer outras contribuições realizadas por homens brancos. Seria a literatura Negra aquela verdadeira, autêntica e original escrita americana. “Enquanto o homem branco foi à Europa atrás de seus modelos, [...] o negro em suas formas de arte nunca buscou a aclamação de outra cultura que não a sua. Isso é particularmente verdadeiro para as formas de arte negra que vêm diretamente do povo ”<sup>495</sup>. Numa reversão audaciosa dos argumentos antes utilizados para destituir o vernáculo negro da possibilidade mesma da escrita, a antologia de Calverton, sugere, por

<sup>493</sup> GATES, 1992, p. 27; trad. minha

<sup>494</sup> GATES, 1992, p. 27; trad. minha

<sup>495</sup> CALVERTON *apud* GATES, 1992, p. 28; trad. minha



meio de uma retórica nacionalista, que só o Negro seria realmente americano, enquanto o homem branco nacional estaria, em última análise, mimetizando o europeu e sua literatura.

Em outra (segundo perspectiva) importante antologia editada por Sterling Allen Brown e Arthur P. Davis — *The Negro Caravan [A Caravna Negra]*(1949) —, decisivamente influenciada por V. F. Calverton e estabelecendo em relação a ele uma afinidade de *repetição* e *revisão*, a correlação entre literatura Negra, literatura americana e sociedade nacional é novamente retomada. Em *The Negro Caravan*, os editors, apesar de reconhecerem e enunciarem a importância, a força e as características próprias (forma e conteúdo) do vernáculo, afirmando que “literatura de autores negros sobre a experiência negra deve ser considerada significativa, não apenas por causa de um conjunto de obras-primas estabelecidas, mas também por causa da iluminação que lança sobre uma realidade social” (BROWN; DAVIS, 1949, p. 5; trad. minha), ainda assim afirmam que a expressão “A literatura negra 'é precisa e ... evitei usá-la. 'Literatura negra' não tem aplicação se significa peculiaridade estrutural, ou uma escola negra de escrita. O Negro escreve nas formas desenvolvidas na literatura inglesa e americana”<sup>496</sup>. Segundo Gates, tal perspectiva abordava a constituição do cânone a partir daquela literatura que mais eloquentemente rejeitava os estereótipos racistas e que empregava nos seus escritos os temas compartilhados da luta e da liberdade do povo Negro. “Em outras palavras, o cânone deles era unificado tematicamente pela autodefesa contra as convenções literárias racistas e pela expressão do que os editores chamavam de “golpes de liberdade”<sup>497</sup>.

O que é decisivamente relevante para o autor em torno da antologia de Sterling Allen Brown e Arthur P. Davis e da perspectiva que a sublinha é que os autores não organizaram a constituição do senso de solidariedade e pertencimento responsáveis por proporcionar a ideia de unidade fundamental para a constituição do cânone por meio na ideia de um *self-racial* tão necessário à perspectiva de Calverton. Segundo a avaliação dos editores, “Apesar de laços unificadores como uma rejeição comum dos estereótipos populares e uma causa 'racial' comum, os escritos negros não parecem para os editores cair em um padrão cultural único. Escritores negros adotaram as tradições literárias que pareciam úteis para seus propósitos”<sup>498</sup>. Mais do que raça, a perspectiva de Allen Brown e Arthur P. Davis buscava expor o essencialismo que estava no centro das subdivisões da tradição literária Americana. A Nação, sua unidade narrativa, em outras palavras, era o cerne da preocupação dessa perspectiva

---

<sup>496</sup> BROWN; DAVIS, 1949, p. 4; trad. minha

<sup>497</sup> GATES, 1992, p. 30; trad. minha

<sup>498</sup> BROWN; DAVIS, 1949, p. 7.

editorial acerca do cânone afro-americano. 'Literatura afro-americana, então, era um termo impróprio; "Literatura americana" escrita por negros designaria mais apropriadamente este corpo de escrita. Quanto para uma definição da tradição afro-americana com base em relações formais de revisão, texto para texto”<sup>499</sup>.

A terceira e última perspectiva de constituição do cânone em meio às importantes antologias que constituíram a tradição literária afro-americana encontra-se na posição oposta ao trabalho de Sterling Allen Brown e Arthur P. Davis, e, ao mesmo tempo, guarda afinidades e discordância eletivas com o modelo de V. F. Calverton; trata-se da antologia de Amiri Baraka e Larry Neal: *Black Fire* [Fogo Negro] (1968). Publicada durante o momento mais alto da crista de transformações sociais protagonizadas pela população afro-americana, que culminaram no *Civil Act* [Ato dos direitos civis], no *Black Power* e no estabelecimento institucional dos *Black Studies*, para além dos *HBCU's Black Fire* é também um antologia cujo cerne é o vernáculo negro, mas não nas suas formas familiares, como os *Spirituals* e *The Blues*, mas a partir de outro lugar. Decididamente recusando as posição conciliatória de seu predecessor, essa antologia também não estava preocupada em “para "provar" nossa humanidade comum com os brancos, demonstrando nosso poder de intelecto. Um modo de essencialismo - essencialismo ‘africano’ - foi usado para criticar o essencialismo implícito nas noções de uma herança americana comum ou universal”<sup>500</sup>.

É ante esse conjunto de perspectivas acerca da constituição do cânone afro-americano e americano que Gates, num primeiro plano, empreende a edição de sua antologia, publicada em 1997, *Norton Anthology of African-American* [Norton Antologia de Literatura Afro-Americana], junto com a professora e pesquisadora Nellie Y. McKay. Num segundo plano, é diante desse conjunto de perspectivas antológicas que, em outras palavras, estão também sendo abordadas as duas seguintes problemáticas. A primeira se refere à natureza da identidade dos afro-americanos e como deveríamos concebê-la; a segunda compete aos cálculos/comprometimentos que a solidariedade política desses sujeitos e grupos devem encampar. Nesse sentido, tais problemáticas não atravessam apenas a sua antologia; esta posiciona, mas, vale ter em conta, também, o projeto editorial pelo autor empreendido (ver anexo).

Segundo o autor, ainda na introdução, sua antologia tem por objetivo agregar num mesmo tomo esse conjunto de perspectivas que constituem os textos e autores centrais na formulação e no modelamento da tradição literária afro-americana (GATES; MCKAY, 1997).

---

<sup>499</sup> GATES, 1992, p. 31; trad. minha

<sup>500</sup> GATES, 1992, p. 31. Trad. minha

Ao afirmar estar ciente das ironias, dos problemas e das controvérsias teóricas e política que estão associadas à produção de um material dessa natureza, uma vez que nenhum cânone é autoevidente, absoluto ou neutro; os editores enunciam que a *Norton Anthology of African-American* coaduna com um viés específico que converge para os parâmetros da crítica literária elaborada por Gates anteriormente (1983; 1986; 1988; 1992), apresenta um posição semelhante e, ao mesmo tempo, distinta (*repetição com diferença*) em relação às perspectivas acima apresentadas. Como o próprio autor anuncia, a sua perspectiva para a formação do cânone está preocupada em salientar “as relações formais que se obtêm entre os textos da tradição negra - relações de revisão, eco, chamada e resposta, antifonia, o que quer que seja - e sublinhar as raízes vernáculas da tradição. Pois o vernáculo, ou literatura oral, em nossa tradição, tem um cânone próprio”<sup>501</sup>.

A *diferença* pertinente à sua abordagem em relação ao canone não se resume, nesse sentido, a uma evocação de outros autores e texto antes ao largo de antologias anteriores; *diferença* nesses termos é antes um conceito, marca uma posição teórico-metodológica (GATES, 1983; 1984; 1986; 1987; 1988) que tem repercussões profundas no modo como a ideia de *tradição* e/ou *cultura* é abordada. Isto posto, tal projeto semântico-político e editorial, segundo o autor, exigiu que se posicionasse em meio a demandas teóricas e política cujo cálculo é, para dizer ao menos, desagradável. À sua direita estavam críticos como William Bennett e Allan Bloom (citados textualmente), alegando que os afro-americanos não tinham, nem poderiam ter, cânone literário ou *masterpieces* (obras-primas). Esses seguranças da cultura ocidental, dos seus valores, reagiriam, hipocritamente, ao que chamaram de *politização nacionalista* do cânone, de algo que sempre foi político e que tratava a experiência e a trajetória desse homens brancos-americanos como naturais e como parâmetros para a possibilidade da existência.

À sua esquerda estavam aqueles críticos acadêmicos que, em meio ao contexto da ascensão e aprofundamento das características pós-modernas e pós-estruturalistas<sup>502</sup>, questionavam se queremos e deveríamos estabelecer a existência do cânone. Muito dos argumentos dessa oposição intelectual (aqui destaca-se particularmente a figura crítica de Cynthia Ozick) residia no reconhecimento que todo processos de canonização implicaria, necessariamente, em um processo de institucionalização. Nesse sentido, a própria ideia de cânone, sugeriria, primeiro, um processo de coopitação e, segundo, que era inexoravelmente hierárquica e patriarcal.

---

<sup>501</sup> GATES, 1992, p. 33; trad. minha

<sup>502</sup> No capítulo O modelo descentrado de diáspora africana tratamos esses dois amplos movimentos teóricos com diligência, destacando seus pontos de convergência e dissonância. Ver: PETERS, M. Pós-estruturalismo e a Filosofia da Diferença: uma introdução. Editora Autêntica, 2000.

Às demandas solicitadas pelo seu lado direito, as considerações do autor são decididamente mais contundentes na medida em que a própria ideia e história do cânone, naturalizada por esses críticos, precisa ser tornada inteligível. Isto significa dizer que a literatura, possivelmente o maior instrumento pedagógico para narrar a Nação, necessariamente precisa ser requalificada, particularmente de acordo com o autor, no interior do sistema e do currículo escolar. “A educação universal neste país era justificada pelo argumento de que a escolaridade fazia bons cidadãos, bons cidadãos americanos; e quando a literatura americana começou a ser ensinada em nossas escolas, parte do objetivo era mostrar o que era ser um americano”<sup>503</sup>.

Um dos mais importantes textos publicados pelo autor afim de posicionar-se ante o empreendimento da destituição do Negro do mundo da cultura é “*Tell Me Sir... What is ‘Black’ Literature?*” [Diga-me Senhor, o que é literatura negra?]. Publicado em 1990 para a introdução do Dossiê acerca literatura africana e afro-americana organizado por uma das mais importantes instituições da língua e literatura inglesa a *Modern Language Association*, o texto relata, de um lado, a experiência que Gates experimentou em Cambridge durante o seu doutoramento. Cativado, após uma palestra (1977) de Wole Soyinka sobre o seu famoso texto *Myth, Literature, and the African World* [Mito, Literatura e o Mundo Africano] (1976), o então estudante recorre ao seu orientador com o objetivo de anunciar o seu interesse no estudo da literatura africana e afro-americana, a resposta de seu tutor, carregada de desdém e desprezo, suamariza-se na nome do artigo. De outro lado, o texto prestava-se, enfaticamente, a dizer o que é tal literatura, denotando os seus aspectos formais, história e presença institucional cada vez mais acentuada na academia ocidental.

No âmbito daquelas demandas exigidas pelo seu lado esquerdo, dois são os argumentos despendidos pelo autor ao responder. O primeiro, concerne ao reconhecimento de que, o quão eficaz, profícua e durável será a intervenção política-cultural contemporânea dos afro-americanos dependerá da sua proficiência em mobilizar as instituições, particularmente, aquelas, naquele contexto, responsáveis pela produção de conhecimento, a escolar, o *curriculum* e a Universidade<sup>504</sup>. Argumenta o autor que, as instituições não são apenas algo que nós estudamos, mas, vivemos, nesse sentido, portanto, não se trataria de escolher entre a

---

<sup>503</sup> GATES, 1992, p. 34; trad. minha

<sup>504</sup> Tal agenda continua sendo, não só nos Estados Unidos, mas podemos dizer, historicamente na constituição das diásporas africanas no Atlântico, um ponto importante para a luta política por direitos, reconhecimento e democracia. Entretanto, no caso dos Estados Unidos, para alguns intelectuais, como por exemplo, Sharon Krause, Charles Mills, Jack Turner e, notoriamente, Michael Hanchard, após a eleição de Barak Obama, em 2002, inaugurou-se outra possibilidade de agenda e agenda, a saber, a entrada, ocupação e participação política negra no marco liberal. Ver: HANCHARD, M. *The spectre of race: how discrimination haunts western democracy*, Princeton University Press, 2018.

institucionalização ou não, a escolha é que tipo de instituições existirão e como esses sujeitos e grupos destituídos política-cultramente as contituirão. Amendrontar-se ante as contraversias e da constituição das ralações poder que atravessam a formação de qualquer instituição, particularmente, a academica, afim de manter as mãos limpas é, para o Gates, uma regalia que os itelectuais negros não dispõe. Tal abstenção “é prestar homenagem ao status quo, ao arsenal entrincheirado de autoridade sexual e racial, dizer que eles não deveriam mudar, tornar-se outra coisa e, esperemos, melhores do que são agora”.

Enganjar-se na deformação do canone (aqui particularmente o literario) é uma demanda que exige um calculo politico minucioso e desleal, no entanto, incotornavel. O ensino da literatura é o ensino dos valores, não aqueles supostamente inerentes a natureza da Nação, mas daqueles valores contigêntes, cujo o então novo contexto politico-cultural (processos que começou com as lutas pelos direitos civis e os estabelecimento dos blacks studies nos anos 1960) possibilitou não apenas a popularização da academica da literatura afro-americana, mas também investi-la de um estatuto novo, sem precedentes. O retorno ao canone, ao alto canone ocidental, representa o investimento no deslocamento sobre aquela ordem de conhecimento e *representação* que destituiu as mulheres e os afro-americanos de voz, os invisibilizando, os furtando da possibilidade da auto-representação. O “ensino de uma ordem estética e política, em que nenhuma mulher ou homem de cor jamais foi capaz de descobrir o reflexo ou representação de suas imagens, ou ouvir as ressonâncias de suas vozes culturais”.

Tais contradições e exigências nos conduzem a segunda parte do argumento que o autor articula no diálogo com as demandas solididades pelos os seus pares à sua esquerdas, bem como ao lugar a partir do qual eles enunciam as suas criticas (lugar este, vale dizer, a partir do qual o proprio autor também produz sua ennciação). Pois, mesmo reconhecendo que não há garatinas, uma vez que:

A crítica clássica às nossas tentativas de reconstituir a nossa própria subjetividade, como mulheres, como negras, etc., é a de Jacques Derrida: "Este é o risco. O efeito de lei é construir uma estrutura do sujeito, e tão logo você diz, 'bem, a mulher é um sujeito e este sujeito merece direitos iguais,' e assim por diante - então você está preso na lógica do falocentrismo e você reconstruiu o império da lei. " A expressões como esta, feitas por um crítico cujas posições sobre o sexismo e o racismo foram exemplares, devemos responder que o sujeito ocidental masculino há muito se constituiu historicamente para si e para si mesmo. (GATES, 1992, p. 35-36).

Para Gates, recusar-se a contituir o canone literário afro-americano é, em outras palavras, recursar-se a sedimentar o sujeito negro (talvez esse seja um dos papéis entre os quis o fazer literario não pode escapar (DELEUZE e GUATARRI, 1977), mesmo admitindo a

crítica pós-estruturalista acerca impossibilidade de um sujeito transcendental, é negar-se a possibilidade de reclamar e explorar a nossa (do Negro) subjetividade. Sustentar uma posição dessa natureza, de modo estrito, “Não nos deixa em lugar nenhum, invisível e sem voz na república das letras ocidentais”<sup>505</sup>. Essa posição, poderíamos dizer, irônica, não é, no entanto, prerrogativa e/ou preocupação apenas do autor.

Stuart Hall por exemplo, em dois textos seminais para a crítica da política-cultural Negra, “*Que negro é esse na cultura negra* (1992[2003]) e *Quem precisa de Identidade* (1996[2014]), 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 (2003c, p. 347) afirma a necessidade de problematizarmos a inocência que reside sobre a ideia de um sujeito 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) a exigência de sustentar uma identidade cultural negra interessada face ao contexto que regia ambos os textos, isto é, durante a crista alta dos debates multiculturais no mundo anglo-saxão em meados dos anos 1990. A equalização dessa matemática teórico-político, tão problemática, que atravessa desde então o debate político-cultural contemporâneo, nas formulações de Hall, vale lembrar, encontra no modelo e perspectiva de diáspora africana (identidade cultural) por ele elaborado, em consonância com as formulações de Gilroy (1993[2002]), a alternativa teórico-metodológica e política, capaz de rejeitar tanto os esquemas epistemológicos ocidentais quanto a estética política nacionalista e hermetica dos modelos anteriores de identidade.

Todavia, se algumas preocupações e problemáticas são comuns a ambos e mesmo algumas premissas em torno da natureza da identidade cultural negra possam ser perspectivadas a partir de um lugar também comum a ambos os autores (como esperamos que se torne ao menos mais claro nas linhas que se seguem), aquilo que gostaríamos de destacar acerca dos comentários de Stuart Hall é a sua seguinte afirmação. A *representação é inescapável* (grifo nosso), pois não há existência fora do mundo da cultura. É somente pelo modo no qual nós representamos e imaginamos nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos. A crítica da representação e a genealogia da sua emergência, todavia, devem ser parte integrante da crítica cultural negra (HALL 2003c, p. 346).

---

<sup>505</sup> GATES, 1992, p. 36; trad. minha

Nesse sentido, nos parece que Gates movimenta-se e realiza o seu cálculo semântico-político na constituição do cânone literário afro-americano de modo consoante com as ponderações de Hall. Para ele, como anunciando, há também um dada ironia que redissidiria no fato de que precisamente no exato momento em que o Outro do ocidente começa dispor do complexo conjunto de ferramentas capazes de representar a subjetividade negra para além do lugar a ela atribuído pela republicada das letradas ocidentais, ou como Bhabha (2011) gosta de chamar, *o clube dos Caveleiros Inlgeses*, a teoria social declara que não há tal coisa como o sujeito e que os intelectuais e literatos Negros deveriam resignar-se dessa ideia. Sob esse termos, os intelectuais afro-americanos da crítica literária e/ou da teoria social em geral que estavam engajados no necessário trabalho de deformação e requalificação do cânone “Enfrentar o ceticismo até mesmo daqueles que são aliados em outras frentes, sobre essa questão da morte do sujeito e de nossa própria **subjetividade discursiva** (grifo nosso)”<sup>506</sup>.

É claro que todo texto negro americano deve confessar uma ancestralidade complexa, uma alta e uma baixa (literária e vernácula), mas também uma branca e outra negra. Não pode haver dúvida de que os textos brancos informam e influenciam os textos negros (e vice-versa), de modo que um cânone totalmente integrado da literatura americana não é apenas politicamente correto, mas também intelectualmente sólido. Mas as tentativas de acadêmicos como Arnold Rampersad, Houston Baker, MH Washington, Nellie McKay e outros para definir um cânone negro americano e buscar a interpretação literária de dentro desse cânone não pretendem refutar a solidez desses gestos de integração. Pelo contrário, é uma questão de perspectiva, uma questão de ênfase. Assim como podemos e devemos citar um texto negro dentro da tradição americana mais ampla, podemos e devemos citá-lo dentro de sua própria tradição, uma tradição não definida por uma pseudociência de biologia racial, ou uma essência compartilhada misticamente chamada negritude, mas pela repetição e a revisão de temas, topoi e tropos compartilhados, um processo que liga os textos-sinal da tradição negra em um cânone com a mesma certeza que eles separados se unem em uma cadeia. Não é mais, nem menos essencialista fazer essa afirmação do que afirmar a existência da literatura francesa, inglesa, alemã, russa ou americana - contanto que procedamos indutivamente, dos textos à teoria. Pois o nacionalismo sempre foi o anão na máquina de xadrez crítica e canônica. O fato de alguém nos negar o direito de nos engajarmos em tentativas de nos constituirmos como sujeitos discursivos (grifo nosso) é engajar-se no duplo privilégio de categorias que por acaso são pré-constituídas (GATES, 1992, p. 39; trad. minha).

Como afirmou Hall (1996[2014]), alguns sujeitos e grupos precisam de identidade cultural. A tarefa do crítico consistia em (re)qualificar essa relação que é necessariamente contingente, desloca-se no tempo e no espaço. Essa disposição, vale lembrar, pressuposto teórico-metodológico dessa pesquisa (HALL, 2010 [1989]), conduz Gates a não despedir-se do sujeito (Negro) ou muito menos da sua sedimentação no interior do fazer literário, nem muitos menos rejeitar a auto-identificação tornada possível por esses textos. Em outras

---

<sup>506</sup> GATES, (1992, p. 36).

palavras, o autor não nega, nem vê como ilegítimo o descentramento paradigmático do sujeito realizado pelo pós-estruturalismo, pelo o contrário, esse é o ponto de partida da sua crítica literária. Mas, como outros pares com os quais compartilhou a sua reflexão no contexto dos anos 1990 e 2000<sup>507</sup>, talvez o mais importante fora equalizar a tensão entre os imperativos da agência e a necessidade do descentramento do sujeito. É aqui que o peso das elaborações erigidas nos textos 1983/1988 e no texto de 1986, responsáveis por salvaguardarem os argumentos teórico-metodológicos definidores da semântica política do autor ante a crítica literária americana e afro-americana, ante ao currículo escolar e universitário e ao campo dos estudos literários, desempenham um papel decisivo na forma, na maneira, no procedimento, a partir do qual tal tensão, acima mencionada, é solucionada.

Portanto, o *Signifyin(g) Monkey* e Zora Neale Hurston, realizam a um só tempo dois movimentos fundamentais. O primeiro é o descentramento do sujeito Negro essencial. A prática do *Signifyin(g)* supõe um modelo de identidade e cultura (identidade cultural) que não é organizado segundo uma noção fechada de diferença. A força do significante, da sua poética, sugere muito mais a ideia de produção cultural, designada pelo tropo da *repetição com diferença*, ou, no vocabulário pós-estruturalista, precisamente, *difference*, do que a percepção sedimentada pela literatura americana e afro-americana (até então) de um sujeito fixo e substantivo. O descentramento desse sujeito Negro, particularmente, a partir do Zora Neale Hurston (GATES, 1987a, 1988a, 1988b 2000), uma exímia praticante do *Signifyin(g)*, passa a sedimentar a subjetividade negra a partir não mais do homem, mas sim, da *mulher Negra*. A exemplo, como anteriormente salientando, da inversão da suplica presente na obra *Their Eyes Were Watching God* (1937 [1991]), na qual a pensadora começa o texto não partir do olhar do homem (como em *The Narrative of the Life of Frederick Douglass: An American Slave* (1845 [2005])), mas a partir dessa mulher. Porém, a reflexão pode ser levada mais, pois, ao mesmo tempo que Hurston *Signifyin(g)* sobre Douglass a partir do tropo da *repetição com diferença (difference)*, a escritora também realiza essa prática significativa sobre o Inglês regular, o que nos conduz ao segundo movimento.

O descentramento do sujeito, especificamente, o maculino, tem repercussões profundas para a Nação e modo como ela pode ser concebida. O sujeito Negro substantivo foi e tem sido fundamental, de um lado, para sustentar aquelas narrativas literárias de identidade cultural e Nação tidas como homogêneas e herméticas e, do outro, sem tal sujeito muitas

---

<sup>507</sup> GATES, H. L. Jr. Tradition and the Black Atlantic: Critical Theory in the African Diaspora. Basic Civitas Book, 2010. GATES, H. L. Jr The Black Person in Art: How Should S/he be Portrayed?"; In: Black American Literature Forum, Vol. 21, 1987, p. 3-24. GATES, H. L. Jr. The Trope of the New Negro and the Reconstruction of the Image of the Black; In: Representations, 1988, p. 129-156.



daquelas grandes teorias das ciências sociais que sedimenraram-se na primeira metade do século XX não viriam a funcionar. Sejam, as teorias sociológicas acerca de quem ou do é a modernidade (HALL, 1992[2011]), 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, articulam sob seus pressupostos a ideia de um sujeito centrado: o sujeito sociológico e/ou sujeito cultural. Restringir-nos ao trato da crítica teoria literária de Gates, o descentramento do sujeito que, nesse sentido, é lícito dizer é a interseção com conjunto mais amplo da teoria social, oferece a possibilidade da (Dissemina)Nação. Isto é, ao mesmo tempo, que há a disseminação daquelas narrativas literárias organizadas segundo a constituição da Nação que quando não destitui o Negro de voz e da possibilidade da auto-representação, o fazia condcentes com uma nacionalidade normativa, abra-se a possibilidade da constituição de outra narrativa, partir de outro lugar.

### **Raça: um erro moral**

Em uma das mais importantes coletâneas - *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* [Rotas: Transitos e Translação no Final do Século XX] (1997b) - da tradição antropológica preocupada em compreender a natureza dos processos culturais que estavam emergindo nessa última virada de século, ante ao contexto sem precedentes da controversa globalização, James Clifford publica o texto *Diásporas* (apresentado originalmente 1994). Dentre os fundamentais comentários do texto acerca da cada vez mais popular caracterização de povos e culturas historicamente dispersos de forma voluntária e, no caso daqueles de origem africana, muitas vezes involuntária, a partir do conceito de diáspora, Clifford chama a atenção para o fato de que nem sempre haveria uma convergência entre as teorias da diáspora, os discursos que gravitam em seu torno e as suas práticas. Num contexto em o termo diáspora e as tradições de pensamento sobre do conceito já haviam sedimentando-se (DUFOIX, 2017), a bem da verdade haviam ganhado uma notoriedade sem precedentes, para além crítica cultural negra, após publicação de *O Atlântico Negro* de Paul Gilroy, em 1992, Clifford, assim como outros (HALL, 1990, BRAH, 1996[2006], ZELEZA, 2008), também identificaria nas diásporas, um modo de abordar a diferença cultural e a identidade para além da estética política do Estado-Nação e dos signos de pertencimento herméticos a ele correlacionados e/ou modelos culturais sistêmicos, descontínuos e supostamente substantivos.

O trabalho e a agenda política (semântica política) de Gates, guarda com relação ao referencial teórico-metodológico e com a crítica da teoria literária que o mesmo empreendeu uma profunda coerência. O topo da *repetição com diferença* (a *différance*) que sublinha o tropo do *Signifying Monkey* proporcionou ao crítico literário, uma outra via ante as tradições de pensamento que preocupavam-se em pensar a natureza e constituição da *cultura* afro-americana. Para citar alguns exemplos, a perspectiva de Gates não converge para os africanismos sistemáticos e disciplinares de Melville Herskovits (1941) e Roger Bastide (1974), nem para a perspectiva crioula (ao menos não nos termos sugeridos) presente nos trabalhos de Mirtz e Price (1976[1992]),

Ao trabalhar, implicitamente, uma vez que esse não é necessariamente um tema anunciado em seus textos, com um conceito *aberto de cultura*, como um pratica significante, o autor dialogaria tanto com as preocupações da antropologia pós-moderna (CLIFFORD, 1986, 1994[2002], 1997b) acerca representação etnográfica (vale aqui salientar a relação entre fazer etnográfico e fazer literário), bem como com o elogio das identidades caracterizada como impuras, híbridas e diaspóricas, capazes de introduzir o novo no mundo, como alegam Hall (1987 [2010]; 1992 [2015]; 1992 [2003c]; 1997 [2010]) e Gilroy (1987, 1993, 2000, 2004)<sup>508</sup>. A teoria da literatura afro-americana de Gates e semântica política por ele empreendidas postas em meio a um contexto maior de discussões participam, portanto, de um mais amplo debate no interior das tradições de pensamento negro/africano que correlacionaria a crítica identidade/sujeito negro ao modo como o conhecimento sobre essa diferença foi elaborado e, por fim, o lugar dessa mesma diferença na Nação.

É aqui que as contradições entre teorias, praticas e discursos acerca da diáspora destacadas por Clifford (1997b), parecem tornar-se salientes, não para desautorizar o autor, mas para auferir complexidade a análise. Nos termos pelos quais o autor elabora a sua teoria da literatura afro-americana, muito do caminho por ele percorrido assemelha-se com a agenda de estudos pós-coloniais. Isto é, o *Signifyin(g) Monkey* é tratado pelo autor como recurso teórico-metodológico capaz de rejeitar formas de pertencimento, identidade e/ou modelos culturais fixos e substantivos. Investir em tais 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, o Estado-Nação e a literatura nacional(ista) e o mundo colonial.

---

<sup>508</sup> Ver relatório parcial 1 da bolsa regular no Brasil o seguinte tópico: A racialização, a disseminação e a diáspora africana

Tal crítica ao sujeito e a Nação deu-se, todavia, em maio a uma agenda de luta pelo estabelecimento e legitimação do cânone literário afro-americano no interior da academia americana a partir da institucionalização dos *black studies* para além dos HBCU's. Essas duas ações, que ocorreram a um só tempo e que retroalimentaram-se, não, necessariamente, solicitaram ao autor despedir-se da identidade negra, mas equalizar em outros termos a tensão entre os imperativos da agência e a necessidade do descentramento do sujeito. Possivelmente, o ato mais dramático do *Signifyin(g)* fora o estabelecimento da possibilidade da sedimentação de outro sujeito negro a partir outro lugar. Não por acaso, Kwame Anthony Appiah, filósofo de origem anglo-ganesa, que junto com Gates fora decisivo para o aprofundamento do processo institucionalização e consolidação do AAAS e do DRI, em suas formulações viria também a investir na crítica do sujeito/identidade afro-americana e/ou africana. Todavia, se, algumas premissas são comuns e os problemas com o quais os autores se relacionam são, também, grosso modo, semelhantes, os investimentos teórico-analíticos para a sua resolução são diferentes.

A título introdutório acerca da análise do pensamento do autor, podemos dizer que o trabalho de Appiah pode ser abordado a partir da intersecção já clássica nos estudos da diáspora africana: de um lado, a África e, do outro, a diáspora (aqui particularmente a anglo-saxã). Em ambos os contextos o autor aborda temas semelhantes e, ao que nossa certamente insatisfatória sistematização indica, indissociáveis. No âmbito da diáspora as reflexões de Appiah tem, como anunciamos anteriormente, um ponto de início marcante na publicação *The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of race* [O Argumento Incompleto: Du Bois e as Ilusões da Raça] (1986). Neste artigo o filósofo apresenta um conjunto de argumentos acerca do modo como concebe a categoria “raça”, a correlação com a filosofia política em geral e afro-americana em particular, com especial atenção, a princípio, para Du Bois. Posteriormente, o filósofo estenderia as suas considerações também ao conjunto daqueles intelectuais que elaboraram os fundamentos do pensamento político afro-americano do final do século XIX. As discussões que compõe esse artigo atravessariam, não sem críticas e reavaliações, toda a carreira do filósofo.

Assim, neste tópico levaremos a demonstração mais adiante inicialmente por meio das considerações de Appiah em torno das ideias e da construção de solidariedades políticas e morais entre os africanos e afro-americanos. Se é verdade que tais problemáticas são aquelas mais perenes em meio as preocupações do autor (atravessando praticamente toda a sua carreira), não é menos relevante a força que a sua trajetória biográfica tem desempenhado na sedimentação dessa preocupação. Possivelmente seja licito dizer que, a presença da política e

das ideias políticas são aspectos incontornáveis das experiência cotidiana e histórica do filósofo.

Coincidentemente ou não (nos parece que é preciso, senão urgente, compreender o significado histórico mais amplo que o final dos anos 1980 e início 1990 representou para a crítica da cultura política negra e às suas tradições de pensamento), de modo semelhante a Gates (1988, 1992), mas poderíamos citar, Hazel V. Carby (1987), Edouard Glissant (1989), Lélia Gonzalez (1988), bell hooks (1984, 1990) e Paul Gilroy (1992), também Appiah publica, em 1992[1997], o primeiro ano como docente no AAAS e DRI, o seu mais notável livro, *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Filho de dois mundos ético-morais, marcados por uma aparentemente intransponível distância cultural, a tradição *matrilinear* africana Achanti oriunda de seu pai e a tradição europeia *patrilinear* proveniente de sua mãe, Appiah, reivindica para si outros dois seguintes legados intelectuais cruciais de seu pai na elaboração de seu texto.

O primeiro legado intelectual é o pan-africanismo. Alega o autor, “em 1945, meu pai (Joe Appiah) esteve com Nkrumah e Du Bois no Congresso Pan-Africano em Manchester; em 1974, foi um dos poucos remanescentes do Congresso de 1945 (...) a comparecer ao congresso (...) em Dar-es-Salam (APPIAH, 1992[1997], p. 12). E, continua o filósofo, segundo ele, seu pai era um pan-africanista tão bem acabado quanto qualquer dos dois, entretanto, havia ensinado os seus filhos a não serem tentados pelo racismo quanto ele. Para o pensador seu pai representaria um “modelo da possibilidade de um pan-africanismo sem racismo, tanto na África quanto em sua diáspora – uma possibilidade concreta, cujas as implicações conceituais este livro tem a intenção parcial de explorar”<sup>509</sup>. O segundo legado se trataria do apego heterodoxo de seu pai às suas múltiplas identidades: achanti, ganês, cristão e metodista.

Em parte, digo tudo isso porque, quando pensamos na cultura, que é o tema deste livro, estamos fadados a ser formados – moral, estética, política e religiosamente – pela gama de vida que conhecemos. (...). Isso é especialmente importante porque o livro versa sobre questões que estão fadadas a ser de profunda importância para qualquer um que tenha a minha história, uma vez que o seu tema é a questão de como devemos pensar sobre as culturas contemporâneas da África, a luz de dois principais determinantes externos de sua história cultural recente – as concepções europeias e afro-novo-mundistas da África – e de suas próprias tradições culturais endógenas. Creio – e essa é uma das metas centrais do mundo acadêmico, que é minha vocação, que devemos refletir criteriosamente sobre as questões que mais nos importam. Quando afirmo que a descolonização ideológica está destinada a fracassar, se negligenciar a “tradição” endógena ou as ideias ocidentais exógenas, e que muitos intelectuais africanos (e afro-americanos) não conseguiriam

---

<sup>509</sup> APPIAH, 1997, p. 12

encontrar um meio-termo negociável, estou falando de amigos e vizinhos, e falo de como *nós* (grifo do autor) devemos lidar com a *nossa* (grifo do autor) situação comum (APPIAH, 1997[1992], p.12).

Entre outras palavras, segundo o filósofo, o seu projeto intelectual, cujo o conjunto dos artigos que compõe o texto prestam-se a explorar seus fundamentos e implicações teóricas, trata-se de “mostrar como é *fácil* (grifo nosso), sem muita teoria e sem muita reflexão consciente, viver em famílias humanas que atravessam as fronteiras que atualmente se afirma dividirem nossa raça” (APPIAH, 1997, p.12). Não nos cabe aqui, nesse inicial momento da investigação, supor, sugerir e/ou presumir juízos acerca da proposição moral (sua agenda política-intelectual) do autor acima anunciada, ao investigar os trabalhos posteriores do filósofo esperamos, entretanto, tornar suas assertivas, oriundas de profundos reflexões acerca do marco estético político ocidental (o Estado-Nação), mais inteligíveis.

Por hora resta nos apenas dizer que, muitas das premissas e proposições de Appiah em torno do *bom viver* e da *boa vida* em meio as diferenças (étnicas, culturais, raciais, religiosas, gênero, etc.) no mundo contemporâneo hão de assestar-se numa tradição ética liberal requalificada. É fato que, em circunstâncias e episódios específicos o autor desempenharia um central papel na formulação dos marcos agora tomados como normativos das discussões em torno da diferença, em especial, ao refletir sobre a emergência do multiculturalismo, da política da identidade a sua correlação com o Estado-Nação (americano). No é menos verdade, no entanto, que as arqueologias das revoluções morais pelo autor elaboradas (APPIAH, 2005, 2012), que haveriam ocorrido no ultimo quarto do século XX e início do século XXI, também fizeram avançar a crítica desse mesmo marco normativo afim de lidar com o trato das diferenças, crítica que tomou, como veremos, forma nos elogios ao *cosmopolitismo* como uma ética possível para a convivência em um mundo de estranhos (APPIAH, 2008).

É em meio a importância da identidade posicionada sob esses termos políticos e teóricos específicos que o autor dispõe-se a tratar da identidade africana. Os intelectuais da África tem se ocupado já há muito tempo, em dialogar com os europeus e afro-americanos acerca do que significaria ser africano. No centro desses intensos debates sobre a identidade africana podemos encontrar as profícuas obras de políticos, escritores e filósofos da África e da sua diáspora, entretanto, entre essas faculdades literárias três autores - tomados como arquétipos de tradições de pensamento e representantes metonímicos de debates mais amplos - em particular ganhariam atenção privilegiada em meio ao pensamento de Appiah (1986,

1991,1992[1997], 1992c, 2014), a saber, Alexander Crummell, W. E. B. Du Bois e Wole Soyinka<sup>510</sup>.

O já recorrentemente evocado texto de Appiah *The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of race*, publicado, inicialmente, na coletânea (também já amplamente citada – “Race, Writting, and Difference) viria a requalificar a crítica do sujeito e da identidade afro-americana é o intempestivo marco simbólico. O autor argumentaria que os intelectuais afro-americanos, pais fundadores da filosofia política afro-americana<sup>511</sup>, não apenas deram início ao discurso pan-africanista, como sustenta que a “ideia de negro, a ideia de raça africana, é um elemento inevitável desse discurso, e que essas noções racialistas fundamentam-se em ideias biológicas precárias – e ideias éticas ainda piores (grifo nosso) - herdadas do pensamento cada vez mais racializados da Europa e dos Estado Unidos do século XIX” (APPIAH, 1997, p. 14).

Muitas das discussões em torno dessas ideias nós já tratamos no capítulo inicial dessa tese<sup>512</sup>, no entanto, nesses momento nos concentraremos menos em proposições restritas ao pensamento desses intelectuais, como fora nossa análise inicial, e mais na crítica desenvolvida por Appiah às premissas morais, éticas e políticas encontradas nesses pensadores. Nesse sentido, embora Du Bois seja aquele que mais ocupou a atenção do filósofo, a crítica de Appiah, não necessariamente começa em meio as suas reflexões acerca da genealogia e crítica da identidade negra/africana nas formulações elaboradas pelo sociólogo, mas, guardando uma rigorosa coerência com as suas reflexões em torno da produção de conhecimento sobre a diferença nomeada como *africanismo* e a matriz disciplinar (*gnosis*) que o sublinha, em Alexander Crummell. Portanto, antes de adentrarmos a crítica à Du Bois, é necessário que façamos uma digressão ao texto inicialmente publicado em 1990 e posteriormente reeditado em *Na casa de meu Pai* (1992), titulado *Alexander Crummell and the Invention of Africa*.

Considerada em alta estima por Crummell (1861[2017]), 1862) a língua inglesa, por exemplo, a cosmologia cristã e o sistema de pensamento que traria consigo permaneceu, é fato, como instrumento da gestão governamental e distinção das elites africanas. Mesmo após a zia e o assassinato da histórica colonial e, duas década de luta anticolonial, nos anos

---

<sup>510</sup> De origem nigeriana e nascido em 1934, segundo Lima Reis, o literato é um dos intelectuais mais destacados de nosso tempo, dedicando-se, em suas obras literárias e em suas atividades como intelectual laureados com Premio Nobel (1986), à crítica das consequências política e culturais do processo de descolonização das novas nações africanas. Ver: LIMA REIS, E. L. Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

<sup>511</sup> Para uma antologia das ideias políticas afro-americana entre o final do século XIX e início do século XX ver: BROTZ, H. (Ed.). *African-American Social and Political Thought: 1850-1920*. Transaction Publishers, 1991.

<sup>512</sup> Ver capítulo: A noção de “Diáspora Africana”: entre a filiação genealógica e o pensamento secular.

1970, a literatura e as leis que regulariam os nos Estados-Nacionais africanos viriam a ser redigidos. Contraditoriamente ao desejo de Crummell (1861[2017]), as línguas eurofônas, entretanto, não tomaram o seu lugar geral supostamente manifesto no espírito dos africanos, nem muito menos desempenham o papel de repositório do conjunto dos princípios éticos e procedimentos morais que regulam cotidiano desses povos (particularmente aqui aqueles subsaarianos).

No entanto, ainda sim a importância dessa situação linguística, por várias razões, dentre elas, evidentemente, o colonialismo, são de fundamental importância para aqueles intelectuais preocupados com as “relações dos mundos conceituais ‘tradicional’ e ‘moderno’, com a integração de modos de compreensão herdados e os oriundos das teorias, conceitos e crenças recém-adquiridos” (APPIAH, 1997, p. 21), a fim de escrevem sobre a África e seu futuro por meio de termos emprestados de outros lugares. A preocupação do autor em lidar com a tradução entre dois mundos sustenta aspectos essenciais do que supõe ser o fazer e os obstáculos filosóficos entre os africanos (APPIAH e MUDIMBE, 1993), aqui, entretanto, tal preocupação está adereçada as problemáticas correlativas a construção dos Estado-Nações africanos (*nation-building*) e a *representação* (grifo nosso) da África e, evidentemente, a identidade africana.

De acordo com Appiah o discurso mais exitoso de Crummell acerca da *representação* que possuía da África é a coletânea de texto por ele regidos, publicada em 1862, titulada *The Futere of Africa*. “No cerne da visão de Crummell há um só conceito norteador: a raça. A ‘África’ de Crummell é a pátria da raça negra, e seu direito de agir dentro dela, falar por ela e arquitetar o seu futuro decorria – na concepção do autor – do fato dele também ser negro” (APPIAH, 1990, p. 388; trad. minha). Mais do que isso, alega o autor, Crummell viria a sustentar um destino para a África - para o povo negro – não porque ele aparentemente compartilhavam uma história comum ou mesmo uma ameaça comum, a Europa, mas por estarem enlaçados pela mesma raça<sup>513</sup>.

Para ele, o que tornava a África unitária era ela ser pátria dos negros, assim como a Inglaterra era a pátria dos anglo-saxões, ou Alemanha, a dos teutões. Crummell foi uma das primeira pessoas a falar *como* (grifo do autor) na África e seus textos efetivamente inauguraram o discurso do pan-africanismo. É que ele pensava no povo África (em termos que o nacionalismo do século XIX tornava naturais) como sendo único povo, a ser concebido, à semelhança do italianos ou anglo-saxões, em certo sentido, como unidade política natural. Esse é o pressuposto fundamental do pan-africanismo (APPIAH, 1997, p. 22).

---

<sup>513</sup> APPIAH, 1990, p. 388.

A até então insuspeitas afirmações de Crummell sobre o futuro da África e a sua alegação de estar *falando* (grifo nosso) pelos os africanos, são inqueridas pelo autor. Raça e Nação, se não tudo dessa suposta natural relação, Crummell, afirma Appiah, haveria apreendido dos Estados Unidos e confirmado na Inglaterra. Foram os afro-americanos que deram início ao discurso nacionalista “sobre a África na África, herdando um conjunto de cegueiras conceituais que os fez incapazes de ver qualquer sinal de virtude na África (...); na medida em que conceberam os africanos em termos raciais, (...), eles nos deixaram um legado incomodo”<sup>514</sup>. A, portanto, centralidade da raça na história do nacionalismo africano, e podemos estender a sugestão a nacional culturalismo afro-americano (embora os significados semânticos e o senso de pertencimento racial entre os contextos sejam irreduzível um ao outro), é, segundo o filósofo, amplamente presumida e, então até aquele momento, frequentemente ignorada<sup>515</sup>.

Haveriam sido três os catalisadores que garantiram a proeminência dos vínculos raciais entre muitos daqueles que protagonizariam as lutas de libertação colonial na África. O primeiro trata-se da Segunda Guerra Mundial e o ódio aos judeus perpetrados pelos nazista, ambos legaram aos africanos que, eles não só eram africanos, como também tornaram inteligível a “falsidade da oposição entre ‘modernidade’ europeia humana e o ‘barbarismo do mundo não branco’”. O segundo estímulo está correlacionado a impossibilidade da transparência do discurso colonial em meio a experiência coletiva e concreta da reprodução social do cotidiano africano. A presença, penetração cultural ocidental e a alienação colonial sempre tiveram o seu alcance superestimado. A leitura de *Aké: the Years of Childhood* (*Aké: os anos da infância*) de Wole Soyinka (1989) e de seu conterrâneo também nigeriano *Things Fall Apart* (*O mundo se despedaça*) de Chinua Achebe (1958[2009]), sugerem que, mesmo em meio os anos 1930, texto e contexto da infância desses literatos africanos e também da curva mais alta da instituição, massacre e razia da dominação colonial inglesa, as experiências vividas eram regidas pelas *culturas tradicionais*. O ultimo catalizador, correlato aos dois primeiros, pois, é essa mesma geração, cuja a infância foi atravessada pela exigência de viver em dois mundos, que no pós-guerra retirou a da Europa não necessariamente o ressentimento

---

<sup>514</sup> APPIAH, 1997, p. 22

<sup>515</sup> Não que inexistissem produções críticas acerca do modelo de identidade cultural negra/africana que veio a emergir pós a Segunda Grande Guerra Mundial, contudo, argumenta Appiah, tais críticas, com especial destaque a Frantz Fanon (2008[1952], 1968] e o seus comentários acerca do movimento négritude e das Desventuras da consciência Nacional, estavam centradas no mundo francófono. Segundo o filósofo seus textos preocupam-se em abordar a tradição anglófona visto que, no pós-guerra, seja o pensamento articulado por “Aimé Césaire, do Novo Mundo, ou Léopold Senghor, do Velho, partilhava a visão europeia e norte-americana da raça, Tal como o pan-africanismo, a négritude começa pela suposição da solidariedade racial dos negros” (APPIAH, 1997, p. 23).



em relação a cultura branca. Mas, da sua experiência comum, como africanos, que tinham muito a compartilhar: “tomaram por verdade, assim como todo mundo, que esse sentimento comum estava ligado à sua ‘africanidade’ (grifo no autor) compartilhada e, em sua maioria, aceitaram a visão europeia de que isso significava uma raça comum” (APPIAH, 1997, p. 28).

Entre outras importantes teses, as asserções do autor estabelecem que aquela geração responsável pela descolonização africana formularam muito agenda política tomando raça como princípio organizador central. De outro lado, como esses africanos herdaram o modo como concebem “raça” dos seus aparentes predecessores no Novo Mundo, compreendemos melhor a intricação do pan-africanismo “com essa concepção se examinarmos, primeiramente de que modo ela foi manejada no trabalho dos intelectuais afro-americanos que moldaram os elos entre a raça e o pan-africanismo<sup>516</sup>”. Nesse sentido, prossegue o autor, o uso que Crummell fazia de raça é muito mais representativo do que articulado - como veremos em suas alegações sobre Du Bois – teoricamente. Crummell acreditava, salienta Appiah, que: “as raças tem a sua individualidade. Essa individualidade está sujeita, em todas as épocas, as leis da vida racial. Essa vida racial, em todo o globo, mostra uma invariável propensão na totalidade dos casos, à integração do sangue e à permanência da essência” (CRUMMELL *apud* APPIAH, p. 29).

As circunstâncias históricas e intelectuais dessas afirmações são essenciais para a nossa compreensão. Como já abordado, juízos dessas natureza, é imprescindível lembrar, estão intimamente associados ao contexto em que raça, no sentido *particularmente moderno do termo* (grifo nosso), sedimentava-se como categoria possível para explicar as diferenças humanas. Tal concepção não só articulava em seu cerne a concepção supostamente científica de hereditariedade biológica de aptidões intelectuais, como também nutria uma suposta relação entre povo como nação e o papel da cultura - especialmente da literatura – na constituição das nações.

A questão controversa erigida pelo autor é<sup>517</sup>: Crummell era racista? A resposta que Appiah, em seus próprios termos, dá a essa questão, é a responsável por salvaguardar as linhas fundamentais do argumento do autor sobre o lugar da raça e da identidade em meio relação com o Estado-Nação. Segundo a taxonomia por ele elaborada as ideias raciais (doutrinas) podem ser divididas em três categorias que competem pelo termo racismo e interacionam-se. A primeira doutrina corresponderia ao *racialismo*: a visão que existem características inatas e hereditárias dispostas ao longo da espécie humana que permitem

---

<sup>516</sup> APPIAH, 1997, p. 29.

<sup>517</sup> APPIAH, 1997, p. 29.

dividi-las em raças. Supões também que os membros de tais conjuntos/comunidades partilhem entre si traços e tendências comuns. Em si, todavia, o racismo “não é uma doutrina que tenha que ser perigosa, mesmo que se considere que a essência racial implica em predisposições morais e intelectuais. Desde que as qualidades morais positivas distribuam-se por todas as raças, cada uma delas pode ser respeitada, pode ter o seu espaço “separado mas igual”<sup>518</sup>.

O racismo, entretanto, é o fundamento para as outras duas categorias que foram também chamadas de racismo pelo filósofo. A segunda doutrina é nomeada de *racismo extrínseco*: os racista extrínsecos fazem distinções morais entre os membros das diferentes raças, por acreditarem que a essência racial implica certas qualidades moralmente relevantes”<sup>519</sup>. É sob a distinção realizada pelo racismo extrínsecos que assenta-se a discriminação, na medida em que a crença nas diferenças e desigualdades morais entre as distintas raças justificaria o tratamento diferenciado entre elas. A característica substantiva desse tipo de racismo é que, a despeito público reconhecimento da inexistência das supostas diferenças raciais – os negros não são inatamente moral e intelectualmente inferiores, nem o judeus são naturalmente avarentos – o racista extrínseco continua irredutível nas suas *crenças* (grifo do autor).

Em meio a essa deliberada negação, parcialidade de julgamento, ou como autor denomina, *deficiência cognitiva*, emerge a terceira categoria denominada de *racismo intrínseco*. Os racistas intrínsecos, segundo a classificação autor, não sustenta que pessoas de raças diferente possuem status morais diferentes, como também afirmam que preferem uma pessoa/grupo/comunidade em detrimento de outra pelo suposto fato de pertencerem a uma raça e não outra. “Para um racista intrínseco nenhuma quantidade de provas de que um membro de outra raça é capaz de realizações morais, intelectuais ou culturais, ou de que tem características que, em membros da sua própria raça, haveriam de torna-lo admirável ou atraente (...)”<sup>520</sup>. Portadores dessa deficiência cognitiva, os racista intrínsecos “exibem uma racionalidade sistematicamente distorcida: precisamente o tipo de racionalidade sistematicamente distorcida que costumamos reconhecer como ideologia”<sup>521</sup>.

O racismo, o racismo extrínseco e intrínseco, bem como a interseção entre eles, deste momento em diante passam a ser tratados por Appiah como os critérios por meio dos quais deve-se abordar as formulações de Crummell, posteriormente Du Bois e para lidar com

---

<sup>518</sup> APPIAH, 1997, p. 33.

<sup>519</sup> APPIAH, 1997, p. 33.

<sup>520</sup> APPIAH, 1997, p. 34.

<sup>521</sup> APPIAH, 1997, p. 34.

as reivindicações contemporâneas em torno da identidade. Assim, nos termos até então elaborados, afirma o autor, sim, Crummell não era apenas um racista, como também um racista. De modo semelhante aos seus pares, os também bispos metodista Henry McNeal Turner e Edward W. Blyden, o pan-africanismo do reverendo Crummell, a um só tempo, possuía reservas profundas<sup>522</sup> e nutria grandes esperanças na elevação do negro e da África. Tal ambivalência, segundo o autor, trata-se de reconhecer que nada nos impede de orientarmos nossas atitudes segundo as doutrinas do racismo extrínseco e intrínseco, pelo contrário, é a articulação entre que viera a autorizar raça como uma realidade aparentemente objetiva, ao mesmo tempo que, fornece as bases para tratar e imbuir os membros de sua própria raça de um status moral diferente.

Sobretudo em função do racismo nazista e *apartheid*, mesmo ao afirmar que Crummell e sua herança para o pan-africanismo são racistas em seus termos, Appiah presa por precisar a politicamente inoportuna e, se julgada apressadamente, moralmente insensível afirmação. O terror racismo nazista não reside no pressuposto, como faz qualquer forma de racismo, das crenças racialistas falsas, “nem tampouco que trouxesse dentro de si uma *falha moral* (grifo nosso) – a incapacidade de estender a igualdade de consideração a nosso semelhante – mas sim o fato de ele ter levado, primeiro, à opressão, e depois, ao assassinato em massa. De outro lado, o *apartheid* embora não tenham conduzido a zebra na escala do Holocausto – ainda que tenha levado a execução judicialmente balizada da população negra da África do Sul e estabelecido desigualdades substantivas na expectativa de vida entre os colonos e os nativos – estabeleceu uma sistemática opressão e exploração econômica daquele vistos como não brancos. Assim, também afirma o filósofo, sua resistência em denominar as ideias raciais de Crummell pelos mesmos termos e medidas utilizados para descrever o ódio racial Afrikaner e/ou o nazista. Jamais tal sombra haveria feito parte das meditações do reverendo afro-americano.

“A rigor, parece-me haver um padrão significativo na retórica do racismo moderno: o discurso da solidariedade racial costuma expressar-se através da linguagem do racismo *intrínseco*, enquanto os que usaram a raça como bases da opressão e do ódio apelaram para ideias racistas *extrínsecas*”<sup>523</sup>. Essa avaliação é de fundamental importância se quisermos compreender o juízo que Appiah faz da estética política pan-africanista (certamente o mais alto cânone em meio à cultura política negra no Atlântico Norte).

---

<sup>522</sup> Ver o capítulo inicial dessa pesquisa: A noção de “Diáspora Africana”: entre a filiação genealógica e o pensamento secular

<sup>523</sup> APPIAH, 1997, p. 38.

De acordo com o filósofo, nos Estados Unidos, na África e na Europa, os dois predominantes e mais conhecidos usos do conceito de raça como fundamento de uma solidariedade moral são variações do pan-africanismo e do sionismo. “Em ambos os casos, pressupõe-se que um ‘povo’, os negros ou os judeus, tenham como base para uma vida política comum o fato de pertencer a uma única raça”<sup>524</sup>, bem como na suposição de uma base cultural (tradições) comum como fundamento desse pertencimento. Todavia, se, no caso dos judeus, essa suposição é razoável, uma vez que o sionismo encontra no judaísmo e na religião um locus de pertencimento (nacional) e de identidade sedimentado. Esse não é, entretanto, necessariamente, o caso dos povos, das tradições e das culturas de origem africana. Segundo Appiah, “os negros do Ocidente, tal como os judeus secularizados, mais têm em comum é o fato de serem percebidos — por eles mesmos e pelos outros — como pertencendo a uma mesma raça, e de essa raça comum ser usada pelos outros como fundamento para discriminá-lo”.

Nesse sentido, em última análise, para o autor, raça está no cerne do nacionalismo pan-africanista, não em razão de caráter racial comum, mas, por supor a realidade de um raça comum responsável por proporcionar as bases para um dado vínculo de solidariedade. No mundo moderno, é racismo intrínseco que adentra como subsidio para a construção das solidariedades nacionais, investindo a ideia de fraternidade tão cara ao Estado-Nação de sua suposta naturalidade. Aqui novamente Crummell é aquele que articula essas ideias de modo mais representativo (leia-se não secularizado), pois descreve a natureza desse pertencimento por meio da metáfora da família. afinal, o status moral atribuído aos parentes próximos “não é normalmente considerado, na maioria das culturas (na cosmologia ocidental especificamente), como decorrente das qualidades do caráter: supõe-se que amemos nossos irmãos e irmãs a despeito de sua falhas, e não por sua virtudes”<sup>525</sup>; ou literalmente: “Raças são como famílias, são organismos e ordenações de Deus; e o sentimento racial, como o sentimento familiar, é de origem divina. A extinção do sentimento racial é tão possível quanto a extinção do sentimento familiar. De fato, uma raça é uma família (CRUMMELL, 1991[1888] p. 184; trad. minha).

Tal caracterização, cuja a semelhança do sentimento racial com o sentimento familiar é elogiada, seria a responsável, primeiro, por tornar o racismo intrínseco menos objetável do que o extrínseco. Segundo, essa identificação metafórica reflete o fato de que no mundo moderno, esse modo de racismo tornou-se, de modo acintoso, as bases para o sentimento comunitário, o catalizador de solidariedades políticas. Se o racismo extrínseco

---

<sup>524</sup> APPIAH, 1997, p. 38.

<sup>525</sup> APPIAH, 1997, p. 38

recorrentemente é base para darmos ao Outro menos do que aquilo a que a sua humanidade lhe habilita, o racismo intrínseco (está é a proposição mais relevante, supomos, que Appiah faz para o seu empreendimento teórico-político mais amplo) é um *erro moral* (grifo nosso). Argumenta o autor que, mesmo se o recialismo fosse correto – o que não é o caso – o fato de alguém pertencer a uma suposta outra raça, não seria razão para tratar pior – ou melhor – uma pessoa diferente de sua própria raça. Segundo a análise do autor usar, portanto, raça em si como uma distinção moralmente relevante lhe parece arbitrário.

Se, “duas pessoas compartilham todas as propriedades para uma ação que devemos praticar seria um erro - uma incapacidade de aplicar a injunção kantiana de universalizar nossos juízos morais - usar os mero fatos da raça como base para trata-las”<sup>526</sup>. Nesse sentido, o racismo intrínseco, segundo os termos pelos quais o autor o definiu, não é apenas um inclinação acentua pela companhia dos iguais:

mas uma *doutrina moral* (grifo nosso), uma doutrina que supostamente subjaz diferenças no tratamento das pessoas em contextos em que a avaliação moral é apropriada”. (...). O pan-africanismo herdou o racismo intrínseco de Crummell. Não se pode dizer que se herdado *de* (grifo do autor), já que, na época deste, era uma propriedade intelectual comum do Ocidente. Podemos ver Crummell como símbolo da influência desses racismo no intelectuais negros, uma influência profundamente calcada na retórica do nacionalismo africano pós-guerra (APPIAH, 1997, p. 41).

### **Não sem controvérsias: identidade negro/africana, multiculturalismo e cosmopolitismo**

Na década de 1990, portanto, muito dos textos do filósofo passariam a preocupar-se com os intelectuais e com as tradições de pensamento político africano e afro-americano que, segundo Appiah (1992; 1993a; 1997) organizaram a construção de suas solidariedades política em torno de “raça” e de uma origem tida como comum. Em outras palavras, a produção de Appiah durante a décadas 1990 e 2000 está preocupada em lidar com a emergência e agência empreendida pela identidade cultural, particularmente dos africanos e seus descendentes, e o seu lugar no Estado-Nação. A ideia, por exemplo, da África como a pátria dos Negros, presentes nas formulações de Alexander Crummell, Martin Delany e Edward Blyden encontra nos textos de Appiah críticas agudas as quais o autor não recapitulou. No entanto, no bojo dessa genealogia da filosofia política em ambos os lados do Atlântico que o autor realiza, nenhum outro intelectual por ele abordado causou tantas

---

<sup>526</sup> APPIAH, 1997, p. 40

controvérsias para as suas reflexões do que Du Bois. Autores como Stuart Hall (1994 [2017]) e Aldon Morris (2015) refutaram de modo contundente a leitura que Appiah faz, por exemplo, de textos fundamentais de Du Bois, como *The conservation of race* [A conservação das raças](2007 [1887]) e *Dusk of dawn: an essay toward and autobiography of a race concept* [Crepúsculo do amanhecer: um ensaio por e a autobiografia do conceito de raça](1940[1986]).

Essa problemática é de tal monta importante para a trajetória intelectual do filósofo que no ano de 2014 publica *Lines of descent: W. E. B. Du Bois and the emergence of identity* [Linhas de descendência: W. E. B. Du Bois e a emergência da Identidade], texto no qual Appiah não só posiciona Du Bois em meio a outros importantes intelectuais negros responsáveis por fundamentar as narrativas teórico-políticas acerca do que é e/ou deveria ser a identidade afro-americana como, também, reavalia e requalifica a sua crítica a respeito do pensamento do sociólogo. Mas, como em muitas obras que são formuladas para comportarem-se como reavaliações e/ou sínteses, tal texto é muito mais um ponto de chegada do que um ponto de partida, e ponto de início da reflexão precede a entrada do pesquisador do AAAS. No fundo, o modo como o debate acerca da identidade emerge para Appiah deve ser posto primeiro a partir de outro filósofo, também de origem africana, o congolês Valentin-Yves Mudimbe.

Até o encontro colonial, não havia razão para que os povos, tradições e culturas do continente africano se considerassem *africanos*, muito menos *negros*. Tal identidade não existia até o século XVI; ela é o resultado de uma imposição que fez coincidir, em meio à conquista colonial na era moderna, os africanos e suas diásporas com o termo racial “Negro” (nas mais diferentes acepções que o termo pode denotar). O que é, então, *ser* em meio à relação colonial ou pós-colonial, *Negro* e/ou *Africano*? Tal questão, aquela que haveria instituído a filosofia africana moderna (GORDON, 2008), levou muitos pensadores africanos e de origem africana a investigar e a atribuir um estatuto crítico ao estudo do *ser*, isto é, ao que podemos denominar *ontologia ocidental/moderno/colonial*. Essas especulações acerca do que é *ser Negro* encontram algumas iniciais incursões já nos escritos de Quobna Cugoana (1757-1791) em *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* [Pensamentos e Sentimentos sobre o Mal d Escravidão] (1999 [1787]), todavia, discussões em torno de tal problemática ganhariam forma e investigação sistemática a partir de W. E. B. Du Bois. Sob a linha do conceito de dupla consciência/*double-consciousness*<sup>527</sup> (vale dizer que retornarei dentro em

---

<sup>527</sup> A dupla consciência é um conceito na filosofia social que se refere, originalmente, a uma fonte de “duplicidade interior” experimentada por afro-americanos por causa de sua opressão e desvalorização racializada

breve ao conceito, num momento oportuno), em diferentes ocasiões, primeiro no clássico texto *The Souls of Black Folk* (1903) e, para citar um exemplo dentre tantos outros, *The Souls of White Folk* (1920), o pensador afro-americano investigaria a duplicidade e visão distorcida de “si” e do “outro” que marcariam as lutas espirituais (subjetividade) dos afro-americanos. Porém, possivelmente, nenhum outro intelectual colocou melhor a problemática da ontologia (ser negro) do que Frantz Fanon (2008 [1952]). E é a partir das especulações do pensador afro-caribenho, dado o seu texto e contexto, que quero tecer perspectivas às formulações de Mudimbe.

De modo ímpar, Fanon (2008 [1952]), como não poucas vezes salientamos ao longo deste trabalho, é aquele que denuncia a *interdição colonial*, a impossibilidade do recíproco reconhecimento que cria um duplo, o Negro/Africano e o Branco. Dentre as mais diversas implicações dessa interdição, aquilo que Fanon chamaria conceitualmente de *racialização*, interessa-nos, particularmente, o fato de que ambas as metafísicas são destrutivas — “O branco está fechado na sua brancura. E o negro na sua negrura” (FANON, 2008 [1952], p. 26-27) — e que ambas movimentam-se, restritas, na inóspita *zona do não ser*<sup>528</sup>. Associada também à premissa da *racialização*, está a denúncia e, posteriormente, a análise do Negro/Africano como uma *invenção moderna/colonial*, isto é, objeto de conhecimento e artefato cultural do mundo moderno e colonial, fruto de uma estrutura epistemológica que tem sido eficiente em inscrever a experiência desses grupos a partir das narrativas mestras da modernidade/colonialidade. Em resumo, a estabilidade ontológica *inventada* pela relação colonial cria o duplo, o Negro e o Branco; ambos entram previamente dados numa relação binária, a qual é sustentada e insistentemente rearticulada por meio de uma estrutura epistemológica que é, genealogicamente falando, racializada.

O trabalho de Mudimbe *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* [A invenção da África: Gnosis, Filosofia e a ordem do conhecimento], publicado

---

em uma sociedade dominada por brancos. O conceito é frequentemente associado a William Edward Burghardt Du Bois, que introduziu o termo no pensamento social e político, em sua famosa obra inovadora *The Souls of Black Folk* (1903). Sua origem foi rastreada desde então, por escritores recentes, até o desenvolvimento da psicologia clínica no Atlântico Norte do século XIX e a tendências nas filosofias idealistas do “ser/eu para o” no transcendentalismo de Ralph Waldo Emerson e na *Fenomenologia do Espírito* de G. W. F. Hegel. É, portanto, indiretamente relacionado a outros motes populares do século XIX e do século XX sobre temas hegelianos, como falsa consciência e má fé. Em nossos dias, continua a ser usado e discutido por numerosos comentaristas — filósofos e outros — que escrevem sobre culturas, sociedades e literaturas racializadas, por teóricos culturais e literários, e por estudantes e pesquisadores da Filosofia Africana. Os debates filosóficos recentes se concentram na importância do conceito para o pensamento geral de Du Bois, sua coerência teórica e sua relevância para as condições sociais atuais. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness>. Acesso em: 6 ago. 2020.)

<sup>528</sup> FANON, 2008 [1952], p. 26.

em 1988, foi, possivelmente, uma das primeiras produções realizadas por autores africanos que, após as lutas anticoloniais e o conjunto das independências nacionais da década de 1960 e 1970, engajou-se na crítica acerca do modo como ambos, o Ocidente e os próprios intelectuais africanos, vieram a produzir e a inventar a África, seus povos, tradições e culturas como um objeto de conhecimento. Ao destacar, por um lado, o incontornável *link* entre contexto/ideologia colonial e mercantil e o surgimento do fazer antropológico, bem como a ideia da África daí resultante, e, de outro, as condições de emergência de um discurso sobre a África conduzido por africanos a partido final do século XIX e início do XX, Mudimbe (1988; 1994) demonstra como ambos os registros de conhecimento estão organizados sob os mesmos parâmetros epistemológicos, *gnosis*<sup>529</sup>. Essa condição, que o autor denomina de *Africanismo disciplinar*, o responsável por produzir uma *representação homogênea* (em diferentes graus e sentidos) do continente, comportar-se-á como um incontornável obstáculo epistemológico e ontológico não declarado, implícito, mas não menos eficiente, no desafio da descolonização da África. O filósofo congolês (1988; 1994) anuncia o problema da seguinte forma:

Essa orientação tem duas consequências: por um lado, uma aparente atenuação da originalidade das contribuições africanas e, por outro, uma ênfase excessiva nos procedimentos externos, como influências antropológicas ou religiosas. O fato é que, até agora, intérpretes ocidentais e analistas africanos usavam categorias e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas descrições mais explicitamente “afrocêntricas”, os modelos de análise, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, referem-se à mesma ordem. Isso significa que as visões de mundo (*Weltanschauungen*) dos africanos e os sistemas tradicionais de pensamento africanos são impensáveis e não podem ser explicitados dentro da estrutura de sua própria racionalidade? (MUDIMBE, 1988, p. 10; tradução minha)

Significativo para o empreendimento de nossa pesquisa é que o trabalho de Mudimbe anunciou um problema substantivo para as reivindicações acerca do que é *ser africano*, não só

---

<sup>529</sup> Especificamente, *gnose* significa buscar saber, indagar, métodos de conhecimento, investigar e, mesmo ainda, familiaridade com alguém. Normalmente, a palavra é usada em um sentido mais especializado, o de conhecimento superior e esotérico, e assim se refere a um conhecimento estruturado, comum e convencional, mas estritamente sob o controle de procedimentos específicos para seu uso, bem como para a transmissão. A *gnose* é, portanto, diferente da *doxa* ou opinião e, por outro lado, não pode ser confundida com a *episteme*, entendida como ciência e configuração intelectual geral. O título é, portanto, uma ferramenta metodológica: ele abrange a questão do que é e o que não é filosofia africana e também orienta o debate em outra direção, focalizando as condições de possibilidade da filosofia como parte de um corpo maior de conhecimento sobre a África chamado “africanismo”. Utilizo essa noção central de condições de possibilidade de acordo com uma tradição recente em que Michel Foucault poderia, por exemplo, definir sua própria ambição intelectual em termos de sua dependência das alterações que Jean Hyppolite introduziu na filosofia hegeliana (Foucault, 1982: 235 -37). O que a noção de condições de possibilidade indica é que os discursos não têm apenas origens sócio-históricas, mas também contextos epistemológicos. São estes últimos que os tornam possíveis e também podem explicá-los de maneira essencial (MUDIMBE, 1988, p. 9; trad. minha).



como um lugar de origem, mas também como um lócus de significado para aqueles que estão no continente ou na diáspora. Seja a partir da estética política nacional e pan-africanista, ou seja, por cosmologias africanas descritas e sistematizadas pelos trabalhos dos etnofilósofos, de acordo com o autor estaríamos (re)inscrevendo esses sujeitos, grupos e tradições dentro de uma *gnosis* africana (MUDIMBE, 1988). Em outras palavras, que África é essa que evocamos e qual a natureza dessa *representação*? (E, aqui está mais uma linha de intensidade). Tal posição teórica e metodológica estava, segundo o autor, respeitando o texto e seu contexto, ainda por ser construída em meio ao trabalho da crítica e autocrítica do pensamento africano e sua inevitável correlação com as tradições de pensamento ocidental<sup>530</sup>.

Nesse sentido, tendo em conta a *gnosis* que atravessa(va) a produção de conhecimento “sobre”, “partir da” e “por” afric(a)nos, Appiah publicaria, em 1992c<sup>531</sup>, o texto *Inventing an African Practice in Philosophy: Epistemological Issue* [Inventando uma prática africana em Filosofia: questões epistemológicas], no qual, analiticamente, esforça-se por delimitar os obstáculos epistemológicos e sinalizar para a autocrítica de uma perspectiva possível do fazer filosófico no continente. O texto, aborda de modo significativo, ou, melhor dizendo, leva mais

---

<sup>530</sup> De modo semelhante ao argumento desenvolvido por Mudimbe, os trabalhos correlativos ao espaço caribenho voltam-se também para as suas próprias tradições de pensamento e para os problemas sob elas inscritos para discutir o que é *ser Negro* em meio à relação colonial. *Caliban's Reason: an introduction to afro-caribbean philosophy*, de Paget Henry, publicado no ano 2000, cronologicamente é o último texto (de um primeiro ciclo de publicações) desse conjunto de reflexões mais amplo e, no entanto, também aquele que as sintetiza. Como Henry ilustra, Caliban, o nativo da novela *The tempest*, de Shakespeare, para posicionar-se ante Próspero (seu atormentador), precisa antes falar a sua língua, dominar e inscrever sobre seu corpo os códigos e valores que os destituem de sua humanidade: um exercício *existencial*. Assim, Henry (2000) retorna para C. L. R James (1938 [2019]) e Fanon (2008 [1952]; 1968) para demonstrar que, intencionalmente ou não, esses intelectuais, sobretudo devido à sua correlação com o marxismo, inscreveram o Negro no interior de uma perspectiva ontológica que se assemelha à condição de Caliban. Isto é, a despeito de suas intenções emancipatórias, muito da perspectiva historicista do marxismo e o seu inegável *dever-ser* centrado na Europa e na sua experiência permeou aspectos importantes das formulações desses autores, particularmente aqueles relacionados à emancipação e libertação (seja subjetiva, individual ou nacional). Porém, afirmaria Henry que oxímoro Fanon, ao mesmo tempo em que investiu analiticamente nessa perspectiva ontológica historicista, haveria também identificado os seus limites. De acordo com Paget, Fanon não apenas teria tornado claro aqueles parâmetros egoicos e edipianos responsáveis pela constituição do *self*, como também observou que esse mesmo *self* tão caro ao discurso filosófico ocidental em torno da razão (Descartes, Kant, Hegel e Husserl) é, no mundo moderno/colonial, atravessado pela racialização (o tropo da impossibilidade do reconhecimento). Essa precariedade ontológica exigiu de Fanon (2008 [1952]) a descrição dos movimentos subjetivos e a luta por existir empreendida pelo Negro em meio à tentativa da fuga da *zona do não ser*, para além da estética política historicista. É diante do incontornável problema de vir a existir para o branco que o pensamento de Lewis Gordon retoma Fanon, ganha saliência e avança analiticamente. Os trabalhos de Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (1995) e *Existential Africana* (2000), são considerados inaugurais do *Existential Phenomenological Studies*. Tal novo campo seria o responsável por oferecer tanto um método (*fenomenologia existencial*) quanto uma reenquadrada agenda/estética política, capaz de descrever os movimentos ontológicos que recusam a *zona do não ser* e introduzem a *invenção/o novo na existência*. Em outras palavras, trata-se de construir e descrever as outras possibilidades ontológicas engendradas por aqueles sujeitos e grupos que têm a sua humanidade histórica e cotidianamente negada.

<sup>531</sup> Em um número da *Presence Africaine* organizado por Valentin-Yves Mudimbe.

adiante a crítica — já anteriormente formulada por Mudimbe (1988; 1994) — ao suposto unanimismo (aos processos de homogeneização e predileção acrítica dos sistemas conceituais de referência tradicionais), isto é, a suposição factual de que exista um corpo central de ideias que seriam comuns e compartilhadas entre todos os *africanos negros*.

Essa acepção acerca da natureza dos pensamentos tradicionais e populares africanos, que é também uma espécie de definição da etnofilosofia, ou seja, a tentativa de explorar o mundo conceitual das culturas tradicionais da África, para Appiah (1992c, p. 236), assemelha-se à tarefa realizada por um folclorista: a de inventariar a história natural do pensamento tradicional africanos acerca das questões centrais à vida. Para o autor, nesses termos, é necessário que se constitua, em última análise, um conceito mais produtivo de África, capaz de desvencilhar-se, a um só tempo, não da tradição, mas da autoridade tradicionalista e do universalismo cosmológico africano. O autor, assim, engaja-se numa prática da filosofia africana e nos parece pôr-se em favor da pluriversalidade da verdade<sup>532</sup>, que, em outras palavras, é útil à problematização do que que é *ser africano* e ao modo como esse sujeito vinha até então sendo formulado. Há, portanto, um empreendimento deliberado e declarado de uma pluralização da África (APPIAH, 1992c).

*La philosophie bantoue* (A filosofia banta), o livro que funda a etnofilosofia, escrito por Placide Tempels em 1945, no qual procurou fazer uma geografia e classificar aqueles elementos tidos como essenciais ao pensamento daqueles povos que falam a língua bantu da África central e do sul, não é mais que, segundo seu juízo (APPIAH, 1997d [1992], p. 138), interessante. Pois, quando não inexatos, tais textos devem ser tratados com cautela quando utilizados como material em termos filosóficos. A despeito do importante papel desempenhado pela antropologia na ampliação dos horizontes mentais possíveis a partir desses pensamentos tradicionais, “o tipo de trabalho analítico que precisa ser feito com esses conceitos não é algo que se realize com facilidade a partir de informações de segunda mão: e a maioria dos relatos antropológicos [...] é um bocado ingênuo do ponto de vista filosófico”<sup>533</sup>. Essa sua antipatia, alega Appiah<sup>534</sup>, reside no fato de haver uma visão — largamente presumida por aqueles que refletiram acerca do que os filósofos africanos

---

<sup>532</sup> Para uma discussão de ordem metodológica acerca do modo como Appiah contesta asserções de verdade mobilizadas a partir desse universalismo parcial do qual discorda é saliente explorar a relação crítica que o filósofo estabelece entre realismo e semântica. Ver: APPIAH, K. A. Representations and Realism. In: *Philosophical Studies*, 61 (1991): 65-74.

<sup>533</sup> APPIAH, 1997d, p. 139.

<sup>534</sup> APPIAH, 1997d, p. 139.

deveriam investigar — de que a filosofia africana é (grifo do autor) justamente a etnofilosofia<sup>535</sup>.

Uma descrição, ou uma inventariação das filosofias populares, que no caso dos africanos são indissociáveis das cosmologias religiosas, sem qualquer revisão crítica e autocrítica acerca do desempenho desses conceitos como os responsáveis por tornar o mundo inteligível, nos possibilita, é fato, tomar contato com outros esquemas conceituais, mas não viria a superar uma posição de mera curiosidade<sup>536</sup>. Pondo-se ao lado de críticos à etnofilosofia, tais como *African Philosophy: Myth and Reality* (A filosofia africana: mito e realidade), de Paul Hountondji (1976), e *Philosophy and an African culture* (Filosofia e uma cultura africana), publicado em 1980 por Kwasi Wiredu, Appiah argumenta que não existe interesse “filosófico num resgate e preservação de ideias tradicionais que não seja num interesse crítico; [...] a mera acumulação de tradições é um desvio da assunção de um compromisso com as verdades com que se confronta a África, questões estas que os filósofos deveriam articular e abordar” (APPIAH, 1997d [1992], p. 140).

Dentre as diversas críticas que o filósofo remete à etnofilosofia, uma em especial lhe é cara, a qual diz respeito à ideia, à concepção de *tradição* que a sustenta. Preocupado com a asserção da importância da ancestralidade, o autor chamaria a atenção para o fato de que tais crenças, como especial atenção às tradições *matrilineares* (Akan, Fanti, Achanti) oriundas de seu pai, não são inatamente mais valorosas do que as crenças de seus contemporâneos<sup>537</sup>. Há, por exemplo, não poucas razões “para supor que essas crenças são produtos de uma história de intercâmbios, de que provavelmente não são, como às vezes afirmam os mais velhos, o legado inalterado de uma tradição imemorial, e *efetivamente* coloca em nítido relevo a questão de saber por que se deve conceder a essas crenças em particular um *status* especial?” (APPIAH, 1997d, p. 145). O questionamento da autoridade da tradição — que é também o questionamento da autoridade etnográfica — e, de modo correlativa, da concepção de cultura como um sistema *hermético, linear e estável*, garantidor desse senso de continuidade, conduziria Appiah a outras duas não menos significativas controvérsias pertinentes ao status da filosofia e da política culturais africana/negra.

---

<sup>535</sup> Em outro seminal texto acerca dessa discussão, a relação tensa da filosofia com o fazer antropológico clássico, proeminente, ao menos, até a década de 1970, fica ainda mais clara. A ciência da cultura, a responsável por produzir a etnografia, gênero literário que durante muito tempo seria considerado, alega ele, a literatura africana, foi a responsável por defender o tradicionalismo cultural como quintessência da estética literária africana. Ver: APPIAH, K. A. Out of Africa: Topologies of Nativism. In: LACAPRA, D. (Ed.). *The Bounds of Race*. Cornell University Press, 1991, p. 134-163.

<sup>536</sup> APPIAH, 1997d, p. 139.

<sup>537</sup> APPIAH, 1997d, p. 144.

A primeira dessas controvérsias reside na sua, aparentemente, inexorável crítica à antiga filosofia egípcia e na ideia de uma unidade cultural africana. A relevância, autoridade e generalidade desse antigo sistema de referência conceitual, dessa antiga filosofia, foi defendida de modo vivaz pelo literato, historiador, arqueólogo e químico Cheikh Anta Diop, seja em *The Cultural Unity of Black* (A unidade cultural da África Negra), publicado em 1959, ou em *Africa The Africans Origins of Civilization: Myth or Reality* [As origens africanas da civilização: mito ou realidade], de 1974. Se, no primeiro texto, há a afirmação de que existe uma unidade, a presença de traços culturais comuns. Texto no qual, argumenta Appiah (1997d [1992], p. 147), Diop reestabelece “em nossa própria época, os elementos essenciais do racismo romântico de Crummuell, Blyden e Du Bois: e deixa bem explícitas as ligações entre afirmações referentes à filosofia egípcia antiga e os projetos do nacionalismo pan-africano”. No segundo texto, de 1974, alega que Diop faria uma afirmação não menos significativa nesse mesmo sentido: o antigo Egito não foi apenas uma civilização negra, mas em termos “antropológicos e culturais o mundo semítico nasce [...] da mistura de pessoas de pele branca e pela escura na Ásia Ocidental [...] [e] todas as raças descendem da raça negra [...]”; donde, a primeira grande civilização humana — da qual os gregos, dentre outros, retiraram muitas coisas — foi uma civilização negra” (Diop *apud* APPIAH, 1997d [1992], p. 147).

A correlação entre ambos os textos é estabelecida, continua o filósofo, justamente em razão da ideia de que uma *negritude* (grifo do autor) comum, seria a responsável por dar o sentido de profundidade histórica a essa tradição de pensamento, fazendo dela um veículo adequado ao orgulho racial no mundo contemporâneo; “e, já que os filósofos conseguiram convencer muitos no Ocidente de que as ideias filosóficas são centrais em qualquer cultura [...] e já que esses homens são intelectuais formados no Ocidente, é natural que eles vejam na filosofia egípcia a realização que é o motivo de maior orgulho no continente”<sup>538</sup>. Não há nada, critica o autor, mesmo em uma perspectiva historicista (a compreensão de um conceito implica compreender a sua história), que justifique o estudo da filosofia antiga, seja a grega ou a egípcia<sup>539</sup>. As profundas transformações pelas quais passaram os sistemas conceituais de referência africano e europeu desde o século V a. C. e a 18ª dinastia são tão grandes, e as formas de vida contemporânea tão diferentes, que vislumbrar uma pesquisa histórica é um empreendimento muito limitado. Soma-se a esse aspecto o fato de que o estudo da história de um conceito deve se movimentar diante da presença em diferentes contextos, demarcando as

---

<sup>538</sup> APPIAH, 1997d [1992], p. 147.

<sup>539</sup> APPIAH, 1997d [1992], p. 148.

suas rupturas e, sobretudo, as suas continuidades ao longo do tempo. “E nego que essa concepção se satisfaça na relação entre o antigo Egito e a África moderna, ou entre a antiga Grécia e a Europa Moderna”<sup>540</sup>.

A segunda controvérsia está associada ao texto *Soyinka's Myth of an African World* (O mito do mundo africano de Soyinka), oriundo de um seminário, publicado em 1991 e reeditado em 1992, que novamente retomaria o mote da invenção (da representação) da África. No entanto, diferentemente da rejeição endereçada à antiga filosofia egípcia, no caso do literato Wole Soyinka, premiado com o Prêmio Nobel de literatura, em 1986, Appiah nutre não só uma admiração profunda, como também estabeleceria afinidades eletivas com a proposta literária. Muita dessa afinidade, anuncia o filósofo, está no sentido, na visão social secular que Soyinka atribui ao seu fazer literário ainda no prefácio do seu famoso texto *Myth, Literature and the African World* [Mito, Literatura e o Mundo Africano] (1976). Tal posição e proposição literária poderia revelar, sugere Soyinka, as “verdades universais” do “novo ideólogo”, podem ser “inferidas da visão de mundo e das estruturas sociais de seu próprio povo [africano]. Tenho toda a simpatia pelo modo como Soyinka procura presumir como dada a realidade da África. Mas essa presunção é duplamente paradoxal” (APPIAH, 1997c [1992], p. 119).

O inicial paradoxo está, alega Appiah, no público-leitor dos textos e peças dramáticas redigidas com maestria pelo literato, que não é predominantemente africano. Pelo contrário, *Myth, Literature and the African Word* (Mito, Literatura e o Mundo Africano) “é para ser lido, basicamente, por pessoas que veem Soyinka como um guia para o que continua a ser, para eles, do ponto de vista literário (o que constitui, é claro, um reflexo das realidade políticas), o *Continente Negro*”<sup>541</sup>. Essa que é a condição curiosa do intelectual africano de tomar a sua cultura como dada — o segundo paradoxo —, faz Soyinka presumir a África como dada também. No interesse de reagir às evocações da própria África, decorrência das visões europeias calcadas na história do colonialismo, a ficção de que Soyinka não consegue escapar (embora Soyinka pense a identidade africana como processo aberto: um projeto) à naturalização da África desde a sua própria visão<sup>542</sup>. Assim, apesar de, nas suas peças, a mitologia e a teologia iorubanas não serem presumidas, passíveis de serem reelaboradas por ele e seus personagens, o drama de Soyinka reside em supor falar de um *mundo africano*.

---

<sup>540</sup> APPIAH, 1997d [1992], p. 148.

<sup>541</sup> APPIAH, 1997c [1992], p. 118; grifo nosso.

<sup>542</sup> APPIAH, 1997c [1992], p. 118.

Tal drama, no entanto, não diz respeito a apenas ele, nem, muito menos, é novo. Esse drama compete a todo intelectual africano que enuncia-se desde uma complexidade que não pode ser presumida como dada, pois eles (os intelectuais) são achantis, iorubas, kikus, etc. A, nesse sentido, razão de *a* África não poder ser presumida como uma dada vida cultural, política ou intelectual é que tal coisa não existe. O que existe, de fato, é um sem-número de sistemas de referência e tradições que estabelecem relações significativamente complexas entre si e com igual recorrência à ausência de qualquer relação. A cosmologia do “Mundo Africano” de Soyinka, a sua ficção, à qual o literato contrapõe a visão europeia, “é um mundo contra o qual devemos rebelar-nos — e que devemos fazê-los [...] porque essa ficção pressupõe uma falsa explicação das relações adequadas entre a autenticidade da ‘metafísica’ privada e a ideologia, uma falsa explicação das relações entre literatura, de um lado, e o mundo africano, do outro”<sup>543</sup>. Mas, ao sinalizar para essa crítica, o filósofo não está interessado em desautorizar Soyinka, mas, sim, em tornar inteligível a situação complexa daqueles intelectuais africanos imbuídos da preocupação de não se enredarem por mitologias unanimistas e africanismos disciplinares.

A questão, portanto, que se coloca para autor é: como, então, supor, sob quais parâmetros, haveria a possibilidade de uma filosofia africana? Quero argumentar que um aspecto significativo para a resolução dessa questão reside no modo como o autor tem, ao longo das críticas acima formuladas aos etnofilósofos e a correlata ideia de cosmologias unanimistas, mobilizado analiticamente o conceito de “raça”. Opondo-se às posições que chamou de racistas, intrínsecas e extrínsecas<sup>544</sup>, e às asserções éticas e morais que esses tipos de solidariedade impõem, o filósofo, entendemos, trabalha com “raça” como um *tropo* *significante*. No fundo, já delineamos de modo saliente tal concepção, justamente, em referência ao texto *‘Race’, writing, and difference* (1986); aqui, entretanto, há uma análise mais ampla a partir do conceito.

Pois trabalhar com raça como tropo significativo significa reconhecer que há uma relação entre o conjunto de características supostamente naturais, competentes e próprias a cada grupo, inscritas por meio da cadeia de equivalências entre significantes que o tropo da raça outorga relacionar e fixar. As visões homogêneas e unanimistas da África estão nos convidando, implicitamente, a reposicionar “raça” no centro das produções de *representações* acerca do continente e da complexidade cultural que nele está inscrita. Sob esses termos, como um tropo, “raça”, necessariamente, exige que a ela seja associado a uma concepção de

---

<sup>543</sup> APPIAH, 1997c [1991], p. 120.

<sup>544</sup> Ver tópico anterior: “Raça um erro moral”.

cultura, também, como algo sistêmico, o que faz coincidir as fronteiras territoriais do continente com um sistema relativamente simbólico estável. É sobre a correlação entre essas duas, digamos, estruturas que reside a natureza das *representações* elaboradas, até então (vale lembrar que tais reflexões são do início dos anos 1990), sobre a África.

A fim de haver-se com a natureza dessa *representação*, quer dizer, com essa *gnosis*, Appiah (1997d, p. 136) afirma que se, por um lado, não há razão para supor que as filosofias populares da África são uniformes, por outro, se há algo eminentemente africano a ser feito na filosofia, essa proposição não deve ser formulada com base em uma ação que é, no final das contas, uma reação em relação à cultura europeia, “que afirma — como Hume e Hegel — que o intelecto é propriedade dos homens de pele branca, . Se existe uma filosofia branca, por que não também uma filosofia negra?”<sup>545</sup> A ironia do filósofo situa-se no seu juízo de que a *reação* é uma posição correlata à ideia de *inversão*, sem se problematizar os fundamentos racistas que estabilizam essa relação binária (APPIAH, 1993; 1997f).

Sob esses termos, a ideia inicial de uma filosofia negra/africana deve ser rejeitada em favor de se dar forma a “alguma alegação no sentido de que existem problemas importantes de moral, epistemologia ou ontologia que são comuns na situação dos que vivem no continente africano: e a fonte desse complexo comum de problemas não pode ser racial, há que se residir no meio ambiente africano ou na história dos africanos”<sup>546</sup>. Em outras palavras, a presença de uma filosofia africana está intimamente associada à prática da crítica, da autocritica (em meio à inevitável relação com as tradições de conhecimento ocidental), do questionamento da autoridade do tradicionalismo (APPIAH, 1996; 1997d [1992]) e à construção ativa, política, de um novo estatuto, inclusive — já que supõem-se problemas próprios — do ponto de metodológico para o fazer filosófico na África<sup>547</sup>. Com esse empreendimento no horizonte e com o propósito de, mais concretamente, sedimentá-lo, o autor (retornando à inicial questão dessa seção) vai dispendar grande parte de suas forças

---

<sup>545</sup> APPIAH, 1997d, 136.

<sup>546</sup> APPIAH, 1997d, 136.

<sup>547</sup> Entre os diversos críticos da etnofilosofia que chamam a atenção do Appiah, a posição de Kwasi Wiredu em *Philosophy and an African culture* (Filosofia e uma cultura africana) ganha saliência para o autor. “A rejeição da etnofilosofia de Kwasi Wiredu reflete sua oposição à afirmação de que, para a filosofia ser aceitavelmente africana, a sua temática, suas afirmações, ou os seu métodos, ou os três, devem diferir dos da filosofia nas culturas que colonizaram a África. Como vimos no capítulo anterior, outros amiúde presumiram, quando não chegaram a afirmar, que os traços distintivos da filosofia na África hão de ser africanos — e não kikuyus ou, digamos, iorubas — refletindo uma comunidade metafísica continental (ou racial). Como adepto da universalidade da razão, Wiredu considera que a importância de ele ser africano, para a sua filosofia, tanto é mais global, em certo sentido, quanto mais local, em outro; mais local porque, como implica seu título, ele fala como uma ganês em nome de *uma* (grifo do autor) África, e mais global por ele indagar o que, afinal, a particularidade de sua experiência pode oferecer à comunidade filosófica fora da África. Para Wiredu, não existem verdades africanas, apenas verdades — algumas referentes à África” (APPIAH, 1997d, p. 150).

analíticas, em razão de sua própria biografia, em matizar, segundo os pressupostos acima delimitados, os fundamentos filosófico-políticos do que é *ser*, em meio às relações coloniais/pós-coloniais, *africano/negro*, e qual a natureza dessa *identidade*. Duas são as opções metodológica para o enfrentamento dessa questão: a primeira é a opção pela *diferença*, e a segunda, que emerge posteriormente, é o *cosmopolitismo*. Permaneceremos, por ora, trabalhando com a primeira.

A opção pela *diferença*, aqui mais do que um mero substantivo, e como deve estar claro a essa altura, é uma opção desconstrutivista pela dispersão e pela rejeição do fechamento da representação. *African Identities* (Identidades africanas), publicado em diferentes ocasiões (1992; 1997e [1992]; 1995; 2001), seria o texto que comportar-se-ia como um marco heurístico desse empreendimento do autor. Não há dúvida, alega ele, que atualmente exista tal coisa como uma identidade africana. No entanto, se quisermos compreender a sua constituição, é mais que necessário não só lidar amplitude da variedade cultural da África contemporânea, como também reconhecer a profundidade das diferentes formas de vida, os impulsos e as ideias que já há muito atravessavam o continente mesmo antes do processo colonial (APPIAH, 1995, p. 104).

Diferentes processos de colonização, por sua vez, também haveriam contribuído para a profunda diversidade do continente, e, mesmo em regiões que experimentaram projetos de colonização idênticos, é possível observar resultados muito distintos<sup>548</sup>. Nesse sentido — pouco mais de um século após o início do colonialismo — tal identidade africana é algo novo. A questão para o autor é que esse importante veículo ético e moral, indispensável para a produção de solidariedades políticas entre aqueles que habitam o continente, não pode, ou não mais deveria ser formulada, como predominantemente era até então, sobre a raça como tropo — uma unidade cultural comum e uma metafísica compartilhada.

Toda identidade humana é construída e histórica; todo mundo tem seu quinhão de pressupostos falsos, erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a “religião”, de “heresia”, e a ciência, de “magia”. Histórias *inventadas*, biologias *inventadas* e afinidades culturais *inventadas* vêm junto com toda a identidade; cada qual é uma espécie de papel que tem que ser roteirizado, estruturado por convenções de narrativa a que o mundo jamais consegue conformar-se realmente. [...]. Levantar a questão [...] é ser forçado a encarar de frente a *verdadeira questão política*: a questão, tão velha quanto a filosofia política, de quando devemos endossar a mentira enobrecedora. No mundo real da prática política, das alianças cotidianas e das mobilizações populares, uma rejeição das raças e nações, na teoria, só pode fazer parte do projeto de uma prática política coerente se pudermos mostrar mais do que o fato de que a raça negra — ou a tribo chona, ou qualquer dos outros modos de *autoinvenção* que a

---

<sup>548</sup> APPIAH, 1995, p. 104.



África tenha herdado — enquadra-se no padrão comum de se basear em algo menor do que a verdade literal. (APPIAH, 1997e, p. 243-244; grifos nossos)

Essas falsidades, as raças e as nações, essas invenções, que são normativas porque *representações fechadas*, as quais assinalamos na citação acima, são para o filósofo, na melhor das hipóteses, úteis, e, no pior dos casos, não menos que perigosas. A equalização desse cálculo teórico-político, incômodo, não é, no entanto, prerrogativa de Appiah. Entre as investigações que empreendemos ao longo dessa pesquisa, tal problema conformou significativamente, nos parece lícito dizer, boa parte do debate atlântico acerca da política cultural negra a partir dos anos 1990 e não mais arrefeceu desde então. Entretanto, dentre os intelectuais, cujo pensamento exploramos, certamente de maneira insatisfatória e que devem ser tomados, como anunciamos ainda na introdução dessa pesquisa, muito mais como exemplos do todo pela parte, o filósofo anglo-ganês seria aquele que mais acentuaria a crítica das identidades substantivas (nesse momento, a racial, que, posteriormente, o autor estenderia às suas abordagens de gênero, religião e classe).

Em suma, a ideia de raça como tropo produtor de representações normativas, uma cadeia de equivalência que outorga fixar características naturalizadas a um determinado sujeito ou grupo, não deve ser, segundo Appiah (1992; 1997e [1992]; 1995; 2001), o lastro sobre o qual a unidade africana haveria de erguer-se. A raça para o autor é um veículo de produção de solidariedade incapacitante, pois pressupõe “como base para a ação comum a ilusão de que as pessoas negras (e brancas e amarelas) são fundamentalmente alienadas por natureza e, portanto, sem esforço ela nos deixa despreparados para lidar com os conflitos ‘intrarraciais’ que nascem das situações muito diferentes dos negros [...] nas diversas partes da economia e do mundo” (APPIAH, 1997e, p. 245). Para, de fato, conferir poder àqueles que habitam o continente, a identidade africana não deve necessariamente descartar “as falsidades”, contudo, é mais que necessário reconhecer que a raça não impõe a identidade, de que é possível fazer *escolhas* em meio aos limites amplos das realidades políticas, econômicas e culturais do continente e, cada vez mais, alhures<sup>549</sup>.

Não que os africanos já não sejam africanos, pois já há certo sentido inscrito sobre esse significante. Há uma ampla gama de instituições africanas, a Organização da Unidade Africana, o Banco de Desenvolvimento Africano, bem como organizações sub-regionais, tais como a Coordenação de Desenvolvimento da África Austral e a Comunidade de Países da África Ocidental. A bancada dos países africanos participa ativamente na ONU e não raras

---

<sup>549</sup> APPIAH, 1997e, p. 246.

vezes assumindo posições em conjunto; nas Olimpíadas, os atletas do continente são vistos pelos outros e, mais importante, por eles mesmos, como africanos<sup>550</sup>. Apoiado em outro literato também nigeriano, Chinua Achebe que veio a escrever o premiado romance *O mundo se despedaça* (1958), Appiah sugere que a identidade africana é uma daquelas identidades que devemos sempre estar reformulando. Não há identidade final que seja africana, o seu estado é sempre nascente. Primeiro porque a complexidade cultural do continente é incomensurável, não é passível de tornar-se um objetivo estável, e, nesse sentido, *dispersa* qualquer possibilidade de fechamento. Segundo, a identidade africana é uma entre uma ampla ecologia cambiável de identidades “tribais” (mobilizadas em relação a exigências econômicas e políticas), em meia as quais ela é muito mais o efeito do que o aspecto determinante.

Mas, mesmo ante todas essas críticas da invenção normativa que as identidades são, o estudioso ainda vislumbra na identidade africana, desde que colocada sob esses novos parâmetros críticos, um valioso recurso político. Sobretudo em razão da potencialidade da identidade africana em superar os limites nacionais, isto é, da sua aparentemente contraintuitiva capacidade de disseminação de fechamentos centrados na origem mítica comum ou em uma cosmologia unanimista que, em suma, são fundados na raça como um tropo deslizante. Assim, na expectativa de elaborar uma solidariedade política legítima, distante dos atalhos perigosos que raça oferece, Appiah sustenta a construção

de alianças entre os Estados — e especialmente no Terceiro Mundo —, uma identidade *pan-africana* que permita que os afro-americanos, os afro-caribenhos e os afro-latinos se aliem aos africanos continentais, baseando-se nos recursos comuns do mundo negro Atlântico, pode atender a finalidades úteis. A resistência a um nacionalismo negro autoisolador, dentro da Inglaterra, França ou dos Estados Unidos, e portanto, compatível, teoricamente, com o pan-africanismo como *projeto transnacional*. Dado que o valor das identidades é relativo, devemos argumentar a favor e contra elas caso a caso. E, dada a situação atual da África penso que continua claro que um outro pan-africanismo — o projeto de uma fatia continental, e não um projeto de nacionalismo negro racializado — por mais falsas ou confusas que sejam suas raízes teóricas, pode ser uma força progressista. [...] Se há esperança, como sugeri, para o pan-africanismo de uma diáspora africana, depois que ele se libertar da servidão das ideologias raciais (junto com as muitas bases de aliança acessíveis aos povos da África em suas lutas políticas e culturais), é crucial reconhecermos, uma vez superado o nacionalismo “negro”, a independência do pan-africanismo da diáspora e do pan-africanismo do continente. (APPIAH, 1997e, p. 250; grifos nossos)

Amadurecidos os fundamentos da crítica de Appiah ao *modelo moderno de identidade cultural* em geral e negro/afro-americana/africana em particular, bem como os motivos de suas precauções em elogiar tal modelo de identidade, passamos a explorar o conjunto das

---

<sup>550</sup> APPIAH, 1997e, p. 246.

considerações do autor acerca da identidades para a vida política contemporânea. A identidade étnica e/ou cultural, ganha assim centralidade na escritura teórica de Appiah (1991; 1992b; 1994; 1994b; 1994c; 1994d; 1996; 1996b; 1997f; 1997g; 1997h), pois são as responsáveis por oferecer as narrativas de vida e os roteiros (constrangimentos) para as escolhas *individuais* (grifo nosso); isto significa dizer, também, as responsáveis por orientar a construção de solidariedades políticas desses sujeitos e grupos.

Os elementos por meio dos quais vivemos nossas vidas incluem recursos e formas oriundos do mundo social, entre eles a linguagem e aquelas instituições públicas e privadas. Tais elementos já há muito ocupam, como temos observado, lugares proeminentes nas discussões filosóficas e políticas ocidentais; o que se mostrou novo, senão recentemente investido de outros contornos, alega o autor, são as formas sociais que chamamos de identidade. “As identidades fazem afirmações éticas porque — e isso é apenas um fato sobre o mundo que os seres humanos criamos — fazemos nossas vidas como homens e mulheres, como gays e heterossexuais, como ganenses e americanos, como negros e brancos. Imediatamente, os enigmas começam a se reunir” (APPIAH, 2005, p. XIV; tradução minha). As questões (enigmas) que, supomos, subjazem às preocupações do autor podem ser delimitadas nas seguintes indagações: As identidades representariam um empecilho à autonomia ou forneceria seus contornos? Quais reivindicações, se houver, os grupos de identidades, como tais, podem justamente fazer ao Estado?

Muitas das respostas a essas indagações — pertinentes às formas pelas quais se deu a política cultural geral no mundo ocidental, não apenas a negra/africana — começam a tomar formas em sucessivos e, novamente, não menos controversos textos nos quais o autor perseguiu a crítica da política da identidade. Todos inicialmente publicados no mesmo ano, *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections* (*Raça, cultura, identidade: conexões distorcidas*) (1996a), *Against National Culture* (*Contra a cultura nacional*) (1996b) e *Cosmopolitan Patriots* (*Patriotas Cosmopolitas*) (1997h) comportam-se como uma tríade de textos que salvaguardam o cerne dos argumentos que viria a mobilizar ao longo dos últimos vinte anos no empreendimento de seu projeto. A partir de meados dos anos 1990, Appiah repetiria o procedimento metodológico anteriormente mobilizado para denotar que, também nos Estados Unidos, o lado de cá do Atlântico, a identidade, em especial a racial, não é mais que (e tratada desde então pelo autor) uma *invenção* normativa. No fundo, essa proposição, como temos observado, já estava posta na sua produção desde o final dos anos 1980.

Assim, no primeiro texto, de 1996a, o autor preocupa-se em fazer uma genealogia das classificações que, dadas como aparentemente naturais, tornaram raça um aspecto constitutivo

da sociabilidade nos Estados Unidos. Mas, menos do que sumarizar ponto a ponto aspectos específicos dessas classificações, o filósofo está preocupado em demonstrar que estas são, para ser fidedigno às formulações acima exploradas, *representações* arbitrárias que se repetem e se revisam ao longo do tempo, e que dão acesso a formas de identidade, necessariamente, herméticas e fechadas em razão da cadeia de equivalência que a raça outorga fixar. Dentre os exemplos que, segundo Appiah (1996a, p. 41), devem ser levados em consideração, com o propósito de tornar inteligível o deslizamento do significante “raça”, destacar-se-iam em particular as enunciações de Thomas Jefferson. O terceiro presidente americano é importante, alega ele, não só porque ele (Jefferson) é uma figura importante no debate americano acerca da relação entre raça e política nos Estados Unidos, mas, sobretudo (dado o argumento do autor), em razão do fato de suas enunciações sobre a inferioridade daqueles escravizados articularem-se a partir de diversos registros discursivos<sup>551</sup>. Por meio de oposições qualitativas que concorreriam juntas, tais como biologia e política, ciência e moral, fato e valor, ética e estética, Jefferson argumentaria, por exemplo, em favor da impossibilidade de brancos e negros viverem juntos em igual dignidade e harmonia sob o mesmo Estado-Nação e Governo<sup>552</sup>.

O, novamente, controverso é que Appiah verificaria, retomando aspectos significativos do tópico anterior, o mesmo deslizamento de raça produtora de solidariedades éticas, morais e políticas (identitárias) em Du Bois. No entanto, aqui, apesar de não perder de vista a severa crítica anteriormente estabelecida, podemos notar uma atenuação; há, pode-se dizer um processo de reavaliação, pelo filósofo, das proposições político-filosóficas do histórico sociólogo afro-americano. O ponto essencial para esse reposicionamento do filósofo está numa mudança qualitativa da crítica em torno das especulações ontológicas de Du Bois subscritas, primeiro, em *As Almas da gente Negra* (1903) e, posteriormente, em *Dusk of*

---

<sup>551</sup> “Preconceitos profundamente enraizados nutridos pelos brancos; dez mil lembranças, por parte dos negros, dos ferimentos que sofreram; novas provocações; as verdadeiras distinções que a natureza fez; e muitas outras circunstâncias irão nos dividir em partes e produzir convulsões que provavelmente nunca vão acabar, senão pelo extermínio de uma ou outra raça. A essas objeções, que são políticas, podem ser adicionadas outras, que são físicas e morais. A primeira diferença que nos impressiona é a cor. Se o negro do preto (*negro*) reside na membrana reticular entre a pele e a epiderme (*scarf-skin*), ou na própria epiderme (*scarf-skin*); quer proceda da cor do sangue, da cor da bilis ou de alguma outra secreção, a diferença é fixa na natureza e é tão real como se sua origem e causa fossem mais conhecidas por nós. E essa diferença não tem importância? Não é o fundamento de uma maior ou menor parcela de beleza nas duas raças? Não são as finas misturas de vermelho e branco, as expressões de toda paixão por maiores ou menores sufusões de cor na mesma, preferíveis àquela monotonia eterna, que reina nos semblantes, aquele véu imóvel de preto que cobre todas as emoções da outra raça? Acrescente-se a isso cabelos esvoaçantes, uma simetria de forma mais elegante, seu próprio julgamento a favor dos brancos, declarado por sua preferência por eles, tão uniformemente quanto as preferências das mulheres negras sobre os orangotangos (homens negros, os de sua espécie). A circunstância de beleza superior é considerada digna de atenção na propagação de nossos cavalos, cães e outros animais domésticos; por que não no de homem?” (JEFFERSON *apud* APPIAH, 1996a, p. 44; tradução minha).

<sup>552</sup> APPIAH, 1996a, p. 47.

Dawn (2007 [1940]), justamente no capítulo titulado “O conceito de Raça” (*The Race Concept*), quando o sociólogo esforçar-se-ia por tornar, o mais inteligível quanto possível, o significado de “*what is Africa to me?*” (O que é a África para mim?). Pondera o sociólogo, estabelecendo um diálogo crítico com as suas iniciais formulações, 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 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], p. 59; tradução minha; grifos nossos).

Appiah, referenciando a passagem acima citada, reconhece, portanto, que Du Bois havia experimentando ao longo da sua extensa carreira teórico-biográfica uma mudança significava no modo como concebia o conceito de raça e o senso de pertencimento a ele associado, ao passo que, curiosamente, ambos os estudiosos constatarem as inconsistências analíticas de seus preliminares trabalhos. Appiah (1996a, p. 75; tradução minha), assim, afirma com referência ao texto *The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race* (1985): “eu penso que existem várias dificuldades com a maneira que o argumento prosseguiu e eu gostaria de fazê-lo melhor”. Sob essa pretensão, o estudioso atribui a Du Bois o procedimento, até então sem precedentes na história do pensamento social, de mobilizar a identidade racial como condição sócio-histórica e por meio daquilo que o sociólogo chamou de *emblemas de cor (badge of color)*: aquele predicado negativo que sublinha e ao mesmo tempo une aqueles nomeados/rotulados, seja como negros e/ou africanos, isto é, a herança social da escravidão, o insulto e a discriminação.

Esses emblemas de cor, cujo fluxo dos significantes — que seguem de “*African*” (Africano) para “*Negro*” (crioulo/preto), para “*colored race*” (pessoa de cor), para “*black*” (Negro), para “*Afro-American*” (Afro-Americano), para *African-American* (Africano-Americano) — contribuem significativamente para traçar a história desses diferentes rótulos e seus efeitos, são, no fundo, argumenta o pesquisador, fechamentos, consensos arbitrariamente estabelecidos “cujas associações em qualquer momento são relativamente, e cada vez mais, determinadas” (APPIAH, 1996a, p. 77). Isto é, tais emblemas de cor são históricos, pois identificam ao longo do tempo — na medida em que não se pode mobilizar sempre os mesmos rótulos através de diferentes textos e contextos — aqueles que são inscritos por meio dos predicados negativos ou inversamente positivados que a raça oferece. Mas delimitá-los ao longo do tempo não significa — e este nos parece ser um dos cerne do argumento — problematizar a ordem / a sintaxe / o procedimento de representação que garante, desculpem-me a repetição, o contínuo e implícito deslizamento de raça como produtora de significado, ou, para nos atermos às preocupações dessa pesquisa, de identidades e pertencimento.

“Em particular, os rótulos podem operar para moldar o que quero chamar de “identificação”: o processo pelo qual um indivíduo intencionalmente molda seus projetos — incluindo seus planos para sua própria vida e sua concepção do bem — por referência aos rótulos disponíveis, disponíveis identidades” (APPIAH, 1996a, p. 78; tradução minha). Posta, deste modo, como um instrumento simbólico que torna o mundo inteligível e/ou como um regime de representação, raça, nos termos que o autor a mobiliza, produz um *dever-ser*, um processo de identificação que é normativo, quando não constrangedor. Tudo acontece, segundo o filósofo, como se estivéssemos performando um papel, uma personagem, inscrita em um roteiro sem muito espaço para improvisação, e, quando essa acontece, deve ser desempenhada dentro dos parâmetros estabelecidos. Isto é, “esperamos que as pessoas de uma determinada raça se comportem de determinada maneira não simplesmente porque estão em conformidade com o roteiro para essa identidade, desempenhando esse papel, mas porque têm certas propriedades antecedentes que são consequências do rótulo que se aplica a eles de maneira adequada” (APPIAH, 1996a, p. 79; tradução minha). Em outras palavras, as identificações normativas erigidas sobre clivagens socialmente relevantes (APPIAH, 1992b), tais como gênero, sexualidade, religião, classe e raça são aspectos decisivos, incontornáveis, na constituição de “nosso” *self*.

Apoiado em uma concepção/crítica de identidade racial, que se define muito mais pelo procedimento/prática de representação nela inscrita?, do que por qualquer vínculo supostamente natural, conduziria Appiah a estabelecer uma relação tensa com o

multiculturalismo que institucionalizava-se em meados dos anos 1990 nos Estados Unidos. Pois se os vínculos de pertencimento, de solidariedade ética e moral, são, justamente, os efeitos desses rótulos, que embora mudem ao longo do tempo, assentam-se nos mesmos procedimentos de representação, não haveria, a rigor, diferenças significativas entre as chamadas identidades étnicas e as raciais<sup>553</sup>. A constituição das identidades étnicas mobilizadas nas sociedades contemporâneas, marcadamente a norte-americana, argumenta, antecede as distinções culturais que elas alegam sustentar. Isto é, a identidade étnica vem primeiro e a distinção cultural é criada para sustentá-la: relação “identidade” (representação/discurso) - “cultura” (costumes/práticas) - concepção de cultura de Appiah

Fato é, como importantes antropólogos já salientaram (Barth, 2011 [1969]; AGIER, 2001; ORTNER, 2006), a constituição de um grupo étnico (etnicidade) é o resultado da agência intencional, embora não menos contextualizada, sob determinado sinais oriundos de um texto cultural escolhidos como diacríticos a fim de marcar diferença em relação a outros grupos, muitas vezes pertencentes a esse mesmo texto cultural. No entanto, o filósofo, está chamando a atenção para o, aparentemente, novo fenômeno, de que “as distintas culturas comuns de identidades étnicas [...] são importantes não apenas por causa de seus conteúdos, mas também como marcadores dessas identidades. Nos Estados Unidos, não apenas as fronteiras étnicas, mas também raciais são marcadas culturalmente” (APPIAH, 1996a, p. 89), ou, em outras palavras, a fronteira entre grupos étnicos e raciais é borrada. A relação entre os, a princípio, diferentes tipos de relação de pertencimento racial e étnico não mais é diferenciada: nem no modo como se constituem, quanto menos no seu tipo de agência e prática. O modo como esses grupos são *(auto)representados* converge para o mesmo modelos de identidade e pertencimento normativo, roteirizado a ponto de orientar de modo significativo os planos de vida (as “nossas” *escolhas* ao longo do tempo) e as “nossas” ideias em torno do *bom viver* e da *boa vida*<sup>554</sup>. Ante essa crítica das identidades étnicas e raciais, Appiah afirmaria:

Precisamos, em suma, deixar claro que a relação entre identidades e a vida moral são complexas. Na tradição liberal, *à qual aderi*, vemos a moralidade pública envolvendo cada um de nós como indivíduos com nossas “identidades” individuais: e temos uma noção, que vem (como Charles Taylor corretamente argumentou) da ética da autenticidade, que, em igualdade de circunstâncias, as pessoas têm o direito de serem reconhecidas publicamente como o que realmente são. É porque alguém já é autenticamente judeu ou gay que negamos a ela algo ao exigir que ele esconda esse fato, que “passe”, como dizemos, por algo que ele não é. Charles

---

<sup>553</sup> APPIAH, 1996a, p. 83.

<sup>554</sup> Nota sobre o texto do APPIAH da identidade étnica como recurso político

Taylor sugeriu que chamemos as questões políticas levantadas por esse fato de política do reconhecimento: uma política que nos pede para reconhecer social e politicamente as identidades autênticas dos outros. (APPIAH, 1996a, p. 92; tradução minha)

Tal trecho nos parece essencial, pois, ao mesmo tempo em que enuncia, textualmente, a sua posição signatária à doutrina liberal, Appiah também estabelece, o que parece ser um contrassenso, uma oposição ao multiculturalismo, também liberal, de Charles Taylor<sup>555</sup>. Argumenta o filósofo que o problema da formulação reside em uma das ideias mais caras às investigações promovidas pela cosmologia ocidental moderna acerca das origens do *self*, a *autenticidade*, que, por sua vez, está recorrentemente associada a outro fundamental conceito, a *individualidade*. Supõe-se que existam duas dimensões constituintes da identidade individual, a primeira é aquela que compreende os “tipos sociais” (APPIAH, 1992b), as identidades coletivas, tais como raça, gênero, classe, sexualidade e religião. A segunda é a dimensão pessoal, lugar onde outras também importantes características sociais e morais tomam lugar: inteligência, charme, sagacidade etc. A distinção entre ambas é mais sociológica do que lógica; a questão, no entanto, é a *autenticidade* que faz a sutura entre essas duas dimensões, isto é, é ela que garante um senso de indivíduo integral.

Contudo, afirma o autor, há um problema, causador de profundas distorções, incontornável à formulação desse senso de *self* necessário à luta por reconhecimento do marco liberal (Charles Taylor). Ao falarmos de autenticidade, mesmo a dimensão supostamente individual é, hoje, atravessada por uma dimensão coletiva. No Estados Unidos, por exemplo, os negros querem ser reconhecidos como afro-americanos. Mas se o grupo étnico-racial (nos termos acima delimitados) quer, exige, ser reconhecido como afro-americano, esse precisa/deve ser reconhecido em relação à “cultura branca” (APPIAH, 1996a, p. 94). É aqui que, para o estudioso, reside a ironia da autenticidade elaborada por Taylor e, portanto, para a sua teoria do reconhecimento. E, descontruindo (no sentido metodológico) a noção de autenticidade, que apesar dos seus esforços tornou-se a concepção hegemônica durante a breve história do multiculturalismo no mundo ocidental (GILROY, 2004; KYMLICKA, 2007; COSTA, 2015), o filósofo sugere que é necessário reconhecer que a *individualidade*, isso que leva o nome de autêntico no mundo contemporâneo, é constituída dialógica e socialmente (coletivamente). –aqui eu tenho outra linha de intensidade.

As “nossas” relações com outras pessoas importantes a “nós”, como as instituições e as culturas presentes na sociedade, são, portanto, relevantes ao senso de autenticidade, mas,

---

<sup>555</sup> Com referência especificamente ao texto *Multiculturalism and the politics of recognition* (1992), de Charles Taylor.



mais do que isso, as constituições desse mesmo senso de autenticidade, já que atravessado pela dimensão das identidades coletivas, não escapa aos seus problemas anteriormente delimitados. Não haveria diferença, ao menos do ponto de vista analítico, entre essência racial/étnica/cultural e autenticidade. Essa é uma afirmação muito ampla; não se pode afirmar com segurança que todas as identidades que reivindicam reconhecimento no coro multicultural liberal são essencialistas e monológicas<sup>556</sup>. “Mas me parece que uma base razoável para suspeitar de grande parte da conversa multicultural contemporânea é que as concepções de identidade coletiva que eles pressupõem são de fato notavelmente pouco sutis em sua compreensão dos processos pelos quais as identidades, tanto individuais quanto coletivas, se desenvolvem” (APPIAH, 1996a, p. 96). Em outras palavras, é preciso que se tenha cautela ao mobilizar a teoria do reconhecimento a partir do marco liberal, do contrário estaríamos investindo em multiculturalismo individualista e “autenticista”. No pior dos casos, apenas uma repetição com revisão de não tão novas políticas raciais.

Não por acaso, Appiah viria a publicar *Against National Culture (Contra a cultura nacional)* (1996b) e *Cosmopolitan Patriots (Patriotas Cosmopolitas)* (1997h), ambos textos que levam adiante a crítica que tomou contornos particulares quando perspectivada sob o contexto norte-americano, mas que está em íntimo diálogo com as formulações produzidas acerca da política cultural do outro lado do Atlântico. No fundo, esses dois textos são tentativas de responder, enfim, a questão: como, então, há de assentar-se a vida em meio às incontornáveis diferenças do mundo contemporâneo, que não sobre as precárias bases oferecidas pela estética política racial?

Um dos aspectos centrais para a delimitação de, ao menos, alguns dos requisitos necessários a essa tarefa é a problematização, a *(dissemina)Nação* do Estado, inclusive o liberal, como dispositivo racial, produtor e sustentador de narrativas (comunidades imaginadas) culturais homogêneas, do lado de cá do Atlântico, e das chamadas cosmologias unanimistas do lado de lá (APPIAH, 1996b). Posicionar-se, com efeito, contra a cultura nacional supostamente comum é, para o autor, mobilizar-se contra os procedimentos de representação que, ao funcionarem a partir do tropo da raça, dão acesso e, na maioria das vezes, exigem a adesão a identidade étnicas, culturais, “tribais”, continentais e, como não poderia deixar de ser, nacionais fechadas e roteirizadas. Num plano mais pessoal (aqui o ponto de condescendência com a doutrina liberal torna-se saliente), tal oposição favoreceria a *escolha* de “nossos” planos de vida.

---

<sup>556</sup> APPIAH, 1996a, p. 96.

Num plano mais amplo, por assim dizer, trabalhar em favor da (dissemi)Nação é pôr-se a trabalhar para requalificar o *cânone* do marco liberal, em especial os seus pressupostos éticos e morais, os quais sempre funcionaram a partir da ficção de um sujeito universal e nacional (quase sempre homem, branco e heterossexual), sem, no entanto, descartá-lo<sup>557</sup>. De acordo com Appiah, e esta afirmação vai ocupar uma parte significativa das suas produções ao longo da primeira década do século XXI, os cidadãos não precisam estar centrados em uma cultura comum, mas “comprometidos com instituições comuns, com as condições necessárias para uma vida comum. Para viver juntos em uma nação, o que é necessário é que todos nós compartilhemos o compromisso com a organização do Estado — as instituições que fornecem a ordem abrangente de nossa vida comum” (APPIAH, 1996b, p. 24; tradução minha).

Se em muito das produções intelectuais e das tradições de pensamento que nós investigamos — inclusive, no caso, as de Henry Louis Gate Jr., companheiro discente durante todo o período que Appiah permaneceu no AAAS e no DRI (com quem, nos parece lícito dizer, compartilha afinidades eletivas) — a ferramenta para o empreendimento dessa disseminação do sujeito e a identidade foi a *différance*, a opção pela *dispersão*, pela *diferença*, pela *desconstrução* de aspectos significativos do cânone da estética-política moderna. Em meio às formulações de Appiah, encontra no *cosmopolitismo* o princípio político-filosófico e o recurso teórico-metodológico para a elaboração de outros tipos de solidariedades políticas, princípios éticos, condutas morais e institucionalidade, que não as resignadas aos comprometimentos raciais e nacionais. Inspirado pela carta que seu pai (Joe Appiah) deixou para ele e suas irmãs no seu leito de morte, anunciando-os como *cidadãos do mundo*, Appiah declara-se então um *cosmopolita* (1997h, 2008).

Entendido menos com uma resposta e mais como um desafio, as ideias cosmopolitas têm uma longa história no interior da tradição ocidental e uma ainda mais intensa, porém não menos problemática, inscrição no interior do humanismo. A ideia de cosmopolitismo, antes de defini-la, é o resultado de um mundo onde cada vez mais e incessantemente nos avizinhamos de outros profundamente diferentes de “nós mesmos”. Absolutamente, não estava no horizonte da imaginação dos Cínicos que viveram nas pólis gregas, no século IV a. C., cidades, como as contemporâneas, com dez milhões de habitantes, ou Nações como centenas de milhões de cidadãos. Mas as suas ideias acerca do “cidadão do cosmo” (cosmopolita) e a rejeição daí oriunda da visão tradicional de que toda pessoa, à época, civilizada, pertencia a uma comunidade entre comunidades (APPIAH, 2008, p. 11), essa

---

<sup>557</sup> APPIAH, 1996b, p. 24.

opção pelo *desenraizamento*, seja a um território, a um grupo (étnico, racial, cultural, sexual ou religioso), a nações, todo esse conjunto de clivagens que atribuem parâmetros para as “nossas escolhas”, que determinam nossas solidariedades e conformam “nosso” *self*, são dispersadas pela proposição cosmopolita.

Entrelaçadas, as duas seguintes qualificariam o cosmopolitismo. Uma é a ideia de obrigações e deveres para os com os Outros que se põem para além de vínculos, laços, de amizade, gênero, ou mesmo laços mais formais, como, por exemplo, de uma cidadania compartilhada<sup>558</sup>. A segunda característica concerne a uma posição, a uma apreciação outra em relação à proliferação de diferentes possibilidades de “ser humano”. Enquanto o humanismo prezou pela homogeneidade global, a proposição cosmopolita deseja e encara “o valor não da vida humana, mas das vidas humanas em particular, o que significa interessarmo-nos pelas práticas e crenças que lhes dão significado. As pessoas são diferentes, e os cosmopolitas têm noção disso, e há muito a aprender com as nossas diferenças” (APPIAH, 2008, p. 13). É por essas razões que o filósofo definir-se-ia, aparentemente a contrassenso, como um *rooted cosmopolitan* (cosmopolita enraizado) ou “se você preferir, um patriotismo cosmopolita (*cosmopolitan patriotism*)” (APPIAH, 1997h, p. 618).

o patriota cosmopolita pode cogitar a possibilidade de um mundo no qual todos são cosmopolitas enraizados, apegados a uma casa própria, com suas particularidades culturais, mas tendo prazer na presença de outros lugares diferentes, que abrigam outros, pessoas diferentes. O cosmopolita também imagina que em tal mundo nem todos acharão melhor ficar em sua pátria natal, de modo que a circulação das pessoas entre as diferentes localidades envolverá não apenas o turismo cultural (que o cosmopolita admite desfrutar), mas a migração, o nomadismo, *diáspora*. (APPIAH, 1997h, p. 618; tradução minha; grifo nosso)

Supomos que, embora esse não seja o conceito central mobilizado pelo pesquisador para cumprir com o seu propósito político-teórico, a presença da categoria *diáspora* para qualificar a natureza do senso de pertencimento que reside sob o conceito (a locução) *patriota cosmopolita* não é sem relação com a proposta que o modelo *descentrado de diáspora* também empreendia nesse mesmo contexto. Se, no passado, continua ele, esses processos de dispersão foram o resultado de forças que devemos execrar (os antigos migrantes eram refugiados e as diásporas começaram, quase sempre, em razão de um exílio involuntário), atualmente eles podem ser percebidos também como resultado de escolhas e decisões dos indivíduos<sup>559</sup>.

---

<sup>558</sup> APPIAH, 2008, p. 12.

<sup>559</sup> APPIAH, 1997h, p. 618.

E é justamente, aqui, isto é, em meio às suas especulações acerca da viabilidade de construir outras possibilidades de pertencimento e solidariedade política, que Appiah retomaria, dessa vez, numa controvérsia consigo mesmo, novamente, Du Bois. Porém, agora, num sentido significativamente diferente das suas iniciais críticas, como um estudioso que não abdicou da sua identidade (individual) e da concepção que fazia desse conceito (identidade coletiva) às bases precárias e constrangedoras da raça. Ainda na introdução de *Lines of descent: W. E. B. Du Bois and the emergence of identity*, o filósofo reconhece, num misto de admiração e deferência, “as permanentes e urgentes preocupações de Du Bois, o desafio que ele se propôs — de enfrentar a realidade social da raça de uma forma que resistisse ao racismo científico e respondesse às *reivindicações do cosmopolitismo*” (APPIAH, 2014, p. 9; tradução minha; grifo nosso). Essa absoluta mudança da avaliação da carreira teórico-biográfica de Du Bois por Appiah é, antes, entretanto, o resultado de um processo que preza pela inscrição do estudioso no cânone sociológico. Esse processo que se estabeleceu a partir dos anos 1990, cujo texto crítico rigoroso é publicado em 1985 e, posteriormente, reeditado em 1992, pelo próprio Appiah, nos parece lícito dizer, foi um importante estopim que exigiu um renovado e sistemático conjunto de estudos sobre a obra de Du Bois. Dentre as intensas investigações que emergiram nesse contexto, a análise e as apropriações — retomando uma nota redigida no início desta seção — do conceito de *dupla-consciência*, apresentando no texto de 1903, quero argumentar, foram as grandes responsáveis por reposicionar e requalificar as formulações de Du Bois para o autor.

Em meio aos trabalhos que abordaram o conceito de dupla-consciência, destacar-se-ia o texto do filósofo-político Robert Gooding-Williams, publicado em 2009 e intitulado *In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America* (*Na sombra de Du Bois: pensamento político afro-moderno na América*). No escrutínio que realiza do conceito de dupla-consciência, Williams salienta que o conceito cumpre três importantes tarefas e funciona como uma categoria central no conjunto das suas formulações. A primeira é a de descrever a alma (a subjetividade) cindida da gente negra em meio ao Estado de exceção de Jim Crow e sob a linha de cor (*color line*). A segunda tarefa é, nesse mesmo contexto, empreender uma crítica a determinadas formas de liderança política negra (aqui destaca-se especialmente as suas querelas com Booker T. Washington). Por fim, e talvez a mais significativa para o nosso argumento, é o papel que a superação da dupla-consciência desempenha na proposta político-filosófica de Du Bois (WILLIAMS, 2009).

Com especial atenção à primeira e à terceira características, Williams (2009, p. 79) sustenta que a dupla-consciência, em Du Bois, é a forma de falsa autoconsciência (*false self-*

*consciousness*). Um tipo de subjetividade alienada que é marcada, a um só tempo, tanto por uma sensação/sentimento de duplicidade (duas almas no mesmo corpo) quanto por uma “segunda visão” (*second sight*). Tal “segunda visão” comporta-se com mais um adereço a essa condição alienante, pois ela não oferece uma verdadeira consciência de si (aqui elucidando um diálogo com Hegel), mas permite apenas ver a si mesmo por meio da revelação de outro mundo, o branco<sup>560</sup>.

A dupla-consciência como, portanto, uma forma de falsa autoconsciência, é uma descrição, digamos, fenomenológica do que é a *condição de ser negro* em sociedades racialmente estruturadas em dominância. Sob essa condição de negação, o negro era visto e via a si mesmo como inferior, desprezível, excluído da sociedade e, sobretudo, fora do mundo cultural<sup>561</sup>. Mas essa condição pode e deve ser superada. Essa subjetividade cindida, essa falsa autoconsciência pode dar lugar a uma “verdadeira autoconsciência” (*true self-consciousness*). 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, 1999 [1903], p. 54; grifos nossos). Posto ante estas lutas espirituais, vale novamente repetir, Du Bois reiteradamente viria a dizer que o problema do século XX seria o problema da linha de cor. Aparentemente, a proposição continua sendo verdadeira também no século XXI.

Alega Appiah (2014) que tal projeto político-filosófico de Du Bois (aqui, evidentemente, delimitado de forma precária e insatisfatória) haveria ganhado os seus *inputs* durante o período em que o sociólogo se liberou na Alemanha. No capítulo inicial, intitulado *The Awakening (O despertar)* Appiah chama a atenção para um dentre vários trechos que Du Bois afirma com referência à experiência na Friedrich-Wilhelms-Universität: “Tornei-me mais humano; aprendi o lugar na vida de ‘Vinho, Mulheres e Música’; eu parei de odiar ou suspeitar das pessoas simplesmente porque elas pertenciam a uma raça ou cor” (DU BOIS *apud* APPIAH, 2014, p. 28). Mas tal relato da liberação do estudioso não encontra par em *Culture and Cosmopolitanism (Cultura e cosmopolitismo)*, momento em que, ao atravessar o percurso das influências e experiências de Du Bois com o pensamento germânico, com

---

<sup>560</sup> WILLIAMS, 2009, p. 78.

<sup>561</sup> WILLIAMS, 2009, p. 85.

notória atenção para a sua relação com a individualidade romântica e a vida espiritual das nações de Johann Gottfried Herder<sup>562</sup>, tal nova e/ou restabelecida condição do Homem ganha forma e predicados. Appiah (2014, p. 47) destacaria ainda um emblemático trecho de *Almas da gente negra* em que Du Bois, expressando o espectro da sua experiência em Berlim, afirma sua humanidade sem interdição, reserva ou parcialidade: “sinto-me como Shakespeare e ele não se sobressalta. Através do véu eu caminho, braços dados, com Balzac e Dumas, onde homens gentis e mulheres receptivas deslizam em ricos ambientes. [...] Assim casado com a verdade, eu habito por sobre o véu” (DU BOIS, 1999 [1903], p. 162).

Pôr-se ao lado desses intelectuais e viver acima do véu não significa, portanto, negar o seu vínculo de pertencimento junto ao povo negro e à América, nem menos foi uma tarefa fácil. Ao fim, o que importa, fundamentalmente, a Appiah é o esforço de Du Bois em assegurar a sua humanidade autoconsciente (*true self-consciousness*), ao mesmo tempo em que sustenta sentidos de pertencimento que se estendem através e para além de sua comunidade, ao passo que o filósofo, enfim, diz: “*Du Bois é um cosmopolita por completo*” (APPIAH, 2014, p. 61; tradução minha; grifo nosso). Acrescentaria, dada a relação entre cosmopolitismo e desterritorialização, também um diaspórico. Nesse sentido, sob a sua visão, ambos compartilham um projeto em comum e prezam por formular um modelo de identidade eminentemente política, que não se definiria por um procedimento ou elemento que a enclausure (o pertencimento dogmático), quanto menos como o resultado de uma reação ou resistência à opressão. Mas, se nem oposicional nem reativa onde estão, ou, por quê, como falar de identidade negra ou africana? A resposta, argumenta Appiah, apoiado em uma das mais eloquentes obras de Du Bois, publicada em 1935, *The Black Reconstruction in America, 1860-1880* [A Reconstrução Negra na América, 1860 -1880] está na agência que os afro-americanos desempenharam/performaram na constituição da sua liberdade. É sob esse fundamento da agência do/na históri(a)co que Du Bois enseja, segundo Appiah (2014, p. 125; tradução minha), “[...] seu segundo fronte na sua luta para definir o Negro”, a África, mais precisamente a História da África<sup>563</sup>.

---

<sup>562</sup> APPIAH, 2014, p. 45.

<sup>563</sup> Tal projeto, *The Encyclopedia of Negro/African*, foi, no entanto, como vimos, interditado pelo racismo institucional que atravessou toda carreira-biografia de Du Bois. Ver o tópico: African and Africa-American Studies Department, W. E. B. Du Bois Research Institute e a Harvard University



## Notas Finais - Entre e através de linhas de intensidade: o conceito de diáspora africana e o debate sobre a presença negra/africana no Brasil contemporâneo

Para usar uma poderosa imagem muito explorada entre as formulações às quais recorremos ao longo de nossas investigações, mais que o ponto de chegada, é a jornada, o trânsito e as rotas, aquilo que, suponho, mais caracteriza essa tese. Isso, no entanto, não significa dizer que singularizações, mesmo que provisórias e momentâneas, não sejam necessárias. Exigência nos conduz ao preliminar, inicial, objetivo desse trabalho: investigar os impactos dos potenciais deslocamentos teóricos, epistemológicos e discursivos que o conceito de “diáspora africana” produz no debate sobre a presença dos povos de origem africana no Brasil contemporâneo.

O primeiro passo em direção a esse objetivo foi a elaboração de uma história do conceito de “diáspora africana”. Essa cartografia do conceito de “diáspora” comportou-se como uma sistematização possível e, apesar das suas deficiências, nos possibilitou mapear os seus diferentes modelos, delimitando as circunstâncias em meio às quais ganharam forma. A um só tempo, tal movimento nos proporcionou descrever as fronteiras entre as perspectivas teórico-metodológicas que distinguem cada uma das concepções de “diáspora africana” e analisar o modo como os deslocamentos históricos e paradigmáticos na teoria social (especialmente aqueles preocupados em pensar as diferenças humanas — “raça” e cultura) influenciaram as suas conformações.

Mas isso não é tudo; como diriam Deleuze e Guattari (2014, p. 30; grifos nossos), “mapa não é decalque [...]. O mapa [...] contribui para a *conexão de campos*, para o desbloqueio dos *corpos sem órgãos*, para a abertura máxima sobre um plano de consciência”. Mapeados, tais distintos modelos, embora não sejam redutíveis uns aos outros — as fronteiras teórico-metodológicas que os distinguem estão dispostas ao longo de diferenças significativas acerca da concepção e da natureza da *identidade cultural negra* —, ainda assim são marcados mais por *relações de deslocamento e continuidade* do que pela categorização hermética que exibimos. A implicação fundamental dessa diferença (de concepção da identidade cultural) para a nossa pesquisa foi nos oferecer um quadro não só dos usos e/ou das evocações do conceito de “diáspora africana”, pois, também, nos permitiu uma compreensão mais ampla do modo pelo qual cada perspectiva trabalha com o conceito. Essa compreensão nos parece ser um dos mais importantes resultados da primeira etapa de nossas investigações, pois tornou inteligível e acentuou, a cada passo, texto e contexto, a necessária correlação entre a



identidade cultural negra, as projeções teóricas, a agenda política e os discursos associados a cada modelo de diáspora africana. Ou, em outras palavras, constituímos uma não menos inadequada e insatisfatória crítica (análise) da política cultural negra transnacional. Assim, recuperar os diferentes momentos do conceito de diáspora africana, até a sua constituição como categoria analítica, nos permite uma nova leitura da *agência* negro/africana na chave dos próprios negros/africano

Sustentado sobre tais genealogias e atribuindo uma especial atenção às relações, às continuidades e deslocamentos entre os diferentes modelos de diáspora africana e às projeções da política cultural negra a eles associadas, avançamos com o fim de perseguir nosso objetivo. A partir de uma perspectiva construtivista, nos propomos observar a forma pela qual o *Department of African and African American Studies*, da *Harvard University*, notadamente o *W.E.B. Du Bois Research Institute*, e o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos, com especial atenção para a produção de seus coordenadores, conceberam a África e sua influência nas respectivas sociedades nacionais. Almejei, desse modo, compreender de que forma emergiu e se articula teórica e discursivamente a noção de “diáspora africana” nas formulações desses departamentos e núcleos.

O trânsito por diferentes instituições (UNESP, UFSCar, Brown University, Harvard University); campos disciplinares (educação, sociologia, antropologia, teoria literária afro-americana); tradições de pensamento (a perspectiva pós-colonial, pós-estruturalismo, a perspectiva afrocêntrica, o pensamento político afro-americano, o existencialismo negro); e a produção de intelectuais específicos (Prof. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Valter Roberto Silvério, Henry Louis Gates Jr. e Kwame Anthony Appiah), o múltiplo exigiu que eu o tomasse em consideração no fazer dessa pesquisa. Toda essa multiplicidade, quase sempre dissonante entre si, constituiu-se em torno de problemáticas que são *coextensivas umas às outras*. E são, justamente, esses *problemas em comum*, e menos o consenso analítico, que possibilitaram-me compreendê-la não só como um corpo sem órgãos (não supondo necessariamente uma lógica interna), como também agenciar uma unidade de multiplicidades.

Muito dessa percepção acerca do múltiplo e da sua importância só foi, entretanto, possível dado ao nosso deslocamento da comparação para a *construção* (a *perspectiva construtivista*). A comparação implica trabalhar no mesmo campo sensorial da leitura colonizadora da experiência fornecida hegemonicamente pelo mundo acadêmico ocidental, sem, necessariamente, criticá-la. Historicamente a presença africana no Brasil sempre foi objeto de conhecimento externo, nunca foi convidada a trabalhar horizontalmente na produção do conhecimento, nem sobre negro, nem sobre a história das ciências humanas e

sociais. Suponho que a proposta construtiva permitiu-me deslocar, justamente, tal relação colonial histórica

Adjetivadas como *linhas de intensidade* ao longo de nossa investigação, tais coextensivas problemáticas transitaram, de forma sintética, em torno da (em suas diferentes concepções) *identidade cultural negra, da representação, do sujeito negro* e do *cânone*. Mas, se a minha agência dessa unidade de multiplicidade estava, num primeiro momento, interessada em não privilegiar um idioma ou uma linguagem pertinente ao fazer da política cultural negra em detrimento de outra, a fim tornar esses distintos horizontes o mais inteligíveis quanto possível (*novas etnicidades, africanidades, o significante(ando) macaco e o cosmopolitismo*). Agora, no entanto, quero posicionar (e com isso também me posicionar e delimitar o lugar de onde falo) essa mesma agência da unidade da multiplicidade ao lidar com o objetivo dessa pesquisa, isto é, qual o impacto do conceito de “diáspora africana” no contexto nacional? Para tanto, começarei com aquela de linha de intensidade que, suponho, está entre, e através de, todas as outras: *o sujeito negro*.

A essa altura, deve ser retórico dizer: o Negro surge não na África, mas na relação colonial entre os povos, tradições e culturas e a Europa. É o colonialismo que cria, *inventa* o Homem Negro/o Outro no exato momento em que nega a sua humanidade, extraindo-lhe a possibilidade de se reconhecer simplesmente como Homem (FANON, 2008). Associada a essa negação ontológica, a invenção do Negro prosseguiu segundo a sua acomodação e inscrição no interior dos paradigmas epistemológicos e dos discursos teóricos da modernidade/colonialidade (FANON, 1964 [1980]). Essa hierárquica estrutura de poder e conhecimento foi eficaz para não só posicionar as categorias de análise da teoria social contíguas aos horizontes semânticos oriundos das tradições gregas e romanas (europeias), como foi ainda mais exímia em estabelecer a experiência e a subjetividade dos modelos europeus de “ser” e “estar” no mundo. Assim, não diferente de outros países pós-coloniais, também no Brasil o Negro, ou, melhor dizendo, o sujeito negro, emerge como uma *invenção* moderna/colonial.

Como uma *invenção normativa*, não por unanimismo ou pela pretensão de etnofilósofos (MUDIMBE, 1988; APPIAH, 1996a; 1997d), mas por, também, um certo tipo de africanismo, um “*negrismo*” *disciplinar*, o Negro emerge na teoria social brasileira dentro de uma ordem do conhecimento (gnosis), de uma gramática, que o centra e, portanto, o fixa, seja na tradição antropológica, que resignava-se de pensar categorias identitárias em favor de privilegiar, na argumentação, a ideia de um etos nacional harmônico e uma estrutura simbólica conciliadora, seja na tradição sociológica, em que brancos e negros entram

previamente/substantivamente dados a uma relação binária na qual classe e “raça como construção social” funcionam (em que pesem as suas pretensões emancipatórias e democráticas) como exímios “inscritores”. Isto é, hábeis em posicionar (fixar) a experiência vivida dos povos, das culturas e das tradições de origem africana no interior dos modelos explicativos ligados às teorias do Estado-nação, da modernização, a conceitos enraizados e organizados segundo as mitologias teleológicas da modernidade. De um lado a outro, entre as duas tradições de pensamento, que encontram no sujeito centrado seu fundamento em comum (a marca de como a *racialização* tem, exitosamente, funcionado no plano epistemológico), aqueles sublinhados pela categoria “Negro”, enclausurados, são outorgados a movimentar-se segundo um historicismo ontológico, cujo ponto de chegada é a Nação. O Negro é, de acordo com essas condições, uma categoria não mais que nacional.

Postos esses termos, o impacto do conceito de “diáspora africana” no contexto brasileiro faz cumprir o seguinte ponto comum a ambas as concepções que formulamos: ao tomarem como ponto de partida da análise a dispersão (voluntária e involuntária) dos povos, das culturas e das tradições de origem africana através do Atlântico, tanto o *primeiro modelo* quanto o *modelo descentrado* produzem um corte nessa temporalidade homogeneizante da Nação e da Modernidade. Ante a temporalidade presentificada — que ao mesmo tempo escreve e narra a modernidade da nação como o evento e cotidiano e o advento do memorável, responsável por apagar qualquer tipo de origem —, ambos os modelos de diáspora africana demandam que o senso de pertencimento daqueles, sublinhados pela categoria “Negro”, deveria ser disposto para “além” (seja por raízes ou rotas) das fronteiras das Nações nas quais esses sujeitos estão inscritos. Este “além” não se resume a qualquer travessia objetiva, nem a um abandono do passado vivido, experienciado e imbuído de sentido nessas localidades, mas em tornar inteligível, por um lado, os limites epistemológicos de ideias etnocêntricas acerca do seu lugar em meio a isto tudo e, de outro, em produzir figuras de identidade não mais identificáveis como objetos entre outros objetos. Portanto, ambos os modelos/conceitos de “diáspora africana” denunciam as nuances do Negro como invenção e ausência, condição de objeto de conhecimento e artefato cultural, fruto de uma estrutura epistemológica transnacional.

Ao disseminar a temporalidade homogênea da nação, o conceito de “diáspora africana” contribui para, nesse sentido, recompor os vínculos transnacionais que foram fundamentais para a constituição do negro como um objeto de conhecimento e, ao mesmo tempo, torna mais claros os limites, isto é, as fronteiras analíticas sustentadas por um nacionalismo metodológico que foi essencial para a constituição do cânone das ciências

sociais brasileiras. Essa, portanto, dispersão do Negro como objeto de conhecimento exige que levemos a reflexão em torno do *historicismo ontológico* mais adiante. Seja pela necessária resolução do suposto “problema negro” via integração e direitos, ou via constituição de uma alteridade comprometida com o projeto de *nation-building* (construção da nação), as ciências sociais brasileiras têm sido eficientes em, a despeito de suas intenções emancipatórias, sugerirem um *dever-ser* para o Negro. Dentre outras palavras, os dois modelos de diáspora africana nos conduzem para uma rediscussão do estatuto científico do estudo sobre o Negro (a Invenção do Negro no Brasil). O retorno ao *alto cânone* (nossa segunda linha de intensidade), ao momento da constituição e, sobretudo, da *institucionalização* das ciências sociais brasileiras, em especial a sociologia e a antropologia, nos anos 1960 e 1970, representa um passo, um movimento crítico significativo que o conceito de “diáspora” nos proporciona galgar.

A exemplo dessa tarefa, nos parece essencial aprofundar — a fim de recompor tais vínculos transnacionais — as investigações empreendidas no esforço de negar a negação de W. E. B. Du Bois e de inscrevê-lo no cânone sociológico e suas, aparentemente desconexas, correlações com a instituição da sociologia e da antropologia brasileira. A querela entre a *Encyclopedia of Negro/African Project*, a *Atlanta School of Sociology* e Du Bois, por um lado, e *An American Dilemma*, a Chicago School of Sociology, Gunnar Myrdal, Robert Ezra Park e Melville Herskovits (MORRIS, 2015), de outro, quero sugerir, ressoam problemas a nós, que devem ser investigados. Como bem salienta Lewis (2000), *An American Dilemma* é uma obra cujo trabalho interpretativo é primoroso e, em certo sentido, progressista, mas não socialmente desestabilizante, condescendente com a estrutura racial disposta desde a constituição dos Estados Unidos (LEWIS, 2000). A resposta de Du Bois ao “problema negro”, calcada em suas próprias formulações acerca da exploração econômica e da destituição política dos afro-americanos, era demasiado dissonante do consenso científico politicamente insustentável para a pedagógica narrativa da Nação que se aventava a maior e mais moderna democracia do Ocidente.

Se tomarmos como parâmetro esse horizonte, a presença de referências, às vezes de modo mais sistemático e em outras circunstância de maneira menos direta, ao conjunto de textos e conceitos oriundos da Escola de Chicago nas obras que requalificam o debate sobre a questão racial e a Nação no Brasil a partir de meados dos anos 1950, devem ser investigadas com uma maior suspeição. Fato é que jamais a sombra do tipo de declaração e posição racista pronunciada pelos famosos integrantes da Escola de Chicago — tais como as falas proferidas

por Herskovits<sup>564</sup> — passou pelo horizonte de Roger Bastide e Florestan Fernandes em *Branços e Negros em São Paulo* (1955 [1959]) e, posteriormente, de Florestan em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (2008 [1964]). Entretanto, a relação com essa tradição de pensamento é inegável e, como vimos, os efeitos, os problemas metodológicos dessas formulações, duradouros.

Mas há mais, e este exemplo deve ser levado um pouco mais adiante. Parece-nos importante acrescentar mais dois adereços a essa exigência do retorno crítico ao alto cânone. O primeiro adereço é sinalizado por Peirano (1999, p. 229) no momento em que, quando nos anos 1950 a sociologia, tornando-se hegemônica entre as ciências sociais, fez a antropologia integrar-se ao seu projeto dominante. Ao transferir as suas preocupações dos Tupinambá para as relações raciais, Florestan Fernandes não haveria apenas dado uma guinada em direção à Escola de Chicago. Naquele momento, isso também significou o estabelecimento da temática nacional como projeto; teoria e política passavam a compor a agenda das ciências sociais brasileiras<sup>565</sup>. O resultado, segundo avalia a pesquisadora, foi a expansão do rótulo da antropologia em duas direções. Ele serve para designar a produção etnológica clássica, mas, também, para sinalizar uma sublinhagem que passa a dialogar com o projeto de sociologia dominante. A esse segundo caso, que persiste atualmente, presta-se a fazer uma *antropologia do Brasil*<sup>566</sup>. O segundo adereço, que não parece ser uma coincidência sem propósito, é que também o campo disciplinar da Educação foi fundado sobre a diferença sublinhada pela categoria “negro”, ou, mais especificamente, sobre a criança negra. E, a despeito de termos investigado disciplinas heterogêneas, permanecemos gravitando em torno das mesmas instituições, ideias, autores e textos que, entre si, guardam semelhanças teórico-metodológicas e políticas significativas. Pois vale a pena lembrar que o *Manifesto dos Pioneiros de Educação de 1932*, a *Escola Nova*, na figura de Anísio Teixeira (aquele que a executou), estabeleceu um profícua e duradoura relação com pragmatismo de John Dewey, um dos fundadores do Departamento de Psicologia Social da Escola de Chicago, orientador de Robert Ezra Park e para quem a Educação deveria ser um processo de formação segundo o qual se estabelecem padrões de comportamento, personalidade, pensamento e cultura.

O retorno ao cânone, ao alto cânone da(o) teoria/pensamento social brasileiro, representa o investimento no deslocamento sobre aquela ordem de conhecimento e *representação* que destituiu os povos, as tradições e a cultura de origem africana de voz,

---

<sup>564</sup> Ver a introdução ao Capítulo 6 dessa tese, intitulado “W. E. B. Du Bois Research Institute: da diferença ao cânone”.

<sup>565</sup> PEIRANO, 1999, p. 229.

<sup>566</sup> PEIRANO, 1999, p. 229-230.

(in)visibilizando-os, furtando-lhes a possibilidade da autorrepresentação. E, aqui, diante dessa linha de intensidade, a *representação*, é que estendendo? a minha reflexão numa direção. Se o ponto de partida entre ambos os modelos de diáspora africana é comum e os problemas com o quais se relacionam são, grosso modo, coextensivos, os investimentos teórico-analíticos para a sua resolução são diferentes. Se, num *primeiro modelo*, contra tais representações, investir-se-ia na retomada das raízes, das origens africanas, as quais devem ser reposicionadas no centro e acima das cosmologias europeias como principal veículo de produções de conhecimento e solidariedade política entre aqueles africanos e seus descendentes dispersos pelo mundo, afirma-se uma identidade própria, de uma essência negra, um substrato ontológico comum a todos os negros, que é hábil em estabelecer uma relação percebida como relativamente linear/direta (congruente) entre espaço, grupo e cultura. A África, assim, permanece como lugar privilegiado desse senso de pertencimento.

Em meio à ampla 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, o modelo descentrado de diáspora também argumenta que as representações normativas impostas pelo Ocidente podem ser deslocadas. Por meio de uma posição desconstrutivista, que é tanto uma metodologia quanto um dos seus mais importantes e declarados projetos políticos, as soluções teóricas elaboradas no modelo descentrado já não mais se contentam com as estratégias de oposições e/ou *inversões*. Exige-se outra atitude, uma outra estética-política, isto é, a identidade cultural negra não funcionaria por meio de noções fechadas de diferença. Nesse, então, descentramento do sujeito negro essencial, a África é menos um ponto de chegada, para o qual deve-se retornar, mas significativa, deslizante, imanente às representações, interpretações, produções e reinterpretações que cada coletividade faz dela.

Dentre as problemáticas pertinentes a esse intenso debate, cujo cálculo é, por assim dizer, ao menos desagradável, o ponto que a mim é analiticamente significativo é que o sujeito Negro substantivo foi e tem sido fundamental, de um lado, para sustentar aquelas narrativas literárias de identidade cultural e de Nação tidas como homogêneas e herméticas, e, do outro, sem tal sujeito muitas daquelas canônicas e teleológicas teorias das ciências sociais que sedimentaram-se na primeira metade do século XX, responsáveis por institucionalizar as ciências sociais, não viriam a funcionar. “Onde estaríamos, conforme Bell Hooks comentou certa vez, sem um toque de essencialismo ou sem o que Gayatri Spivak chama de essencialismo estratégico, um momento necessário? A questão é se ainda estamos nesse momento, se esse constitui ainda uma base suficiente para as estratégias das novas

intervenção?” (HALL, 2003, p. 344). Em reação a essa indagação de Hall, presumo que talvez o mais importante seja equalizar a tensão entre os imperativos da agência e a necessidade do descentramento do sujeito, procedimento que exige uma concepção aberta de *diferença* (GATES, 1992).

No caso do Brasil, esse primeiro modelo de identidade (política) cultural foi e tem sido fundamental para denunciar a íntima relação entre desigualdades sociais e adscrições raciais presentes na sociedade brasileira. Segundo as suas prerrogativas, lutou-se por direitos que contribuíram para a desconstrução da suposta natureza homogênea, harmônica e não conflituosa da sociedade brasileira. Foi a representação de África a ele associado a grande responsável por deslocar as antigas, as novas e as outras relações de poder, aprofundando cada vez mais a crítica da narrativa da (comunidade imaginada) nação brasileiras e oferecendo outros caminhos para se pensar a presença da origem africana no Brasil. No entanto, se quisermos nos precaver de não mais sermos, implicitamente, convidados, tal como Caliban (HENRY, 2000), a reinscrever o Negro em estrutura ontológica (se é que devemos continuar falando de ontologia), que é binária, determinante de um dever-se, nos é exigida outra atitude. É necessário, suponho, que a crítica da representação e a genealogia da sua emergência tornem-se parte integrante da crítica cultural negra, e, se o conceito de diáspora africana é um novo horizonte analítico para se pensar a presença dos povos, das tradições e das culturas de origem africana no Brasil contemporâneo, as especulações sobre o significado da liberdade e do que é ser negro não devem ser cerceada. Uma posição dessa natureza demanda uma identidade cultural negra que é um estado de ser e um processo de tornar-se, um devir. Ao fim, espero que essa pesquisa (uma síntese provisória, uma singularidade) funcione como um *superfície*, a partir da qual essa crítica das representações e da política cultural possa ser levada mais adiante em nosso contexto.

## **BIBLIOGRAFIA e ENTREVISTAS**

Entrevista com Valter Roberto Silvério, concedida a Cauê Gomes Flor. São Carlos, 05 de Maio de 2018

Entrevista com Valter Roberto Silvério, concedida a Cauê Gomes Flor. São Carlos, 14 de Dezembro de 2019.

Entrevista com Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, concedida a Cauê Gomes Flor. São Carlos, 12 Março de 2020

ABEL, E. **Writing and Sexual Difference**. University Of Chicago Press, 1982.

ABU-LUGHOD, L. Writing against culture. In: **FOX, Richard (Org.). Recapturing anthropology: working in the present**. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991. p. 137-62.

ABRAHAM, R. D. **Deep Down in the Jungle: Black Narrative Folklore from the Streets of Philadelphia**. Aldine Transaction, 2006[1970].

\_\_\_\_\_. **Talking Black**. Newbury House Publishers, 1976.

ABRAMOWICZ, A; SILVÉRIO, V, R. (Orgs). **Afirmando diferenças: montando o quebra cabeça da diversidade na escola**. Ebook, Papirus Editora, 2005.

ACHEBE, C. **O mundo se despedaça**. Companhia das Letras, 2009[1958].

AGAMBEN, G. **O que é contemporâneo e outros ensaios**. Editora Argos, 2009.

AGUIAR, M, M. **As Organizações Negras em São Carlos: Política e Identidade Cultural**. São Carlos, Dissertação (mestrado) Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 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; In: **Interações-Cultura E Comunidade**, v. 2 n. 2, p. 91-105, 2007.

ALDRIDGE, D, P. e YOUNG, C. Historical Development and Introduction to the Academy; In: **Out of the Revolution: the Development of African Studies**. Lexington BOOKS, 2003.

ALPERS, E, A. Defining the African Diaspora; In: **Center for Comparative Social Analysis Workshop**, 2001.

ALMEIDA, E, R. O Pan-africanismo e a formação da OUA; In: **Revista geo-paisagem**, 2007.

ÁLVARES, C. Teoria pós-colonial, Uma abordagem sintética; In: **Revista de Comunicação e Linguagens – Tendências da Cultura Contemporânea**, Lisboa – Relógio de Água, 2000.

AKOMFRAH, J. **THE STUART HALL PROJECT**. London, 2013.



ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre origem e a difusão do nacionalismo**. Companhia das Letras, 2008[1983].

ANDREADE, L, F, C. **O Movimento Negro e a Cultura Política no Brasil (1978-1988): o caso de São Paulo**. São Carlos, Dissertação (mestrado) Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2015.

ANDREWS. G. O negro no Brasil e nos Estados Unidos; **In: Revista Lua Nova**, Vol. 2, n 1, Junho, 1985.

\_\_\_\_\_. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano; **In: ESTUDOS AVANÇADOS** 11 (30), 1997

APPIAH, K, A. Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race; **In: Race, Writing, and Difference**. The University of Chicago Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Alexander Crummell and the Invention of Africa; **In: The Massachusetts Review** Vol. 31, No. 3, 1990, p. 385-406.

\_\_\_\_\_. Soyinka's Myth of an African World." **In: ZIMRA, Clarisse (Ed.). Crisscrossing Boundaries in African**. Washington, DC: Three Continents Press and the African Literature Association, 1991, p. 11-24.

\_\_\_\_\_. "African Identities". **In: BOXILL, Bernard (Ed.). Constructions Identitaires: Questionnements Theoriques Et Etudes de Cas**. Universite Laval, 1992.

\_\_\_\_\_. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997[1992a].

\_\_\_\_\_. Social Forces, 'Natural' Kinds; **In: MAXTED, Julia (Ed.). Exploitation and Exclusion: Race and Class in Contemporary US Society** . Oxford: Hans Zell, 1992b, p. 1-13.

\_\_\_\_\_. Inventing an African Practice in Philosophy: Epistemological Issues; **In : Mudimbe, V.Y (Ed.). The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness**. Chicago: Chicago University Press, 1992c, p. 227-237.

\_\_\_\_\_. Beyond Race: Fallacies of Reactive Afrocentrism. **In: The Skeptic** Vol. 2. No. 4, 1993, p.104-107.

\_\_\_\_\_. Identity Against Culture: Understandings of Multiculturalism; **In: Avenali Lecture**, 1994,

\_\_\_\_\_. Loyalty to Humanity; **In: The Boston Review**, Vol. XIX No. 5, 1994b, S/P

\_\_\_\_\_. Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction; **In: TAYLOR, Charles (Ed.). Multiculturalism: Examining "The Politics of Recognition**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994c, p.149-164.

\_\_\_\_\_. Multiculturalism and Elementary Education; In: **The Challenge of Elementary Education: Shaping Common Values for Tomorrow's Pluralistic World**. New York, NY: Grace Church School, 1994d.

\_\_\_\_\_. African identities; In: NICHOLSON, L.(Ed.). **Social Postmodernism: Beyond Identity Politics** . Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections; In: **The Tanner Lectures on Human Values Vol. 17**. Salt Lake City: University of Utah Press, 1996a, p. 51-136.

\_\_\_\_\_.Against National Culture; In: GARCIA-MORENO, Laura (Ed.). **Text and Nation**. Columbia, SC: Camden House, 1996, p. 175-190.

\_\_\_\_\_. A invenção da África; In: **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997a

\_\_\_\_\_. Ilusões de raça; In: **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997b

\_\_\_\_\_. O mito de um mundo africano; In: **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997c

\_\_\_\_\_. A etnofilosofia e seus críticos; In: **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997d

\_\_\_\_\_. Identidade Africanas; In: **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997e

\_\_\_\_\_.Identity: Political not Cultural; In: FRANKLIN, Paul B (Ed.). **Field Work: Sites in Literary and Cultural Studies** Marjorie Garber. New York: Routledge, 1997f, p. 34-40.

\_\_\_\_\_.Liberalism and the Plurality of Identity; In: EKONG, D (Ed.). **Knowledge, Identity and Curriculum Transformation in Africa**. Johannesburg: Maskew Miller Longman, 1997g, p. 79-99.

\_\_\_\_\_.Cosmopolitan Patriots; In: **Critical Inquiry** 23, 1997h, p. 617-639

\_\_\_\_\_.African Identities; In: BERNARD, B. (Ed.). **Race and Racism**, New York: Oxford University Press, 2001): 371-382.

\_\_\_\_\_. **The ethics of identity**. Princeton University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **O código de honra: como ocorrem as revoluções morais**. Companhia das Letras, 2012[2010].

\_\_\_\_\_. **Cosmopolitismo: ética num mundo de estranhos**. Publicação Europa-América, 2008.

\_\_\_\_\_. **Lines of descent: W. E. B. Du Bois and the emergence of identity**. Massachusetts: Harvard University Press, 2014.

APPIAH, K, A. e GATES JR, H, L. Introduction; In: **Africana: The Encyclopedia of the African and African-American Experience**. OXFORDUNIVERSITY PRESS, 1999.

\_\_\_\_\_. Introduction; In: **Encyclopedia of Africa**. OXFORDUNIVERSITY PRESS, 2010.

APPIAH, K, A. MUDIMBE, V, Y. “The Impact of African Studies on Philosophy.” In: MUDIMBE, V, Y (Ed.). **The Impact of African Studies on the Disciplines**. Chicago: Chicago University Press, 1993a, p. 113-138.

ASANTE, M, K. **Afrocentricidade: teoria de mudança social**. Afrocentricity International, Inc. 2014 [1988].

AZEVEDO, F. **A Reconstrução Educacional no Brasil ao povo e ao governo: Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

AZEVEDO, C, M, M. **Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)**. Annablume, 2003

\_\_\_\_\_. **Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo**. Annablume, 2004.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro De-colonial; In: **Rev. Bras. Ciênc. Polít. no. 11**, 2013, p. 89 – 117.

BANTON, M. **The ideia of race**. London, Tavistock, 1977.

BASTOS, E. R. Pensamento Social na Escola Sociológica Paulista. In: **Miceli, Sergio. O que ler na ciência social brasileira**, São Paulo: Anpocs/Sumaré; Brasília: CAPES, 2002, pp. 183-230.

BAKER, L, D. Introduction; In: **From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954**. University of California Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Introduction; In: **Anthropology and The Racial Politics of Culture**. Duke University Press, 2010.

BAKER JR. H, A. Introduction; In: **Blues, Ideology, and Afro- American Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BARBOSA, M, S. O Tem e a Negritude francófona no Brasil: recepção e inovações; In **RBCS**, Vol. 28, 2013, p. 171-257.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras; In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Editora Unesp, 2015[1969].

BASTIDE, R. **As américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**; In: São Paulo, DIFEL: EDUSP, 1974.

BASTIDE, R; FERNANDES, F. O preconceito racial em São Paulo. São Paulo: Publicações do Instituto de Administração, 1951.

BENEDICT, R. **Padrões de Cultura**. Editora Vozes, 2013[1935].

BENJAMIN, R, M. The Revival of African-American Studies at Harvard; In: **The Journal of Blacks in Higher Education**, No. 9, p. 60-67, 1995.

Bell Hooks. **Feminist theory: from margin to center**. South End Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Posmodern Blackness; In: **Posmodern Culture, Vol. 1**, 1990.

\_\_\_\_\_. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. Martins Fontes, 2017[1994]

BOAS, F. **Handbook of American Indian Languages, Volume 1**

BOAS, F. **Antropologia cultural**. ZAHAR, 2015.

BORDA, E, W, B. Ecos de Fanon em Florestan Fernandes: abordagens preliminares; In: **Revista Florestan: Graduação em Ciências Sociais da UFSCar, nº 1**, p. 23 – 33, 2014.

BLYDEN, E, W. Ethiopia Stretching Out Her Hands unto God: or, Africa's Service to the World; In: **Christianity, Islam and the Negro race, Black Classic Press**, 1994[1888].

BHABHA, H. Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817; In: **Race, Writing, and Difference**. The University of Chicago Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Foreword; In: YOUNG, R, J, C. **White Mythologies: Writing History and the West**. Routledge, 2004[1990].

\_\_\_\_\_. **O local da cultura. Belo Horizonte**. Editora UFMG. 2013[1993].

\_\_\_\_\_. Day by Day... with Frantz Fanon; In: **READ, L. (Ed) The fact of Blackness: Frantz Fanon and the visual representation**, Institute of Contemporary Art, Seattle, Bay Press, 1996, p. 186 -204.

\_\_\_\_\_. O entrelugar das culturas: In: **CAUTINHO, E, F. (Ed) O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses**, Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 80 – 94.

BRAH, A. **Cartografías de la Diápora: Identidades en custión**. Traficantes de sueños. Mapas. 2006.

BROWN, S, A. and DAVIES, P. Preface; In: **The Negro Caravan**. New York: The Dryden Press, 1949.

BROTZ, H. (Ed.). **African-American Social and Political Thought: 1850-1920**. Transaction Publishers, 1991[1888].

CARBY, H. V. "On the Threshold of Woman's Era": Lynching, Empire, and Sexuality in Black Feminist Theory; In: **Race, Writing, and Difference**. The University of Chicago Press, 1986.

\_\_\_\_\_. **Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist**, Oxford University Press, 1987.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

COHEN, R. **Global diasporas: An Introduction**. UCL Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **Global diasporas: An Introduction**. 2ª Edição, Seattle: University of Washington Press, 2008

COSTA, S. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo**. 2006.

\_\_\_\_\_. Da desigualdade a diferença: direito, política e a invenção da diversidade cultural na América Latina; In: **Contemporânea: Revista da Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 145-165, 2015

COX, O, C. **Caste, class & race**. New York, Monthly Review Press, 1970.

CLIFFORD, J. Introduction: Partial Truths; In: James Clifford; George G. Marcus (Ed.). **Writing Culture: the poetics and politics of Ethnography**, University of California Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Sobre a autoridade etnográfica; In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**, Editora UFRJ, 2002[1994].

\_\_\_\_\_. Traveling cultures; In: **Routes: travel and translation in the late twentieth century**. Harvard University Press, 1997

\_\_\_\_\_. Diasporas; In: **Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century**. Massachusetts: Harvard University Press, 1997b.

CHALLENGOR, H. S. African studies at Historically Black Colleges and Universities, **African Issues**, Vol. 30, 2002, p. 24 -29.

CHEYETTE, B. Introduction: Diaspora of Mind; In: **Diaspora of mind: Jewish and post-colonial writing and nightmare of history**, Yale University Press publications, 2013.

CRUMMELL, A. **The English Language in Liberia**; New York Bunce & Co, 1861. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=emu.010000427901;view=1up;seq=5;size=125> (acesso, 20 de agosto de 2017).

\_\_\_\_\_. The race problem in America; In: BROTZ, H. (Ed.). **African-American Social and Political Thought: 1850-1920**. Transaction Publishers, 1991.

DAMACENO, J. **Os Segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)**. São Paulo. Tese (doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). 2013.

DA MATTA, R. Notas sobre o racismo à brasileira”; In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa no Estados Democráticos contemporâneos**. Brasília: Ministério da Justiça, 1996.

DAVIES, C, B. Introduction; In: **Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture**. ABC-CLIO, 2008.

DÁVILA, J. **Diploma de Brancura: Política Social e Racial No Brasil, 1917-1945**. Editora Unesp, 2006.

DECRAENE, P. **O Pan-Africanismo**. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1962.

DEGLER, C. **Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States**. University of Wisconsin Press, 1971.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Kafka: por uma literature menor**. Rio de Janeiro: IMAGO EDITORA, 1977.

\_\_\_\_\_. Introdução: Rizoma; In: **Mil Platôs, Vol. 1**. Editora 34, 2014a[1980].

\_\_\_\_\_. 28 DE NOVEMBRO DE 1947 - COMO CRIAR PARA SI UM CORPO SEM ÓRGÃOS; In: **Mil Platôs, Vol. 3**. Editora 34, 2014b[1980].

DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

\_\_\_\_\_. Racism’s Last Word; In **Race, Writing, and Difference**. The University of Chicago Press, 1986a.

\_\_\_\_\_. But, beyond... (Open Letter to Anne MacClintok and Rob Nixon); In: **Race, Writing, and Difference**. The University of Chicago Press, 1986b.

DILLARD, J, L. **Black English**. Vintage, 1977.

DIOP, C, A. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Edições Mulemba, 2014[1956].

DOUGLASS, F. **The Narrative Of The Life Of Frederick Douglass: An American Slave**. ICON CLASSICS, 2005[1845].

DUSH, J, M. Contexts; In: **Edouard Glissant**, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1995.

DU BOIS, W, E, B. The supression of the Slava Trade to the United State of America 1638-1870. In: **DU BOIS, W. E. B. 1868 – 1963 WRITINGS**. The Library of America, 1986[1896].

\_\_\_\_\_. **The conservation of race.** The Project Gutenberg EBook, New York: Holt, 2010[1897].

\_\_\_\_\_. **The Philadelphia Negro: a social study.** GATES, Jr. Henry, Louis (Ed.). OXFORDUNIVERSITY PRESS, 1899 [2007].

\_\_\_\_\_. **As almas da gente negra,** Rio de Janeiro, Lacerda 1999 [1903].

\_\_\_\_\_. **The Negro.** The Project Gutenberg EBook, New York: Holt, 2015[1915].

\_\_\_\_\_. **The Negro's Fatherland,** University of Massachusetts, 1917. <http://credo.library.umass.edu/cgi-bin/pdf.cgi?id=scua:mums312-b215-i237> (acesso, 30 de Agosto de 2017).

\_\_\_\_\_. **Black Reconstruction in America 1860-1880.** The Free Press: New York London Toronto Sydney, 1998 [1935].

\_\_\_\_\_. Race Concept; In: **Dusk of Dawn: an essay toward and autobiography of a Race Concept.** Oxford University Press 2007[1940].

\_\_\_\_\_. **The World and Africa,** Oxford University Press, 2007 [1947].

DUFOIX, S. **Diasporas.** University of California Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **The disperson: a history of the word diaspora,** Brill Liden/Edition, 2017.

DUSSEL, H. **Para uma ética da Libertação Latino-Americana.** São Paulo: Co-edição Edições Loyola/Editora UNIMEP, 1974.

DZOBO, N. K. Kand truth: Ewe and Akan conceptions. In: WIREDU, K.; KWAME, G. (ed). **Person and community: Ghanaian Philosophical Studies.** CIPSH/UNESCO THE COUNCIL FOR RESEARCH IN VALUES AND PHILOSOPHY, 2010 (1992).

EDWARDS, B. H. The uses of diaspora; In: **Social Text, Vol. 19,** 2001, p. 45 -75

\_\_\_\_\_. **The practice of diaspora: literature, translation, and rise of black internationalism,** Harvard University Press, 2003.

EICHEL et al., **The Harvard Strike.** Houghton Mifflin Company Boston, 1970.

DOMINGUES, P. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo [online], v. 12, n. 23,** 2007, p.100-122

FANON. F. **Pele negra, máscaras brancas.** EDUFBA. 2008[1952].

\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra.** Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005[1965].

\_\_\_\_\_. Racismo e Cultura; In: **Em defesa da revolução africana,** Livraria Sá da Costa Editora, 1980 [1969].

FAUSTINO, D. M. **“Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. São Carlos.** São Carlos, Tese (doutorado), Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Programa de Pós Graduação em Sociologia 2015.

FERNANDES, F. **A integração do negro da sociedade de classes – Volume 1 (O legado da raça branca.** Biblioteca Azul, 2008a.

\_\_\_\_\_. **A integração do negro da sociedade de classes – Volume 1 (O legado da raça branca.** Biblioteca Azul, 2008b

\_\_\_\_\_. *The Weight of the Past* In: FRANKLIN, J. H. **Color and Race.** Boston: Houghton Mifflin, 1968.

\_\_\_\_\_. **O significado do protesto negro.** Expressão Popular, 2017[1989].

FERREIRA, R. A institucionalização dos estudos Africanos nos Estados Unidos: advento, consolidação e transformações. **Rev. Bras. Hist. Vol.30**, 2010, p. 73-90.

FINCH III, C, S; NASCIMENTO, E, L. Abordagem afrocentrada, história e evolução; In: NASCIMENTO, E, L. (Ed) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**, Selo Negro Edições, 2009.

FOUCAULT, F. **A arqueologia do saber.** Forense Universitária, 2008[1969].

FRANK, G. Melville J. Herskovits on the African and Jewish Diasporas: Race, culture and modern anthropology; In: **Identities**, Vol. 8, 2001, p. 173 – 209.

FREDRICKSON, G, M. Ethiopia Shall Stretch Forth Her Hands: Black Christianity and the Politics of Liberation; In: **A comparative history of black ideologies in the United State and South Africa**, Oxford University Press, 1995.

FREIRE, P. **A pedagogia do oprimido.** Paz e Terra, 1974.

FRY, P. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a política racial no Brasil; In: **Revista USP**, 28, 1996.

GATES, Jr. H, L. On ‘The Blackness of Blackness’: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey; In: **Critical Inquiry**, Vol. 9, No. 4, 1983, p. 685-723.

\_\_\_\_\_. Race, Writing, and Difference; In: **Mississippi College of Law Review**, 1984a, p. 287-297.

\_\_\_\_\_. Criticism in the Jungle; In: **Black Literature and Literary Theory**, 1984b, p. 1-27.

\_\_\_\_\_. Ishmael Reed,” Afro-American Fiction Writers after 1955; In: Davis, T. (Ed): **Dictionary of Literary Biography**, Vol. 33, 1984c, pp. 219-32.

\_\_\_\_\_(Ed.). **Race, Writing, and Difference** . The University of Chicago Press, 1986a.



\_\_\_\_\_. Introduction: Writing "Race" and the Difference It Makes; In: **Race, Writing, and Difference**. The University of Chicago Press, 1986b.

\_\_\_\_\_. Talkin' That Talk,". **Critical Inquiry** ,1986c, p. 203-210.

\_\_\_\_\_. The Black Person in Art: How Should S/he be Portrayed?"; In: **Black American Literature Forum, Vol. 21**, 1987a, p. 3-24.

\_\_\_\_\_. **Figures in Black: Words, Signs, and the Racial Self**. OXFORD UNIVERSITY PRESS. 1987b.

\_\_\_\_\_. Authority, (White) Power and the (Black) Critic; It's All Greek to Me; In: **Cultural Critique, No. 7, The Nature and Context of Minority Discourse II**, 1987c, p. 19-46.

\_\_\_\_\_. **The Signifying Monkey: a Theory of African-American Literary Criticism**. OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1988a.

\_\_\_\_\_. The Trope of the New Negro and the Reconstruction of the Image of the Black; In: **Representations**, 1988b, p. 129-156.

\_\_\_\_\_. Color Me Zora: Alice Walker's (Re) Writing of the Speakerly Text,"; In: O'DONNELL, Patrick. and DAVIS, Robert Con (Ed.). **Intertextuality and Contemporary American Fiction**. The Johns Hopkins University Press, 1989a, p. 144-170 .

\_\_\_\_\_. Narration and Cultural Memory in the African-American Tradition,"; In: GOSS, Linda. and BARNES, Mirian (Ed.). **Talk That Talk: An Anthology of African-American Storytelling**,. New York: Simon & Schuster, 1989b, p. 15-21.

\_\_\_\_\_. The Face and Voice of Blackness," I Facing History: The Black Image; In: McElroy, Guy C (Ed.). **American Art, 1710-1940**. Washington: Bedford Arts and the Corcoran Gallery of Art, 1990a), pp. xxix-xix.

\_\_\_\_\_. The Master's Pieces; In: HARTMUT KEIL, Lenz. and BROCK-SALLAH, Sabine (Ed.). **Reconstructing American Literary and Historical Studies**. Frankfurt: Campus/Verlag, 1990b, pp. 169-192.

\_\_\_\_\_. The Master's Pieces: On Canon Formation and the Afro-American Tradition,"; In: MORAN, Charles and. PENFIELD, Elizabeth F (Ed.) **Conversations: Contemporary Critical Theory and the Teaching of Literature**. Urbana: National Council of Teachers of English, 1990c, p. 55-76.

\_\_\_\_\_. **Loose canons: notes on the culture wars**. OXFORDUNIVERSITY PRESS, 1992.

\_\_\_\_\_. Race as the Trope of the World,"; In: Charles (Ed.). **Social Theory: the Multicultural and Classic Readings**. Colorado: Westview Press, 1993, p. 590-597.

\_\_\_\_\_. Zora Neale Hurston and the Speakerly Text; In: Wall, C, A. (Ed) **Zora Neale Hurston's their Eyes Were Watching God**. OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2000.

\_\_\_\_\_. Reading ‘Race,’ Writing, and Difference; In: **PMLA**, Vol. 123, No. 5, 2008, p. 1534-1539.

\_\_\_\_\_. **Tradition and the Black Atlantic: Critical Theory in the African Diaspora**. Basic Civitas Book, 2010.

\_\_\_\_\_. Letter from the Director. In: **Hutchins Center for African & African-American Research – Annual Report**, 2014.

GATES, Jr. Henry Louis; MCKAY, Nellie (Ed.). **The Norton Anthology of African American Literature**. Norton, 1996.

GATES, H, L; WOLF, A. **The Henry Louis Gate, Jr. Reader**. BASICS CIVITAS, 2012.

GILROY, P. **There ain’t no black in the Union Jack: the cultural politics race and nation**. Hutchinson Education, 1987.

\_\_\_\_\_. **O Atlântico Negro**. EDITORA 34 Ltda. 2002.

\_\_\_\_\_. **Against race: imagining political culture beyond the color line**. Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Entre campos: Nações, Culturas e Fascínio da Raça**. São Paulo: Anablume, 2004.

GIKANDI, S. W. E. B. DuBois and the Identity of Africa, University of Michigan Library 2005. Fonte: <https://quod.lib.umich.edu/g/gefame/4761563.0002.101/--w-e-b-dubois-and-the-identity-of-africa?rgn=main;view=fulltext>. Acesso 20 de junho de 2020.

GO, J. **Postcolonial Thought and Social Theory**. Oxford University Press, 2016.

GOMES, N, L. A contribuição dos Negros para o pensamento Educacional brasileiro; In: **Pensamento Negro em Educação no Brasil**, Editora UFSCar, 1997.

GONÇALVES, L. A. ; SILVA, P. B. G. **O Jogo das Diferenças, O Multiculturalismo e Seus Contextos**. BELO HORIZONTE: AUTÊNTICA, 1998.

\_\_\_\_\_. Movimento Negro e Educação; In: **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro , n. 15, p. 134-158, 2000

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de “amefricanidade.”; In: **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, 1988, p. 69-82.

GOMES, N, L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Editora Vozes, 2017.

GORDON, L. R. **Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences**. Routledge New York and London, 1995.

\_\_\_\_\_. **Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought**. Routledge New York and London, 2000.

- \_\_\_\_\_. **An Introduction to Africana Philosophy.** Combridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. Black intellectual tradition; In: **Encyclopedia of American Studies.** MILLES ORVEL. 2009
- \_\_\_\_\_. **What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought.** Fordham University Press New York, 2015
- GUIMARÃES, A, S, A. Racismo e Anti-racismo no Brasil; In: **Novos Estudos**, nº 43, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Racismo e Anti-racismo no Brasil.** São Paulo, Editora 34, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Classes, Raças e Democracia,** São Paulo, Editora 34, 2002.
- \_\_\_\_\_. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra; In: **Novos estudos CEBRAP**, (81), p. 99-114, 2008
- GLISSANT, E. Culture et colonisation : l'équilibre antillais; In: **Esprit Nouvelle série**, No. 305, 1962, p. 588-595.
- \_\_\_\_\_. **Caribbean Discourse: selected essays.** University Press of Virginia, 1999[1981].
- \_\_\_\_\_. **Poetics of relation.** The University of Michigan Press, 1990.
- GOMES, N, L. A contribuição do negros para o pensamento educacional brasileiro; In: **Pensamento Negro em Educação no Brasil**, Editora UFSCar, 1997.
- GOMES, N, L. **O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação.** Petrópolis, RJ: vozes, 2017.
- GOMEZ, M. Of Du Bois and Diaspora: the challenge of African American Studies; In: **Journal of black studies**, Vol. 35, 2004, p. 175 – 194.
- GOLDENBERG, D, M. Was Ham Black?; In: **The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity and Islam**, Princeton University Press, 2003.
- GUPTA, A; FERGUSON, J. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: **O especo da diferença.** PAPIRUS EDITORA. 2000.
- HANCHARD, M, G. **Orfeu e o poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- HALL, S. Estudos culturais: dois paradigmas; In: **SOVIL, L. (Ed) Da diáspora: identidade e mediações culturais**, Editora UFMG, 2003b [1980].
- \_\_\_\_\_. Race, articulation and societies structured in dominance; In: **Parais: UNESCO - Sociological Theories: Race and Colonialism**, 1980, p. 305–45.
- \_\_\_\_\_. Nuevas etnicidades; In: **Sin garantias: trayectorias y problemáticas em estudos culturales.** Evióon Editores. 2010 [1989].

\_\_\_\_\_. Identidade cultura e diáspora; In: **Comunicação e cultura, n. 1**, 2006[1990], p. 21-35.

\_\_\_\_\_. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015[1992].

\_\_\_\_\_. Que “negro” é esse na cultura popular negra?; In: **SOVIL, L. (Ed) Da diáspora: identidade e mediações culturais**, Editora UFMG, 2003b [1992].

\_\_\_\_\_. For Allon White: Metaphors of transformation; In: **Allon White (Ed.). Carnival, Hysteria, and Writing: Collected essays and autobiography**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

\_\_\_\_\_. The West and the Rest: Discourse and Power; In: **HALL, S; GIEBEN, B. (Ed) Formations of Modernity**, Blackwell Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_. The after-life of Frantz: why Fanon? Why now? Why Black Skin, White Masks?; In: **READ, L. (Ed) The fact of Blackness: Frantz Fanon and the visual representation**, Institute of Contemporary Art, Seattle, Bay Press, 1996, p. 186 -204.

\_\_\_\_\_. O papel da representação; In: **ITUASSU, A. (Ed) Cultura e representação**, EDITORA Puc Rio, 2016 [1997].

\_\_\_\_\_. The Multi-cultural Question. In: **HESSE, Earner (Org.). Un/settled Multiculturalisms**. London: Zed Books, 2000.

\_\_\_\_\_. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior, In: **SOVIL, L. (Ed) Da diáspora: identidade e mediações culturais**, Editora UFMG, 2003c [1999].

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade?; In: **SILVA, T. T. (Ed) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Editora Vozes, 2014[1996].

\_\_\_\_\_. **The fateful triangle: race, ethnicity, nation**. Harvard University Press, 2017[1994].

HAMILTON, R. S. Rethinking the African Diaspora: global dynamics. In: **Routes of passage: rethinking the African Diaspora, vol 1, part 1**. Michigan State University Press. 2007.

HARTMAN, S. V. **Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self- Making in Nineteenth- Century America**. New York: Oxford University Press, 1997.

HARRIS, J. E. Introduction; In: **Global dimensions of the African Diaspora**. Harvard University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Historicizing the African Diaspora. In: **HAMILTON, R. S. (Ed.). Routes of passage: rethinking the African Diaspora, vol 1, part 1**. Michigan State University Press. 2007.

HASENBALG, C. A. **Discriminações e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

HEGEL, G. W. F. Fundamento geográfico da história universal; In: **Filosofia da História**, Ed. UnB, 1995.

HANNEZ, U. Fluxos, fronteira, híbridos: palavras chave da antropologia transnacional; In: **MANA**, Vol. 3, 1997, p. 7-39

HASENBALG, C. A. **Discriminações e desigualdades raciais no Brasil**, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

HERNANDEZ, L. L. O Pan-africanismo; In: **A África na sala de aula: visita a história da África contemporânea**, Selo Negro, 2005.

HENRY, P. **Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy**. New York, Routledge, 2000

HERSKOVITS, M. *The Negro's Americanism*; In: **LOCKE, A. The New Negro: Voices of the Harlem Renaissance**, Touchstone Books, 1999[1935].

\_\_\_\_\_. **The myth of the negro past**. Harper & Brothers Publishers, 1941.

HERZEL, T. **The Jewish State**, 1896. <https://www.gutenberg.org/files/25282/25282-h/25282-h.htm> (acesso, 30 de Agosto de 2017).

Hilliard III, A. **The reawakening of African Mind**. Gainesville, Florida: Makare, 1998.

HINE, D. C. Introduction; In: **Three Essays—Black Studies in the United States**. New York: Ford Foundation, 1990.

HOBSBAWN, E. **A invenção das tradições**. Paz e Terra, 1984.

HOFBAUER, A. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. Editora UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. **Lua Nova (Impresso)**, v.68, p.9 – 56, 2006b.

\_\_\_\_\_. Estudos das relações raciais: um legado da Escola Paulista. **Revista Versões**, v.2, p.143 – 162, 2006c.

\_\_\_\_\_. Entre olhares antropológicos e perspectiva dos estudos culturais e pós coloniais: consensos e dissenso no trato da diferença. In: **Antropolítica. Niterói**, n. 27, 2009, p. 99 – 130.

\_\_\_\_\_. Crioulidade versus africanidade: percepções da diferença e da desigualdade. In: **Afro-Ásia**, nº43, p. 91-127, 2011.

\_\_\_\_\_. En torno a la institucionalización del antirracismo em Brazil: Contextos y estrategias; In: **Diversidad cultural y desigualdad social en América Latina y el Caribe: desafíos de la integración global**. (Org) Fontaine, D. & Aparicio, P, C. FUNDACIÓN HEINRICH BOLL, 2016, p. 227-242

HOGGART, R. **As utilizações da cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora**, Editorial Presença, 1973.

HONNETH A. **Luta por reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais**. Editora 34, 1997.

HOUNTONDJI, P. J. **African Philosophy: Myth and Reality**. INDIANA UNIVERSITY PRESS, 1983[1996].

HURSTON, Z. N. **Barracoon: The Story of the Last “Black Cargo”**. Amisted, 2018 [1927].

\_\_\_\_\_. **Mules and Man**. HarperCollins Publishers Australia, 1935[2008].

\_\_\_\_\_. **Their Eyes Were Watching God**. HarperCollins Publishers Australia, 2000[1937].

HSING, K. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, In: **SOVIL, L. (Ed) Da diáspora: identidade e mediações culturais**, Editora UFMG, 2003 [1996].

IANNI, O. **As metamorfoses do escravo**, São Paulo, Hucitec. 1988

JAMES, C, L, R. **Os jacobinos Negros**. Boitempo, 2019[1938].

JESUS, M, C. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Editora Ática, 1993[1961].

LISS, J. E. Diasporic Identities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W. E. B. Du Bois, 1894-19. In: **Cultural Anthropology 13(2) - American Anthropological Association**, 1998, p. 127-16

CUNHA JR, H. **Textos para o movimento negro**. São Paulo: EDICON, 1992.

KAGAME, A. La Philosophie Bantu Rwandaise de L'Etre; In: **Mémoires de l'Académie Royale des Sciences**, vol. XII. Bruxelas, 1956.

KELLER, M, P. **Making Harvard Morden: The Rise of America’s University**. OXFORDUNIVERSITY PRESS, 2001.

KENNEDY et al., **Blacks at Harvard: A Documentary History of African-American Experience At Harvard and Radcliffe**. NYU Press, 1993.

KING, J, E. Statement of Dr. Joyce King to the California Curriculum Development and Supplemental Materials Commission in Opposition to Adoption of Social Science Texts; In: WYNTER, S. **Do not Call us Negro: How Multicultural Textbooks Perpetuate Racism**; Stanford University Press, 1990

\_\_\_\_\_. Afrocentric Praxis Liberating Knowledge for Human Freedom In: **Dysconscious racism, afrocentric praxis, and education for human freedom: through the years keep on toiling the selected works of Joyce E. King**. Routledge, 2015.

KYMLICKA, W. *Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* OXFORDUNIVERSITY PRESS, 2007.

LIMA REIS, E. L. **Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011

LEWIS, D, V. **W. E. B. Du Bois: The Fight For Equality And The American Century**. Owl Books, 2010.

LUTTERS, W, G; ACKERMAN, S, M. An Introduction to the Chicago School of Sociology; In: **Interval Research Proprietary**, 1996

LYOTARD, J, F. **A condição pós-moderna**. José Olímpio EDITORA, 2008[1979].

KENNEDY, R. Finding a Proper Name to Call Black Americans; In: **The Journal of Blacks in Higher Education**, No. 46, 2004, p. 72 -83.

MACHADO, L, T. A teoria da dependência na América Latina; In: **Estudos Avançados**, 13(35), 199-215, 1999.

MAGGIE, I. Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira”, In: MAIO, M, C; SANTOS, R, V. (Orgs.), **Raça, ciência e sociedade**, Rio de Janeiro, Fiocruz, CCBB, 1996.

MAGGIE, I; FRY, P. O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras; In: **ENFOQUES – Revista eletrônica**. Rio de Janeiro, 2002.

MAIO, C, M. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil nos anos 40 e 50; In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 14 nº 41, 1999.

MILES, R. **Racism**. New York: Routledge, 1989.

MANNING, P. Africa and the African diaspora: new directions of study; In: **Journal of African History**, v.44, 2003.

\_\_\_\_\_. **The African diaspora: a history through culture**, Columbia University Press, 2010.

MARTIN, B, L. From Negro to Black to African: the power of names and naming; In: **Political Science Quarterly**, Vol. 106, No. 1, 1991, p. 83 – 107.

MEDEIROS, M, A. **Descoberta do Insólito: Literatura Negra e Literatura Periférica no Brasil (1960-2000)**. Campinas, Tese (doutorado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2011.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, p. 287-324, 2008.

MILKIAS, P; METAFEIRA, G. Reflections on the battle of Adwa and its significance for today; In: **The battle of Adwa: reflections on Ethiopia's historic victory against European colonialism**, Algora Publishing, 2005.

MINTZ, A, W. and PRICE, R. **The Birth of African American Culture: An Anthropological Perspective**. Boston: Beacon Press, 1976.

MIRANDA, C; AGUIAR, F, L; DI PIERRO, M, C. **Bibliografia básica sobre relações raciais e educação**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, Coleção políticas da Cor, 2004.

MITCHELL-KERMAN, C. **Language Behavior in a Black Urban Community: Monograph**. University of California, 1971.

MORRIS, A, D. **The scholar denied: W. E. B Du Bois and the Birth of Modern Sociology**. UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2015.

MORRISON, T. **Beloved**. Vintage International, 2007[1987].

MOURA, C. **Brasil: As Raízes do protesto negro**. São Paulo, 1983.

\_\_\_\_\_. **A sociologia do Negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MUDIMBE, V, Y. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge**. INDIANA UNIVERSITY PRESS, 1988.

\_\_\_\_\_. **The Idea of Africa**. INDIANA UNIVERSITY PRESS, 1994.

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos; In: **Revista USP**, v. 68, 2006, p. 45-57.

MYDRAL, G. Introduction; In: **An American Dilemma: The Negro Problema and Modern Democracy**. HARPER E1 BROTHERS PUBLISHERS, 1944.

NASCIMENTO, A, B. “Espírito e fisionomia do Teatro Experimental do Negro”. **Quilombo**, n. 3, 1949.

\_\_\_\_\_. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africana**. Editora Perspectiva, 2020[1980].

NASCIMENTO, E, L. Lutas africanas no mundo e nas Américas; In: NASCIMENTO, E, L. (Ed) **A matriz africana do mundo**, Selo Negro Edições, 2008.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. HEMUS EDITORA, 2001[1886].

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com um martelo**. Sabotagem contracultura, S/d, [1886].

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Companhia das Letras, 1998 [1887].

OLIVEIRA, R, C. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: **Sobre o pensamento antropológico**. TEMPO BRASILEIRO. 2003.



OLIVEIRA, N, S; MAIO, M. C. Estudos de Comunidade e ciências sociais no Brasil. In: **Sociedade e Estado**, 26(3), 521-550, 2011

OLIVEIRA, E. O. O mulato, um obstáculo epistemológico. **Revista Argumento**, São Paulo, ano I, n. 3, jan. 1974 [1972], p. 65-73. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual

\_\_\_\_\_. **Da instalação de um Núcleo Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação**, circa 2.º semestre de 1977d. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

\_\_\_\_\_. **Da natureza de um Centro para o estudo da - HISTÓRIA, VIDA E CULTURA DO NEGRO**, 1978. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

\_\_\_\_\_. **De uma ciência para e não tanto sobre o negro**, 1977c. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

\_\_\_\_\_. **Educação e questão racial - plano de curso**, circa 1979. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

\_\_\_\_\_. **Etnia e compromisso intelectual**. In: GTAR (Org.). II Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira – Caderno de Estudos. Niterói: UFF, 1977a; p. 22-7. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

\_\_\_\_\_. **Etnia e compromisso intelectual [rascunho]**, São Paulo, 1977b. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

OLIVEIRA, E. O. Uma Quinzena do Negro. In: **ARAÚJO, Emanuel (Curador). Para nunca esquecer: negras memórias, memórias de negros**. Brasília: MINC/Fundação Palmares, 2001.

\_\_\_\_\_. **Tempo e tradição: interpretando a antropologia**. In: Sobre o pensamento antropológico. **TEMPO BRASILEIRO**. 2003.

ORTNER, S. B. Uma atualização da teoria da prática. In: **Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas**. 25º Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia 2006.

PARK, R. Prefácio; In: PIERSON, D. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial**. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1945.

PELUCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. In: **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, 2012, p. 395 – 418.

PEREIRA, J, B, B. Estudos Antropológicos e Sociológicos; In: SHADEN, E. (Org). **Introdução ao Estudo de Antropologia no Brasil**. I Seminário de Estudos Brasileiros. IEB/USP, 1971, p. 14 – 27.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Autêntica Editora, 2000.

PIERSON, D. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial**. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1945.

PINHO, P. Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil; In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, nº 59, 2005, p. 37 -51.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Editora Unesp, 2015.

PREXEDES, W. Eurocentrismo e racismo nos clássicos das filosofia e das ciências humana; In: **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico**, v. VII, p. 1-6, 2008.

PHILIPSON, R. Introduction: Fligth from Egypt; In: **The identity game: Black and Jews in Europe and American**, University Press of Mississippi, 2008

RALSTON, R, D. A África e o novo mundo; In: **História Geral da África: África sob a dominação colonial, 1880 -1835**, Brasília: UNESCO, 2010.

RABAKA, E. On the Beginning(s) of Epistemic Apartheid: Du Bois, Intellectual Segregation, Conceptual Incarceration, and the Disciplinary Decadence of Sociolog; In: **Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology**. Lexington Books, 2010.

REIS, M. Theorizing Diaspora: Perspectives on “Classical” and “Contemporary” Diaspora; In: **Blackwell Publishing Ltd**, 2004.

REEVES, F. **British racial discourses: a study of British political discourse about race and race-related matters**. Combridge: Combridge University Press, 1983.

RIBEIRO, G, L. A condição da transnacionalidade; In: **Série Antropologia**, 1997. p. 1-34.

RIZOLLI, A. **A escravidão em São Carlos: inventário analítico**. Editora UFSCar (Coleção África e Diáspora), 2018.

ROBINSON, P. Area studies in search of Africa: tha case of the United States. In: **ZELEZA, P. (Ed) The Study of Africa Volume 2: Global and Transnational Engagements**. CODESRIA, 2007.

RODRIGUES, T, C. **Movimento negro no cenário brasileiro: embates e contribuições à política educacional nas décadas de 1980 e 1990**. São Carlos, Dissertação (mestrado) Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2005.

\_\_\_\_\_. **A ascensão da diversidade nas políticas educacionais contemporâneas**. São Carlos, Tese (doutorado) Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Programa de Pós-Graduação em Educação, 2011.

ROJAS, F. The movement that became an institution; In: **From Black Power to Black Studies: how a radical social movement became an academic discipline**, The Johns Hopkins University Press, 2007.

ROOKS, N, M. **White Money Black Power: The Surprising History of African American Studies and the Crisis of Race in Higher Education**. Beacon Press, 2006.

ROSS, D. Dewey's pragmatism; In: **The Origins of American Social Science**, Cambridge University Press, 1990.

RUTHERFORD, J. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha; In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 42, p. 35 -41, 1996.

SAFRAN, W. **Diasporas in modern societies: myths of homeland and return**’, *Diaspora*, 1(1), 2015, p. 83–99.

SAHILINS, M. O “pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não um objeto em via de extinção (parte I); **MANA**, Vol. 3, 1997, p. 41-73.

SAID, E. **O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**, São Paulo. Companhia das letras, 2007[1978].

SILVA, P, B, G. **Educação e Identidade dos negros trabalhadores rurais do limoeiro**. Rio de Janeiro. Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 1987.

\_\_\_\_\_. Africanidades Brasileiras: Como Valorizar Raízes Afro Nas Propostas Pedagógicas; In: **REVISTA DO PROFESSOR, PORTO ALEGRE**, v. 11, n.44, p. 29-30, 1995.

\_\_\_\_\_. Pesquisa e luta por reconhecimento e cidadania; In: ABRAMOWICZ, A; SILVÉRIO, V, R. (Orgs). **Afirmando diferenças: montando o quebra cabeça da diversidade na escola**. Ebook, Papirus Editora, 2005a.

\_\_\_\_\_. Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras. In: Kabengele Munanga. (Org.). **Superando o racismo na escola**. 2ªed.Brasília: , 2005b, v. , p. 155-172.

\_\_\_\_\_. Roda de Conversas - Excelência Acadêmica e Diversidade; In: **Educação (Porto Alegre)**, v. 30, p. 53-92, 2007.

\_\_\_\_\_. Ações Afirmativas na UFSCar: em busca da qualidade acadêmica com compromisso social; In: **Políticas Educativas**, v. 2, p. 41-53, 2008.

\_\_\_\_\_. A palavra é... africanidades; In: **Presença Pedagógica**, v. 15, p. 42 - 47, 01, 2009.

\_\_\_\_\_. Cidadania, Relações Étnicorraciais e Educação: Desafios e Potencialidades do Ensino de Ciências.. Educação e Pesquisa (USP. Impresso), v. 36, p. 705-718, 2010c.

\_\_\_\_\_. Aprender a conduzir a própria vida dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos. In: SILVÉRIO, V, R; BARBOSA, L, M, A; SILVA, P, B, G. (Orgs). **De Preto a Afro-Descendente: projeto de pesquisa sobre relações raciais no Brasil**. Editora UFSCar, 2010[2003].

\_\_\_\_\_. Estudos Afro-Brasileiros: Africanidades e Cidadania. In: **Anete Abramowicz; Nilma Lino Gomes. (Org.). Educação e raça - perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b, v. , p. 37-54.

\_\_\_\_\_. **Entre Brasil e África: construindo conhecimento e militância.** MAZZA EDIÇÕES, 2011.

\_\_\_\_\_. Africanidades e educação das relações étnico-raciais; In: **A Página da Educação, Portugal**, v. 195, p. 90 -91, 2011b

\_\_\_\_\_. Africanidades e educação popular: implicações para a formação de professores. In: Marcia Soares de Alvarenga et.(Org). **Educação Popular, Movimentos Sociais e Formação de Professores - outras questões, outros diálogos.** Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 2012, v. 1, p. 85-96.

\_\_\_\_\_. Apresentação; In: RIZOLLI, Álvaro. **A escravidão em São Carlos: inventário analítico.** Editora UFSCar (Coleção África e Diáspora), 2018.

SILVA, P, B, G. e BARBOSA, L, M, A (Org.). **Pensamento Negro em Educação no Brasil.** Editora UFSCar, 1997.

\_\_\_\_\_. PESAMENTO NEGRO EM EDUCAÇÃO NO BRASIL?; In: **Pensamento Negro em Educação no Brasil**, Editora UFSCar, 1997.

SILVA, P. B. G; GOMES, N. L.(Org.). **Experiências étnico-culturais para a formação de professores.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006.

SEGATO, R. The color-blind subject of myth; or, where to find africa in the nation; In: **Annual Review of Anthropology**, 1998, p. 129 – 151,

SILVÉRIO, V, R. **Territórios Negros em Campinas: o caso de Vila Rica.** São Paulo. Dissertação (Mestrado) Programa de Sociologia da UNESP de Araraquara, 1992.

\_\_\_\_\_. **Raça e racismo na virada do milênio: os novos contornos da racialização.** São Paulo. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNICAMP, 1999a.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora; In: **Dossiê: Pós-modernidade emulticulturalismo. Revista USP**, São Paulo, v. 42, 1999b.

\_\_\_\_\_. Democracia e (in)tolerância: O desafio do multiculturalismo; In: **Revista Olhar, CECH/UFSCar/São Carlos**, v. 1, n.2, 1999c.

\_\_\_\_\_. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil; In: **Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas. Impresso)**, São Paulo, v. 117, p. 219-246, 2002.

\_\_\_\_\_. Ações Afirmativas: a percepção da “Casa Grande” e da “Senzala”; In: SILVÉRIO, V, R; BARBOSA, L, M, A; SILVA, P, B, G. (Orgs). **De Preto a Afro-Descendente: projeto de pesquisa sobre relações raiais no Brasil.** Editora UFSCar, 2010[2003a].

\_\_\_\_\_. Ação afirmativa e raça no Brasil contemporâneo: um debate sobre a redefinição simbólica da nação; In: **Sociedade e Cultura (impresso)** , v. 12, p. 235-249, 2009.

\_\_\_\_\_. Resenha do Livro O curso do rio: um estudo sobre a ação afirmativa; In: **Teoria & Pesquisa, São Carlos - SP**, v. 42-43, n.42-43, p. 341-350, 2003b.

\_\_\_\_\_. O papel das ações afirmativas em contextos racializados: algumas anotações sobre o debate brasileiro. In: SILVÉRIO, V, R; SILVA, P, B, G. (Org.). **Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília: INEP/MEC, 2003c, v. 1, p. 55-77.

\_\_\_\_\_. A (re)configuração do Nacional e a questão da diversidade; In: ABRAMOWICZ, A; SILVÉRIO, V, R. (Orgs). **Afirmando diferenças: montando o quebra cabeça da diversidade na escola**. Ebook, Papirus Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. Affirmative action in the United States and India: a comparative perspective; In: **Tempo Social (USP. Impresso)** , v. 18, p. 307-312, 2006.

\_\_\_\_\_. Apresentação do Dossiê Ação Afirmativa e Relações Raciais; In: **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 1, p. 13, 2011.

\_\_\_\_\_. 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, p. 35-66, 2015.

SILVÉRIO, V, R; BARBOSA, L, M, A; SILVA, P, B, G. (Orgs). **De Preto a Afro-Descendente: projeto de pesquisa sobre relações raiais no Brasil**. Editora UFSCar, 2010[2003].

SILVÉRIO, V, R; MOEHLECKE, S. (Org.) . **Ações afirmativas nas políticas educacionais: o contexto pós-Durban**. São Carlos: Editora UFSCar, 2010b.

SILVÉRIO, V. R. et, al. **As cotas para negros no tribunal: a audiência pública do STF**. São Carlos: Editora UFSCar, 2012.

SILVÉRIO, V, R; 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, nº 32**, 2020, p. 333-366

SIMONATO JR. **O sentido da teleologia dos pioneiros: relendo o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova à luz da revolução burguesa no brasil**. São Paulo. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNESP/Marília, 2017.

SOUZA SANTOS, B, V. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo : Boitempo, 2007

SOYINKA, W. **Aké: the Years of Childhood**, Reissue, 1989

SCOTT, D. Aquele Evento, Esta Memória: notas sobre a Antropologia das Diásporas Africanas no Novo Mundo; In: **Ilha Revista de Antropologia**, v. 19, n. 2, 2017, p. 277-312.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870 – 1940**. Companhia das Letras, 2010[1993].

SHUVAL, J. T. Diaspora migration: definitional ambiguities and a theoretical paradigm; In: **International Migration**, Vol 38, 2000.

SHEPPERSON, G. The African Abroad or the African Diaspora; In: **Emerging themes of African history: proceedings**, Northwestern University Press, 1968.

\_\_\_\_\_. Introduction; In: **KILSON, M, L; ROTBERG, R. (Ed) African Diaspora: interpretive essays**, Harvard University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. African Diaspora: Concept and Context; In: **HARRIS, J. (Ed) Global dimensions of the African Diaspora**. Harvard University Press, 1994.

SHUJAA, M, J. Too much scholling to little education: a paradox of black life in white societies. Trenton-Nova Jersey: Africa World Press, 1994.

SKINNER, E. The Dialectic Between Diasporas and Homelands; In: **HARRIS, J. (Ed) Global dimensions of the African Diaspora**. Harvard University Press, 1994.

SPIVAK, G. C. **Pode o subaltern falar?** Editora UFMG, 2010[1983].

\_\_\_\_\_. **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**. New York: Routledge, 2002 [1987].

\_\_\_\_\_. **The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues**. Publisher: Routledge, 1990.

ST. CLAIR DRAKE, J, G; CAYTON, The Great Migration: Black Diaspora; In: **The Black Metropolis**, Harcourt, Brace and Company, 1945.

ST. CLAIR DRAKE, J, G. Diaspora Studies and Pan-Africanism, **Global dimensions of the African Diaspora**. Harvard University Press, 1994

\_\_\_\_\_. Black Diaspora in Pan-African Perspective; In: **Black Scholar** 7, no. 1, 1975.

\_\_\_\_\_. What Happened to Black Studies?; In: **New York University Education Quarterly**, Vol. 10, 1979, p. 9-16.

STUCKEY, S. **Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America**. New York: Oxford University Press, 1988.

TAYLOR, C. **Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay**; In: AMY G. (Ed.). Princeton, Princeton Univ. Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. Edições Loyola, 1997

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Cosac Naify, 2010.

WILLIAMS, D, E. Rethinkinig the African Diaspora: A comparative look at race and identity in a transatlantic community; **In: Crossing boundaries**. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

WILLIAMS, R, G. Intimations of Immortality and Double Consciousness; **In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America**. Harvard University Press, 2009.

WILLIAMS, R. **Cultura e sociedade**. Editora Vozes, 2011[1958]

TANNENBAUM, F. **Slave and Citizen. The Negro in the Americas**. New York: Alfred A. Knopf, 1947.

THOMPSON, E, P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987[1963]

TRAPP, R. Utopias negras: Eduardo de Oliveira e Oliveira, educação e questão racial no Brasil (anos 1970); **In: Revista de História e Historiografia da Educação**, v. 1, p. 214-236, 2017.

\_\_\_\_\_. **O Elefante Negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil (São Paulo, década de 1970)**. Rio de Janeiro. Tese (doutorado), Instituto de História, Universidade Federal Fluminense (UFF), 2018.

TRINDAD, C, T & SILVÉRIO, V, R. **Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo?** Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 120, jul.-set. 2012, p. 891-914.

WALKER, A. **A cor purpura**. Bibliotex Editor, 2004[1982].

WARREN, K, W. **What was Africa-American Literature?** Harvard University Press, 2011.

WINANT, H. **Racial Condition: politics, theory, comparisons**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1996.

WYNTER, S. **Do not Call us Negro: How Multicultural Textbooks Perpetuate Racism**; Stanford University Press, 1990.

VERRANGIA, D. **A educação das relações étnico-raciais no ensino de Ciências: diálogos possíveis entre Brasil e Estados Unidos**. São Paulo. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Educação, UFSCar, 2009.

YOUNG, R, J, C. **White Mythologies: Writing History and the West**. Routledge, 2004[1990].

ZELEZA, P. The Challenges of Studying the African Diaspora; **In: African Sociological Review**, 2008, p. 4-21.

\_\_\_\_\_. Diaspora Dialogues: Engagements between Africa and Its Diasporas; **In: The new African Diasporas**. INDIANA UNIVERSITY PRESSE, p.31 -61, 2009.

## DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. Constituição. **Constituição da Republica Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Ministério da Educação. **Parecer CNE/CP n. 3, de 10 de março de 2004**. Institui as diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília, DF, 2004

BRASIL, Ministério da Educação. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, DF, 2004

ORGANIZATION OF AFRICAN UNITY (OAU). **Constitutive act of the african union, 11th day of July, 2000**. Done at Lome, Togo, 2000.

## SÍNTESES

UNESCO. Programa Brasil-África: histórias cruzadas. Brasília, DF, 2007. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/en/brasil/special-themes/ethnic-and-racial-relations-in-brazil/brazil-africa-project/#c155014>>

UNESCO. Coleção História Geral da África. Brasília, DF: Unesco; MEC/Secad; Ufscar, 2010. 8v. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/en/brasil/special-themes/ethnic-and-racial-relations-in-brazil/general-history-of-africa/>>

UNESCO. SILVÉRIO, R. S. (Ed.). Síntese da coleção história geral da África, Volumes I e II. Brasília, DF: Unesco; MEC/Secad; Ufscar. 2007. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227007>

## PROJETO

ESTADO DE SÃO PAULO. ABRAMOWICZ, A; SILVÉRIO, V, R. (Orgs). São Paulo Educando pela Diferença para Igualdade: programa de formação de professores, do ensino básico, para tratamento da questão étnico-racial na sala de aula de acordo com a lei 10.639/03, 2004.