

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

OSMILDE AUGUSTO MIRANDA

TÍTULO: Olhares cruzados e experiências compartilhadas de negros (as) africanos (as) e brasileiros (as) na cidade de São Luís/Maranhão

São Luís

2019

OSMILDE AUGUSTO MIRANDA

TÍTULO: Olhares cruzados e experiências compartilhadas de negros (as) africanos (as) e brasileiros (as) na cidade de São Luís/Maranhão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador (a): Prof.º Dr. Carlos Benedito Rodrigues da Silva.

São Luís

2018

**Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a).**

Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Miranda, Osmilde Augusto.

Olhares cruzados e experiência compartilhadas de negros/as africanos/as e brasileiros/as na cidade de São Luís/Maranhão / Osmilde Augusto Miranda. - 2019.

129 p.

Orientador(a): Carlos Benedito Rodrigues Da Silva.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Identidade. 2. Negros. 3. Representação. 4. São Luís/ Maranhão. I. Da Silva, Carlos Benedito Rodrigues. II. Título.

OSMILDE AUGUSTO MIRANDA

TÍTULO: Olhares e experiências compartilhadas de negros (as) africanos (as) e brasileiros (as) na cidade de São Luís/Maranhão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em: / /

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Carlos Benedito Rodrigues da Silva
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Profº Drº Álvaro Roberto Pires
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Profº Drº Acildo Leite da Silva
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos e todas que buscam desafiar as heranças estruturalmente violentas de desigualdade social, econômica, política e cultural em todos os lugares do mundo.

Às comunidades negras africanas e brasileiras que convivem a séculos com a exclusão e constante violência na sociedade brasileira por causa da origem e a cor da pele.

À todos que sofrem preconceito e buscam o caminho para lidar com as diferenças, enfrentando o medo e conhecendo a liberdade.

À todas as pessoas que já se encontraram sem respostas e sem forças para continuar quando alvejados e menosprezados por sua cor da pele.

À todos e todas que almejam entender a humanidade a partir das diferenças geopolítica, social, econômica, cultural e étnico-racial como um desafio contemporâneo e necessário.

Dedico especialmente a você, minha querida filha, Lueji Tukayana, que pela sua cor de pele serás, qualquer dia, questionada, e, por via desta dissertação poderás, talvez, compreender muitas das suas inquietações.

AGRADECIMENTOS

O ato de agradecer é tomar o reconhecimento da coexistência humana e social a qual estamos inseridos em diferentes instituições ou espaços. No começo deste empreendimento acadêmico contei com diferentes contribuições de pessoas especiais que tornaram este trabalho uma realidade objetiva. Por meio deste, agradeço todas aquelas pessoas que direta ou indiretamente ajudaram na construção e na realização desta pesquisa.

Antes de mais, é importante frisar que a ciência tem vivido momentos difíceis, de tal modo que muitos são os pesquisadores que se encontram em situação de precariedade e desmotivado para continuar a pesquisar. Este trabalho é resultado do auxílio da Fundação de Amparo a Pesquisa no Maranhão (FAPEMA) que tem sido uma grande parceira para os pesquisadores em tal situação, tornando o campo científico um espaço importante para responder as demandas sociais, para tanto agradeço por cada centavo recebido.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais-PPGsoc que grandiosamente ajudaram, a partir de diferentes olhares epistemológicos ou metodológicos, na construção de um pensamento crítico sobre a presença do homem negro na sociedade brasileira, especialmente Martina Ahlert, Horácio Nunes, Benevides Queiroz, Antônio de Sousa, Sandra Nascimento, Carlos Benedito e a coordenação do curso como um todo que apoiou indubitavelmente na viabilidade dos trâmites administrativos.

À minha querida professora de Comunicação Social, orientadora do meu Trabalho de Conclusão de Curso em comunicação social, Flávia de Almeida Moura, que durante a leitura das entrevistas da pesquisa de campo teceu elogiosos comentários sobre o potencial da pesquisa e aconselhou-me a continuar a investigação. Agradeço imensamente por tudo que construímos até aqui.

Aos professores e amigos de longas conversas e desafios acadêmicos sobre o obstáculo do pensamento acadêmico concernente a realidade do negro no mundo e, em particular, no Brasil, Álvaro Pires e Josenildo Pereira, que, por sua vez, apresentaram questões relevantes, revisões e acompanhamento em todo esse percurso.

Aos queridos e queridas colegas que em pequenos detalhes e grandes leituras ajudaram-me na realização deste trabalho: Ana Mendes, José Welligton, Luama Alves, Gabriela, Carlos Trovão, Dayanne Santos, Conceição, Roniere, Camila Lago, Wendson Vera, Geysa Fernandes, agradeço cada momento compartilhado durante o aperreio, frustração e toda partilha de saberes do sul.

Aos companheiros de longa data de luta acadêmica na diáspora e, em geral, às comunidades africanas e negra de São Luís do Maranhão, agradeço imensamente, pela parceria e companheirismo que temos tido no que tange ao fortalecimento do conhecimento sobre o sujeito negro na sociedade brasileira durante todo este percurso de aprendizagem.

À Anacleto Domingos pela cumplicidade e esforço que teve sempre em tirar um pouco do seu tempo para me ouvir.

À Cirila Serra pelo diálogo constante sobre as experiências de uma mulher brasileira, negra e periférica.

À Professora Francis do Departamento de Biblioteconomia desta universidade e coordenadora do Grupo de Estudos sobre Feminismos Negros- Marielle Franco pelo diálogo constante sobre a questão da negritude a partir de uma nova realidade vigente dentro da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Ao grupo de Pesquisa Psicologia, Educação e Diversidade (EDUCARES) pela experiência que ganhei ao apreender outras leituras sobre a subjetividade do homem negro no viés da psicologia social. Em particular, o professor e amigo Ramon Alcântara pelo incentivo e dedicação acadêmica que durante os encontros de debate levou-me a repensar os limites e obstáculos desta pesquisa.

Finalizo agradecendo a pessoa que tem acreditado em mim, dando-me força para continuar a ser esse pesquisador persistente e por ser o motivo deste pequeno e humilde empreendimento acadêmico, a professora Elizabeth Serra, mãe de Lueji Tukayana, esposa, companheira e amiga. Você tem sido a grande parceira da minha vida, tanto a nível pessoal, como profissional e acadêmico. Sem você seria impossível a concretização deste trabalho.

ABREVIATURAS

CCN	Centro de Cultura Negra
EDUCARES	Pesquisa em Psicologia, Educação e Diversidade
FAPEMA	Fundo de Amparo à Pesquisa no Maranhão.
PEC-G	Programa Estudante-Convênio Graduação
PEC-PG	Programa Estudante-Convênio de Pós-Graduação.
PPGsoc	Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais.
UFMA	Universidade Federal do Maranhão.

“A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que cria com o corpo. A imagem ou enunciado identificatório que o sujeito tem de si estão baseados na experiência de cor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e a pensar.”

Jurandir Freire Costa

“Não se pode isolar o sujeito que sofre o racismo como método de resolução do problema, antes, porém, precisamos compreender o que se passa na cabeça do racista. O racismo é tão violento que silencia quem o sofre e legitima quem o torna silencioso. Por isso, devemos sempre compreender este fenômeno na relação entre o racista e a pessoa que sofre racismo.”

Osmilde Nguxito

RESUMO

Esta pesquisa busca compreender processos de construção das identidades e representações sociais de negros africanos e brasileiros na cidade de São Luís do Maranhão. A partir de uma perspectiva teórica-metodológica voltada à discussão epistemológica do conhecimento e do reconhecimento do negro, sua historicidade na sociedade brasileira e as ações sociais deste enquanto parte de um país racializado. O método de pesquisa e análise utilizado foi o de histórias de vida ou narrativas destes sujeitos. Analiso seis (6) casos específicos de negros residentes em São Luís, dos quais três de países africanos (Cabo-Verde, Guiné-Bissau e Nigéria) e outros três brasileiros. Considero que a construção de identidades dos africanos e brasileiros em São Luís do Maranhão ainda está relacionada ou condicionada à cor da pele, atravessando os âmbitos econômico, político, social e cultural.

Palavras-chave: Negros(as). Identidades. Representações. São Luís do Maranhão.

ABSTRACT

This research aims to understand the processes of construction of social identities and representations of African and Brazilian blacks in the city of São Luís do Maranhão. From a theoretical-methodological perspective focused on the epistemological discussion of black knowledge and recognition, its historicity in Brazilian society and its social actions as part of a racialized country. The method of research and analysis used was the life histories or narratives of these subjects. I analyze six (6) specific cases of blacks living in São Luís, three of them from African countries (Cape Verde, Guinea Bissau and Nigeria) and three other Brazilians. I believe that the construction of identities of Africans and Brazilians in São Luís do Maranhão is still related or conditioned to the color of the skin, crossing the economic, political, social and cultural spheres.

Key-words: Blacks. Identity. Representation. São Luís do Maranhão.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. CAPÍTULO: CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO SUJEITO NEGRO NA SOCIEDADE PÓS-COLONIAL.....	27
2.1 Por que (re) conhecer os saberes do Sul?	28
2.2 Por uma dialética do reconhecimento: do Ubuntu ao Hegelianismo.....	31
2.3 Sujeitos-epistêmicos na sociedade pós-colonial	34
2.4 (Re) conhecer/Assimilar as normas dos sujeitos diferentes.....	36
3. CAPÍTULO: LINGUAGEM RACIAL PROCEDIDA DA LINGUAGEM COLONIAL: UM OLHAR SUBVERSIVO SOBRE O NEGRO NA SOCIEDADE COLONIZADA	38
3.1 Menos que um ‘fonema’ é um sistema gramatical alheio.....	40
3.2 Produção e reprodução da linguagem colonial	42
3.3 A construção de uma linguagem racial	47
3.4 O que vem antes da raça? Impacto do conceito ‘etnia’ nos países colonizados.....	49
4. CAPÍTULO: O PROBLEMA DA REPÚBLICA BRASILEIRA: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DE UM BRASIL MULTICULTURAL	54
4.1 A negação da negação.....	54
4.2 O projeto nacional e a nova república brasileira.....	57
4.3 Perspectivas das relações raciais no Brasil e as suas divergências ideológicas.....	62
4.5 Desafios do Estado-nação idealizado frente à diversidade cultural.....	67
4.6 Por uma dialética crítica da política da Ação Afirmativa no Brasil	69
5. CAPÍTULO: SOCIEDADE RACIALIZADA: REFLEXÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA BRANQUITUDE E NEGRITUDE NA SOCIEDADE BRASILEIRA	77
5.1 A história do ‘homem negro’ na sociedade moderna	77
5.2 Por uma teoria racial e sobre raça na sociedade moderna	83
5.3 A construção social da raça na sociedade brasileira	85
5.4 Quem é este negro ou branco na sociedade brasileira?.....	97
6. CAPÍTULO: ANÁLISE DE NARRATIVAS DE NEGROS AFRICANOS E BRASILEIROS EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO	101
6.1 Construção do perfil dos negros africanos e brasileiros em São Luís do Maranhão	102
6.2 Contexto familiar dos negros africanos e brasileiros.....	104
6.3 Contexto Escolar dos negros africanos e brasileiros	107

6.4 Olhares cruzados e experiências compartilhadas de negros africanos e brasileiros	110
6.5 Conflitos identitários.....	111
6.6 Conflitos raciais	114
6.7 Construção da representação social dos negros africanos e brasileiros	116
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
8. REFERÊNCIAS	122
9. ANEXO.....	126

1. INTRODUÇÃO

“O fato de saberes que a pesquisa elaborada não é a pura ‘verdade’, não deixa de trabalhar com rigor”.

Horácio Antunes (Trecho retirado da aula de Metodologia em Ciências Sociais-UFMA)

Este trabalho tem origem na pesquisa de Conclusão do Curso de Comunicação Social, habilitação Jornalismo na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), aprovado no ano de 2016, cujo título foi *África na Televisão Brasileira: construção da identidade e representação dos estudantes africanos no Maranhão*¹. Durante a minha estadia em São Luís do Maranhão como estudante de Jornalismo tive a oportunidade de conhecer estudantes de diversos países de África, dentre eles, angolanos, beninenses, cabo-verdianos, congolenses, guineenses e nigerianos. A partir de conversas feitas com os mesmos sobre a representação da África na TV brasileira, percebi diferentes dizeres de revolta e insatisfação quanto à projeção estereotipada do continente na mídia brasileira e isto me desafiou a aprofundar os olhares destes, ou seja, foi através das ‘pré-noções’ sobre o continente africano que busquei entender mais profundamente as percepções desses estudantes com a finalidade de refletir sobre o assunto. Na época, limitei-me em apreender o campo acadêmico que era o ambiente pelo qual eles passavam maior parte do tempo-UFMA.

O Brasil é um país que tem desenvolvido parcerias através do Ministério das Relações Exteriores e da Educação, junto às universidades públicas – federais, estaduais e particulares, por intermédio do Programa Estudante-Convênio de Graduação (PEC-G) e o Programa Estudante-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG), que selecionam estrangeiros com o ensino médio ou superior completo, para realizar estudos de graduação e pós-graduação.

No âmbito dessas relações, desenvolvi uma pesquisa que se restringia, em primeira instância, a entender as relações sociais dos estudantes africanos dentro da UFMA a partir da recepção televisiva. Notei que, para entender a construção imagética da África e dos africanos na televisão ou outro espaço comunicacional, requer conhecimento sobre a história e

¹Este trabalho teve duração de três anos, na época membro do grupo de pesquisa Trabalho Escravo Contemporâneo no Maranhão, orientado da professora e doutora em Comunicação Social, Flávia Almeida Moura, com o objetivo compreender de que forma um grupo de estudantes africanos do Campus Bacanga se viam representados na TV brasileira, a partir de produtos jornalísticos sobre a África. E a continuação da mesma em cidade de São Luís do Maranhão tem a ver com lugar, uma vez que apresenta um número elevado de emigrantes africanos e de descendentes africanos. E ainda, por ser o ambiente em que venho desenvolvendo debates, pesquisas em torno da temática desde a minha chegada no Brasil.

a antropologia dos povos africanos e do lugar em si. Assim, durante as assistências com os estudantes africanos pude perceber nas suas falas algumas categorias repetitivas quanto à temática. Categorias essas como: negro, África, africanos, pobreza, racismo, guerra e miséria para relatar as experiências na mídia brasileira. Como destaca Lenoir (1996), é importante que compreendamos essas categorias a partir de um contexto próprio e nunca isoladas para atendê-las como sendo um problema social. Esses termos por sua vez, me ajudaram a reelaborar novas questões para pensar o sujeito negro na sociedade brasileira, particularmente, em São Luís do Maranhão². Procurei entender os relatos de experiência dos estudantes

² O processo pelo qual a construção do homem negro foi dada na sociedade de São Luís do Maranhão não é diferente da realidade de São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro e outros Estados no que toca as relações estabelecidas com outros grupos sociais não negros. Através de uma análise histórica e social, buscarei aqui analisar de que forma o (a) negro (a) aparece nas diferentes esferas sociais da cidade de São Luís, e, concomitante, analisá-lo-ei entranhado na configuração relacional, ou seja, na inter-relação com outros grupos não negros, de tal modo que me ajudará a entender que a construção do negro nunca é, no entanto, algo holístico. Adentrando a realidade dos negros na cidade de São Luís do Maranhão nos remete sempre a escravidão, ou seja, não se difere muito de outros Estados do país. Pereira (2006); Faria (2012) e Santos (2015) debruçaram-se pela história da formação histórica e social de São Luís entre séculos XIX e XX e concluem que a mesma está fundada na mão-de-obra escravizada de africanos e seus descendentes. O que implica, por sua vez, numa sociedade demarcada por grupos sociais, econômicos e políticos diferenciados. (PEREIRA, 2006), fato que gera relações elitistas e estratificadas “[...] Uma sociedade em que mais da metade de seus componentes vivem sob o estigma da escravidão gera relações elitistas e estratificadas” (FARIA, 2012, p. 68), ou seja, o negro residente no século XIX a XX em São Luís era visto nada mais do que uma máquina laboral e isso vai refletir. Em processo de baixa de renda [...], pela lógica do sistema, a colônias internas- o desenvolvimento delas se tornou, desde então e até hoje, uma hipótese autocontrariada. Mesmo que tivessem, potencialmente, capacidade para se promover de escravos a cidadãos, os negros dessas regiões não se beneficiariam nunca de um quadro econômico-social propício (e isto, naturalmente, abstraindo o peso da cor numa sociedade aristocratizante) (SANTOS, 2015, p. 153). Nesta ordem de ideia, observa-se em São Luís do Maranhão uma estratificação social em que o negro é, portanto, visto por diferentes autores nacionais como uma figura problemática, para não dizer ‘ausente e presente’ nas classes vigentes. “Os negros ou pretos, por sua vez, são vistos por Gaioso e Pereira Lago constituindo um grupo só [...] o africano torna-se escravo e, estando enegrecida a escravidão [...]” (FARIA, 2012, p. 76). Para Faria (2012), Gaioso dividiu as classes sociais em São Luís em quatro partes. Em primeiro, ele considera os filhos do reino ou os brancos portugueses, em segundo lugar, os nacionais que são os filhos descendentes dos portugueses que se dedicam a lavoura, em terceiro lugar a geração misturada que está ligada a mestiçagem do europeu com negra (mulatos) ou com índio (mestiços), por fim, temos a quarta classe que está voltada para os negros. Doutro lado, Prazeres classifica não muito diferente de Gaioso, mas reforça que tanto os negros africanos como os seus descendentes se encontram por último na camada das classes, ainda temos Pereira Lagos, que vem confirmar a presença dos brancos em primeira instância, porém trazendo o índio em segunda como parte das classes sociais e, por último, os negros e os seus descendentes. Nesta perspectiva podemos ver que a ‘raça’ é a forma pela qual esses autores buscaram analisar os grupos sociais existentes na cidade de São Luís. Essa classificação não é uma mera abstração da organização social, política ou econômica da cidade naquela época, mas como destaca Josenildo Pereira (2006), que essas classes se tornam estruturantes em diversos espaços sociais. Se antes a comunidade negra lutava pela alforria, hoje, a luta é pela afirmação negada anteriormente. Isso se dá principalmente nas lutas constantes pelas políticas de afirmação da comunidade negra em diversas instituições públicas. Pereira (2006) reforça que o processo de construção das barreiras invisíveis e estruturantes na sociedade de São Luís é histórico e social das relações de interdependência entre os sujeitos brancos e não brancos. A partir de uma análise mais histórica e econômica, podemos observar a divisão do trabalho e da atuação da comunidade negra em São Luís do Maranhão, na qual ele apresenta tanto os sujeitos escravizados do eito, relativo àqueles que trabalham em zonas agrícolas e os escravizados urbanos que, por sua vez, estavam inseridos nas áreas urbanas. A respeito do trabalho escravo em área urbana, vale salientar que foi mais dinâmico [...], os homens, entre outras, as de marinheiros, carregadores, estivadores, oficiais de construção civil [...]. As mulheres, por sua vez, ocupavam-se de serviços domésticos (PEREIRA, 2006, p. 45). Ora, o que podemos ver é, na verdade, uma configuração social de sujeitos em situação desclassificada enquanto parte de uma sociedade.

africanos, antes e depois da chegada ao Maranhão, para analisar o modo que eles esperavam se ver ou serem vistos na TV brasileira. Deste contato, percebi também o quanto a problemática da África, dos negros africanos e dos brasileiros não se limitava na representação midiática, mas envolvia todo processo histórico no qual o continente foi construído. Por essa razão busquei atender as questões que não pude responder no campo anterior e que foram colocadas no período da pesquisa. De acordo com Pâmela Marques e Maria Genro (2016), é importante problematizar de forma cuidadosa questões que envolvem grupos ou indivíduos em posições diferentes. Para elas, falar de pesquisa cuidadosa ou pesquisa sem cuidado é, portanto, reconhecer os limites dos lados e nunca o fazer de forma unilateral. Assim sendo, elas acreditam que as mesmas perguntas que muitas vezes são levantadas pelos pesquisadores envolvem subjetividades epistemológicas e metodológicas. Como solução para escapar desta ratoeira é necessária uma produção colaborada. Foi, então, a partir daí que achei importante responder as questões colocadas pelos estudantes africanos como empreendimento do projeto para mestrado em Ciências Sociais.

Destarte, procuro perceber de que forma os negros africanos e os brasileiros se identificam e se veem representados na cidade de São Luís do Maranhão. Para isso, tentarei responder as seguintes questões: Quem é esse negro africano e brasileiro na sociedade brasileira, em particular, em São Luís do Maranhão? Como ele foi construído socialmente? O que significa ser negro africano ou brasileiro nesta cidade? De que modo os negros africanos e brasileiros se identificam ou se veem representados na cidade de São Luís? Algumas dessas questões foram colocadas durante o período da primeira pesquisa e não pude responder devido à limitação do campo na época. Como é sabido, as ciências sociais em nenhum momento está preocupada em definir o que é ou não deve ser estudado (pesquisado), mas sim compreender o processo de construção dos objetos (LENOIR, 1996), e por meio dela que busquei construir, conduzir e trabalhar o meu objeto de pesquisa de modo que me ajudou a responder as inquietações supramencionadas antes.

A minha experiência com os estudantes africanos na UFMA é, no entanto, uma das principais justificativas que destaco neste trabalho, mas não é só isso que me conduziu a pesquisar uma temática tão antiga e ao mesmo tempo tão atual como esta. O fato de ser negro e africano foi outro motivo razoável para investir nela. Todavia, mais que uma causa racial ou

Esse modo de representação dos negros na sociedade de São Luís, está presente de forma incorporada nas relações sociais nos dias atuais. Conforme destaca Carlos Rodrigues (1984) e Paula Balthazar (1984), convencionalmente a sociedade apresenta valores culturais dos grupos hegemônicos que atribuem a população negra um determinado espaço físico e social, isto é, desde o período da escravidão.

regional, essa pesquisa envolve um desafio existencial. Há séculos que existe uma hierarquia histórica entre grupos de diferentes partes do mundo que se encontram em estado de submissão a uma ordem mundial. O não reconhecimento epistemológico de sujeitos dos países subalternos até os dias de hoje tem sido um desafio para quem a liberdade procura em si mesmo encontrar. As heranças coloniais cada vez mais perduram a forma de ser, saber e poder nas sociedades colonizadas. A colonialidade³ é um fenômeno que está imposto de forma intersubjetiva através de uma concepção de mundo enraizada e prolongada pelo discurso hegemônico do colonizador (QUIJANO, 2010).

Isso vai estar presente no Walter Mignolo (2003). Para ele, o processo colonial global que teve sua emergência no século XX tornou os países cada vez mais idênticos. Conhecido, assim, como novas formas de colonialismo ou colonialidade. O desafio se deu desde a minha chegada ao Brasil. O desconhecimento da África, do ser africano, do saber sobre, tornou-se uma luta constante em mim. Várias vezes fui abordado devido ao meu sotaque, perguntavam-me que língua falava, às vezes as pessoas se dirigiam gesticulando e falando de forma lenta como se eu não soubesse ou não entendesse a língua portuguesa. Essa questão linguística é ainda menos forte com relação a minha vivência toda.

O escritor martinicano Aimé Fernand David Césaire (2010) afirma a necessidade de pensar a questão da raça, civilização e modernidade de forma concomitante. Ora, por mais que a escravidão não foi construída na base da raça- vale lembrar que sempre existiu luta de dominação em todos as sociedades, seja esta tradicional ou moderna, a colonização do continente africano permitiu que se criasse estratégias discursivas para continuar com o sistema escravista. A história do negro no Brasil, portanto, é nada mais do que uma luta constante de busca de si mesmo numa sociedade cujo passado está ancorado em sujeitos ‘sem história’ e ‘sem princípios’. Por isso, afirmo que uma das razões principais do empreendimento deste trabalho é, em primeira instância, uma luta de coexistência. Portanto, entender-me como parte de uma história social não total é o primeiro passo no processo de auto reconhecimento. Isso só será possível se as relações estruturadas pelas quais a articulação heterogênea e descontínua de diversos meios de existência social, cada uma delas com as suas próprias histórias, tiverem descontínuas no tempo e conflituosas nas formas relacionais (QUIJANO, 2010), que se resume ao respeito da diversidade humana.

³Colonialidade é um conceito que já foi trabalhado por vários pesquisadores pós-coloniais, para designar os hábitos culturais estruturante nas sociedades colonizadas, isto é, resultado da relação entre o colonizador e o colonizado. Autores como Walter Mignolo (2003), Nelson Maldonado-Torres (2007), Aníbal Quijano (2010) e outros.

Assim sendo, a minha experiência como africano no Brasil, especificamente São Luís do Maranhão, tem sido tão marcante que, todavia, considero-a como uma parte imprescindível na elaboração desta pesquisa. De um lado, por ter me descoberto como um indivíduo negro e, por outro lado, por estar vivendo uma relação inter-racial que resultou na minha primogênita. O primeiro caso foi mais difícil de entender, uma vez que venho de um país africano (Angola) no qual a maioria da população é negra e a cor da pele nunca foi um obstáculo de trânsito nos espaços ou fonte de qualquer constrangimento psicológico e social. Estando no Brasil, fui percebendo aos poucos, o quanto a minha cor tem sido alvo de julgamento e colocado em situação de limitação social.

Já o segundo, está relacionado ao exercício de autocontrole constante do ‘eu’ em diferentes espaços de sociabilidade quando estou com a minha companheira. Fenômenos corriqueiros, como por exemplo, o garçom entregar para ela pagar a conta sempre que está comigo, confundir-me com motorista ou mesmo acharem que é mais uma relação de interesses materiais ou de desejos (sexuais). Penso que, mais do que uma causa objetiva ou subjetiva, existe o querer antecipar uma resposta que talvez a minha filha me coloque futuramente, quando a cor da sua pele for um empecilho de acesso ou mesmo de desejo na relação com outros indivíduos ou grupos diferente dela, ou, talvez ela possa viver algo diferente.

Por outro lado, trago como o terceiro motivo pela qual me levou a pesquisar essa temática, a relação que tenho tido tanto com os negros africanos e brasileiros de diferentes esferas sociais, como, professores, estudantes, comerciantes, mãe de santos, militantes, psicólogas e outras. Experiências únicas e com olhares diversificados sobre o modo de ver o negro, isto é, desde as suas vivências familiares, nos ambientes de lazer até nos seus ofícios de trabalho. Apenas para mencionar um exemplo, cito o caso do estudante nigeriano que antes de vir para o Brasil já fazia faculdade no seu país de origem, mas quando chegou à sala de aula foi tratado como pessoa que desconhecia o ambiente acadêmico e relatou que o professor de cálculo o destratou, questionando o seguinte, “o professor falava um monte de coisa na presença dos colegas inclusive me perguntou se tinha chegado aqui de navio negreiro” (OSMILDE, 2016).

A fala do estudante de Química industrial da UFMA levou-me a pensar em dois aspectos. O primeiro está relacionado à questão de ‘povo’ e ‘lugar de origem’ por outro lado me ajudou a articulá-lo com o segundo, que está direcionado a ‘raça’⁴. Os dizeres deste

⁴ A noção de ‘raça’ usada nesta pesquisa está relacionada com a discussão feita pelo pesquisador António Guimarães no seu livro *Racismo e Antirracismo no Brasil*. Guimarães (2009) se distancia da visão de raça

estudante nigeriano e outros não mencionados aqui, são as causas que me levaram a fazer uma introspeção da minha presença como de outros negros africanos e brasileiros na sociedade maranhense. Mais do que ser negro africano ou brasileiro em São Luís, existe a experiência individual.

Como afirma o teórico cultural e sociólogo jamaicano Stuart Hall no texto *Que 'negro' é esse na cultura negra?* (2013), pensar o negro na sociedade colonizada é preciso relacioná-lo com três pontos importantes, a saber: O primeiro está associado ao deslocamento do modelo cultural europeu nas colônias; o segundo à expansão e globalização das culturas e, o terceiro e último ponto, está baseado no processo de descolonização das colônias. Esses três pontos, por sua vez, ajudaram-me a compreender o negro em si mesmo, não como algo dado, mas a partir da relação estabelecida com o sujeito não-negro, não-africano e não-brasileiro. Assim, reforço com a fala da estudante cabo-verdiana do curso de Medicina da UFMA, quando inquirida sobre o que é ser africana no Brasil, ela respondeu: “Ninguém tivera perguntado para mim até então o que é ser uma africana”, ou seja, o não reconhecimento da pergunta remeteu-me a uma busca que talvez seja recorrente para pensar os diferentes contextos do ser negra e africana em outros lugares fora do Brasil.

Essas questões só podem ser respondidas se os regulamentos outorgados em 2003, a exemplo das leis para Educação das Relações Raciais como a Lei 10.639/2003 de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, como consequência do crescimento de debate sobre estudos africanos no Brasil, for aplicada nas escolas de ensino médio e fundamental a nível nacional. Tal legislação altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação e institui que:

Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira. O Conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e políticas pertinentes à História do Brasil. Conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e Histórias Brasileiras (BRASIL, 2003, pág. 19).

estudada nos Estados Unidos da América, apresenta a conceito a partir de dois grupos diferenciados, o primeiro formado que o negam no uso das ciências sociais, alegando que as biológicas em nenhum momento nos seus estudos estão baseadas na existência de raças humanas, ou ainda a partir de uma ideologia de raça, e o segundo pelos que aceitam através de práticas de racismo constante nas relações de grupos diferentes. Ele se apoia no segundo grupo para argumentar que a necessidade de estudar ou se compreender a questão racial só é possível no âmbito de uma desigualdade estrutural entre humanos convivendo na mesma sociedade, por uma teoria ou ideologia que apreende este fenômeno e, por último, quando estas formas são justificáveis a partir do pertencimento dos sujeitos de acordo com a ordem natural. Assim diz o autor, o conceito de raça não faz sentido senão no âmbito de uma ideologia ou teoria taxonômica, a qual chamarei de racialismo (GUIMARÃES, 2009).

Estes dispositivos legais das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana só vêm reforçar a necessidade da luta pela coexistência epistemológica de saberes diversificados na sociedade brasileira. No entanto, justifico que, quanto ao aspecto social, cultural e político, a história de África, dos africanos e dos negros brasileiros é de extrema importância nesta sociedade, tal como a europeia, asiática e a indígena, na construção de uma cultura brasileira cada vez mais plural e diversificada.

Falar dos negros africanos e brasileiros no Brasil nos remete sempre a colonização da África e, doutro lado, os povos negros desterrados em situação de escravizados para o Brasil colônia. História essa que ainda hoje figura em livros, cinemas, novelas e na realidade social dos negros na sociedade brasileira. Essas narrativas, por sua vez, foram congeladas ao ponto de enxergarem o continente a partir das lentes da miséria, fome extrema, guerra e, em suma, violência estrutural contínua. Como destacou o estudante angolano na pesquisa anterior que,

[...] existe uma dificuldade de se separar escravos africanos que durante século trabalhou no campo brasileiro. Toda aquela relação social, em que o negro era escravo e o africano era aquele que vinha para se tornar o escravo[...] se aboliu a escravidão e não se trabalhou na inserção desse homem negro. Isso foi se cristalizando com tempo, então a ideia que se tem do negro hoje, primeiro eles são africanos que vieram para [sic] o Brasil para ser escravizado e depois é de um escravo que depois da abolição [...] não tinha lugar pra [sic] cair morto (MIRANDA, 2016, p. 78).

Isso influenciou na construção da identidade dos povos negros deportados do continente africano na época colonização para o Brasil e a vivência destes em situação de escravidão não só reforçou como também ratificou legalmente a posição social dos indivíduos negros. A cor da pele, portanto, vai ser o definidor da posição social dos indivíduos na sociedade brasileira e considerado como a marca de reconhecimento das diferenças entre os grupos sociais negros e não negros (BASTIDE; FERNANDES, 2008) ou ainda como destaca Carlos Hasenbalg (1992) que o fato de ser negro na sociedade brasileira na época, antes e depois da abolição, já era determinante nas relações sociais com outros grupos não-negros, isto é, tanto na forma objetiva como subjetiva das ações dos indivíduos. Para este autor, a objetividade se dava na forma pela qual os negros estavam sujeitos a poucas oportunidades de chance na atuação social como parte da sociedade e a subjetividade se dava no sentido de pertencimento tanto de lugar como parte do espaço no qual ele estava inserido.

Vale lembrar que a construção do negro na sociedade brasileira não surgiu de forma espontânea ou isolada, mas por meio de lutas entre diferentes grupos, isto é, entre os povos colonizadores e os outros em situação de colonização. Ora, falar destas relações é, por

sua vez, compreender os laços que esses países estabeleceram no passado. Nunca foram dadas de forma horizontal, muito pelo contrário, foram edificadas dentro de um processo contínuo de exercício da violência simbólica e física. As relações entre o colonizador e colonizado se deram a partir de relações sociais de exploração em uma perspectiva de dominação articuladas com conflitos para o controle da existência social (QUIJANO, 2010).

Entender a relação entre colonizadores e em situação de colonização é, no entanto, apreender o hibridismo identitário existente neles. Para isso, analiso as categorias sociais de forma cautelosa sem negar as relações pretéritas que demarcaram e demarcam até os dias atuais. Assim destaca Walter Mignolo (2002) ao designar essa relação como pensamento liminar, ou seja, é nada mais do que o reconhecimento dessa diferença colonial, sem negar as relações existentes entre os colonizadores e colonizados. (MIGNOLO, 2002). Ora, é a partir dos olhares e das experiências que estruturalmente a história dos povos africanos bem como dos negros no Brasil foi registrada, buscando entender a construção identitária e representacional destes na sociedade brasileira.

Assim feito, considero o impacto da escravidão e da colonização dos países africanos, forçadamente trazidos para Brasil colônia, e como isso tem influenciando ainda hoje na construção da identidade e da representação destes indivíduos. Apresento como os africanos e seus descendentes são caracterizados por partilharem uma história idêntica e de que modo essa história foi construída, dadas as diferentes experiências de colônias vigente nos dias de hoje. Como afirmava Franz Boas (2004), que as ideias não existem de forma única e homogênea por toda parte, por mais que tenha uma mesma origem, “as variações das causas podem ser internas ou externas” (BOAS, 2004, p.27). Assim sendo, ao apreender os sujeitos pesquisados procuro, no entanto, compreender não só a história colonial como denominador comum, mas também as suas experiências de vida nos seus países de origem.

O pesquisador Jamaicano Stuart Hall (2012) destaca que após o processo colonial e a emersão da sociedade moderna, houve a necessidade de se pensar a questão da identidade. A construção de novas fronteiras políticas, o tráfico de escravo, a colonização da África, Ásia, Austrália e Américas tornaram a sociedade chamada moderna em uma nova configuração de divisão e de alianças históricas e sociais. Isto permitiu que se pensasse nas relações de grupos diferenciados em um contexto híbrido. A globalização, então, tornou-se este ‘centro’ cada vez mais descentralizado o que permitiu novas formas de definição da identidade para os indivíduos no espaço e no tempo, “a globalização se refere aqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organização em novas combinações [...]” (HALL, 2012, p.67).

A identificação vai ser o processo pelo qual grupos diferenciados buscarão construir, a partir do reconhecimento de alguma origem comum ou de características compartilhadas com outros grupos ou pessoas ou ainda a partir dos mesmos ideais (HALL, 2012). Assim, tanto os africanos como os afro-brasileiros na sociedade brasileira buscam constantemente se identificar com a realidade na qual estão inseridos, isto é, através das memórias compartilhadas com os seus antepassados ou mesmo com outros grupos diferentes. O conceito de identidade é usado para “significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares” (HALL, 2012).

Doutro lado, procuro alcançar também as limitações identitárias, isto é, respeitando as particularidades dos indivíduos sociais para que não haja violência. Respeitar a individualidade identitária é por sua vez perceber as diferenças existentes nas relações sociais entre os grupos. Alguns grupos tendem a pretender ser mais importantes que os outros, o que torna imprescindível diferenciá-las de tal modo que as emergências dessas diferenças devem ser entendidas a partir de um percurso histórico e social das relações entre os indivíduos, reivindicando através dos antecedentes que cada um é parte da sociedade (WOODWARD, 2012). Nessa direção o indiano Amartya Sen (2015, p.21), a partir de um individualismo absoluta afirma que a violência é fomentada pela imposição de identidades singulares e beligerantes a pessoas crédulas, defendida por competentes artífices do terror.

Normalmente isso acontece quando buscamos a síntese da complexidade de um grupo para explicá-lo como todo. Nesta pesquisa, procura-se no máximo trabalhar com as experiências identitárias de cada indivíduo a partir do grau de complexidade de cada um nas suas semelhanças ou diferenças. Reconhecer a pluralidade das identidades dos grupos e suas diversas implicações ajudou de forma crítica, a entender o quão é “importante compreender o papel da escolha ao determinar a validade e pertinência de certas identidades que são inevitavelmente diversas” (SEN, 2015, pág. 23).

Aprendendo o processo identitário de cada indivíduo ou dos grupos restou-me, como exercício mais amplo, entender também as formas de representações sociais dos negros africanos e brasileiros na sociedade brasileira em particular na cidade de São Luís do Maranhão. Assim sendo, busco entendo o conceito de representação no campo das ciências sociais a partir de Émile Durkheim presente no texto *Sociologia e Filosofia* do ano de 1994. Nele, o autor distingue a representação mental da representação social.

Em um exercício epistemológico da realidade social no que toca a construção de um campo científico, Durkheim (1994) destaca que as representações mentais não podem existir a não ser fora da própria consciência do indivíduo, o que para ele torna limitada a relação entre a realidade social e o indivíduo representado. Deste modo, ele elabora o conceito de representações sociais para complementar ou reforçar aquilo que faltava na construção de uma representação mental. “As representações sociais [...] originam-se das relações que se estabelecem, tanto entre os indivíduos, de tal forma combinados, quanto entre os grupos secundários que se interpõem entre o indivíduo” (Durkheim, 1994, p.41). Isto posto, ele demonstra o quanto à representação é resultado das relações interacionais entre os indivíduos do mesmo ou de grupos diferentes.

A partir da abordagem de Durkheim (1994), é trabalhado também o conceito de *espaço* de Pierre Bourdieu (1996), para entender as disposições sociais *Habitus*⁵ dos indivíduos ou grupos pesquisados para apreender de que modo estes se veem representados no âmbito dos bens culturais, sociais e econômicos. É a partir do espaço que me proponho a compreender um “[...] conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas das outras, definidas uma em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de aproximação[...], distanciamento e também por relações de ordem” (BOURDIEU, 1996, p.18-19), isto é, para ele, a questão da representação se dá a partir do espaço social no qual os indivíduos estão distribuídos ou inseridos.

Isso, portanto, vai estar mais claro na abordagem de Stuart Hall (2016), quando ele afirma que o processo de representação está em todo momento presente na produção da linguagem, ou seja, “a linguagem é um dos meios através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura” (HALL, 2016, p.18). Conseqüentemente, para ele, a representação significaria, então, o uso da linguagem para tornar visível, inteligível e expressar algo sobre o mundo ou representá-lo a outras pessoas. Os significados são produzidos e compartilhados entre indivíduos ou membros de uma determinada cultura (HALL, 2016). De tal modo que o exercício não está simplesmente em entender a cultura produzida na sociedade brasileira, porém os sentidos compartilhados por diferentes grupos sociais e perceber como eles se veem representados.

⁵ O conceito de “*Habitus*” de Bourdieu está sendo usado nesta pesquisa para ajudar a compreender como “sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como [...] representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los[...]” (BOURDIEU, 2011, p.87). Está presente na construção representacional nas relações sociais dos negros africanos e dos brasileiros na cidade de São Luís do Maranhão.

Por meio do percurso metodológico voltado para histórias e narrativas de vida dos negros africanos e brasileiros residentes na cidade de São Luís do Maranhão que possibilitou a apreensão dos relatos e vivências dos sujeitos entrevistados. Essa metodologia me permitiu não só perceber as vivências ou experiências de vida destes sujeitos como também a auto compreensão do eu enquanto parte da pesquisa. Assim, destacam os estudos de Scherto Gill e Ivor Goodson (2015) que o método em proa é uma compilação de experiências vividas de indivíduos ou grupos no passado e no presente, que buscam situar os relatos da narrativa dentro dos contextos sociais, políticos, econômicos e históricos nos quais essas experiências tiveram lugar, ou seja, o método tem como objetivo compreender a interação entre mudança social, vidas e ação de indivíduos e grupos.

[...] estudar um fragmento particular da realidade social-histórica, um objeto social; compreender como ele funciona e como se transforma, destacando as configurações de relações sociais, os mecanismos, os processos, as lógicas de ação que caracterizam. Nesta perspectiva, recorrer às narrativas de vidas não exclui, de forma algumas outras fontes, tais como estatísticas, textos regulamentares, entrevistas com informantes situados em posição ‘central’ ou a observação direta dos comportamentos (Daniel Bertaux, 2010, p.16)

É a partir deste método que as narrativas ou histórias de vidas dos envolvidos na pesquisa foi construído dentro de uma perspectiva não linear e coerente, mas que procura atender os contextos sociais e históricos das vivências dos sujeitos. Reconstruir uma história é, portanto, reorganizar relatos marcantes ou significantes de um exercício consciente da memória, de um olhar direcionado, com cortes, seleção e opções do que entra ou não nela. Assim afirma Bertaux (2010), que é a partir do verbo ‘contar’ ou ‘narrar’ que se começa a produzir o discurso dos sujeitos da pesquisa e que esse processo envolve uma delimitação dos personagens, as relações recíprocas, as formas de agir, os contextos das ações e interações para apreender a realidade objetiva e subjetiva dos sujeitos pesquisados.

História ou narrativas de vida é entendido neste trabalho como um método que reconhece as relações de poder, as tramas tanto objetivas como subjetivas que os sujeitos entrevistados compartilham com o entrevistador. Por esta razão que Scherto Gill e Ivor Goodson (2015) afirmam que a história ou narrativa de vida apresentam como enfoque os significados que, na verdade, são construídos socialmente a partir das ações e das atividades humanas que estão sujeitas a influências socioculturais, históricas e políticas. Pois, é por meio destas que, acrescentam eles, “o papel do pesquisador de narrativa é facilitar e promover a voz do participante e, em muitos casos, apresentar essa voz sem alteração, a fim de evitar a ‘colonização acadêmica’ (GILL, GOODSON, 2015, p. 216).

Nessa perspectiva, é importante levar em conta a posição ou lugar do pesquisador dentro da pesquisa. Ou seja, entender os passos de um trabalho requer um esforço enorme em compreender, em todo caso, o lugar de fala do pesquisador. Isso é imprescindível para qualquer pesquisa, e nesta não fiz diferente. Compreender-me como africano e negro levou a refletir em torno dos caminhos os quais percorri para alcançar os meus objetivos. Argumento que é preciso me pensar na pesquisa, uma vez que eu já me apresento enquanto parte dela e que acarreto um modelo de análise que, talvez, possa intervir ou não na realidade objetiva. Afirmando que não nego as minhas subjetividades presentes em cada parte da elaboração deste trabalho como ponto inicial da metodologia que estou propondo, mas também objeto uma posição ideológica reacionária. Considero o universo social como sendo, “lugar de uma luta para saber o que é o mundo social” (BOURDIEU, 2004). É, portanto, em busca do conhecimento da realidade social destes sujeitos que me proponho a fazer esse trabalho.

A pesquisa está voltada para o estudo de seis (6) casos de indivíduos negros residentes em São Luís, dos quais três de países africanos (Cabo-verde, Nigéria e Guiné-Bissau) e outros três brasileiros em São do Maranhão. Assim sendo, procuro entender a partir de entrevistas semiestruturadas as vivências ou experiências desses indivíduos no que cerne a construção de uma identidade e representação, antes, porém ressaltando como relevante, o reconhecimento das narrativas dos sujeitos entrevistados como algo imprescindível nas relações estruturais dos quais eles estão inseridos. Diferente da primeira pesquisa, feita com os estudantes africanos, nesta, não pretendo trabalhar com um grupo específico. Procuro encontrar entrevistados diferentes e que, por sua vez, apresentam disposições⁶ sociais variadas.

Reconhecer a diferença como ponto de partida ajudou na valorização dos bens que cada um proporcionou na pesquisa. Foi através de uma apreensão das disposições que os entrevistados e da análise dessas disposições que ajudou na reflexividade do campo com um todo (LAHIRE, 2004). Segundo Pierre Bourdieu (2012) é, portanto, por via desta diferenciação e variação das disposições que os jogos acontecem no processo dialógico das entrevistas. Isto começa bem antes da pesquisa, quando buscamos,

[...] tentar saber o que se faz quando se inicia uma relação de entrevista é em primeiro lugar tentar conhecer os efeitos que se podem produzir sem o saber por esta espécie de intrusão sempre um pouco arbitrário que está no princípio da troca

⁶ Conceito de ‘disposição’ aqui é apropriado do sociólogo Bernard Lahire (2004), no seu livro *Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais* no qual considera que disposição é uma realidade construída que, tal, nunca é observada diretamente. Portanto, falar de disposição pressupõe a realização de um trabalho interpretativo para dar conta de comportamentos, práticas, opiniões, etc.

(especialmente pela maneira de se apresentar a pesquisa, pelos estímulos dados ou recusados etc. (BOURDIEU, 2012, p. 695).

O trabalho de campo foi a parte essencial nesta pesquisa. No entanto, foi trabalhado com muita atenção de modo a apresentar e dominar os sentidos durante o processo de entrevista junto aos sujeitos entrevistados. Razão pela qual Bourdieu (2012) afirma que devemos considerar sempre esse processo como jogo de negociação constante entre o entrevistador e o entrevistado que, na verdade, outros autores também estão de comum acordo, a exemplo de Jean-Claude Kaufmann quando diz,

[...] o pesquisador é o condutor do jogo, ele define as regras e coloca as perguntas; o informante se contenta, inicialmente, em responder. Tudo se joga em seguida: ele deve sentir que aquilo que diz vale ouro para o pesquisador, que este o segue com sinceridade, não hesitando em abandonar sua grade para pedir que comente a informação fundamental que acaba de ser declarada de forma sucinta (KAUFMANN, 2013, p. 80).

Numa primeira instância, começo-a conhecendo os entrevistados através de diálogos relacionados às experiências de vida destes no que toca às relações estabelecidas dentro da família, vida profissional e outros lugares que possam, talvez, fazer parte do processo vivência destes. Isto feito, procurei de conhecer os espaços de mediações destes, para pensar as formas de representação. Todo esse processo de construção metodológica só foi possível, considerando que o início de uma pesquisa começa desde a valorização dos pequenos detalhes que, muitas das vezes, passam despercebidos. Isso se deu a partir da elaboração das questões avaliação, transcrição das entrevistas, organização até a análise dos conteúdos. Pois, o campo foi considerado como um todo imprescindível no sentido do reconhecimento do desconhecido daquilo que se pretende saber, ou seja, foi por meio do exercício constante do olhar, escutar, entender e reconhecer (assimilar) que foi desenvolvido esse trabalho.

2. CAPÍTULO: CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO SUJEITO NEGRO NA SOCIEDADE PÓS-COLONIAL

*O oceano separou-me de mim
Enquanto me fui esquecendo nos séculos
e eis-me presente
reunindo em mim o espaço
condensando o tempo
Na minha história
Existe o paradoxo do homem disperso.*

*António Agostinho Neto (trecho do poema
'Confiança'-livro: Sagrada Esperança)*

Neste capítulo objetivo tratar da dialética do conhecimento e reconhecimento de sujeitos diferentes em ambientes pós-coloniais a partir de duas perspectivas filosóficas. A primeira chamarei de Ubuntu- que consiste em duas palavras numa só. O prefixo 'ubu' e a raiz 'ntu' que evoca a ideia de ser em geral (RAMOSE, 2010), e a segunda é a dialética hegeliana do reconhecimento. É desenvolvido teoricamente o modo pela qual estas correntes filosóficas compreendem a relação entre sujeitos diferentes que partilham o mesmo tempo-espacial, considerando os princípios sociais, políticos e culturais.

Refiro-me de sujeitos-epistemes ⁷que lutam e tem lutado pelo reconhecimento social através dos seus conhecimentos próprios que estão inscritos em suas linguagens corporais, como, povos indígenas, negros, gays e mulheres. Como referia Larissa Pelúcio que esta luta não só deve ser constante, mas também um exercício da descolonização epistemológica (PELÚCIO, 2012). Assim, os questionamentos de partida para desenvoltura deste trabalho são os seguintes: Será que basta se relacionar para ser reconhecido ou o reconhecimento se dá a partir da relação? Como podemos reconhecer as diferenças entre os sujeitos-epistêmicos que partilham o mesmo espaço-temporal?

Acredito que essas duas questões são importantes para pensar a dialética da relação e do reconhecimento entre sujeitos diferenciados num momento tão crítico de reivindicação de espaços de saberes no campo acadêmico. De tal modo que Larissa Pelúcio (2012, p. 398) afirma que, “anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu narrador, como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é ‘geocentrada’, ou seja, que desqualifica

⁷ Refiro-me a palavra ‘sujeito-episteme’ à todos indivíduos cujas narrativas foram consideradas, durante séculos, negadas historicamente a partir de narrativas generalizadas e centralizadas, como, os negros, os povos indígenas, as mulheres, os gays e outros, etc.

outros sistemas simbólicos e de produção de conhecimento. Por isso, falar de saberes subalternos não é simplesmente dar voz àqueles que não os têm, mas trazer novas gramáticas de saberes à vista.

2.1 Por que (re) conhecer os saberes do Sul?

Observou-se na seção acima, que a modernidade⁸ sempre foi apresentada e estudada de forma crítica, mas ela não foi um projeto construído e pensado para as sociedades colonizadas. Será por quê? Os colonizados nunca foram modernos? Ou a modernidade nunca existiu para os colonizados? Ou seja, quando observamos a crise de representação na sociedade moderna vem sempre acompanhada de forma subjetiva a questão- por que precisamos reconhecer os saberes do sul ou os saberes não reconhecidos?

É necessário que olhemos em torno de nós e perguntamos a nós mesmos. Quem fomos? Quem somos? E quem seremos? Acreditamos que essas três questões são imprescindíveis para pensarmos o quanto precisamos nos pensar e não ser sujeitados a normas ou leis estabelecidas a partir de ordem unilateral. Ora, há séculos que os saberes do sul foram e continuam sendo marginalizados pelo saber ocidental. A necessidade desta crítica não está simplesmente na crise epistemológica do ocidente, mas está naquilo que os corpos ainda reproduzem como normal nos legados institucionais.

Como apresenta o pesquisador francês, Michel Foucault (2010) no livro *Em defesa da sociedade*, quando crítica que o local se efetua através daquilo que se poderia chamar de reviravoltas de saber, uma vez que, para este autor, os saberes universais tornaram os sujeitos colonizados sujeitados às normas jamais pensadas para eles. Portanto destaca ele (2010, p.8), “saberes sujeitados é [...] toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos”. Deste modo, é necessário que se reconheça esses saberes como saberes não ingênuos. Para isso, precisamos apreender a genealogia desses saberes e concomitantemente acoplar os

⁸ O conceito de modernidade é trabalhado aqui a partir do pensador Boaventura de Sousa Santos (2011). Ele escreve no livro *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* que a modernidade ao mesmo tempo que engendra fórmula para solucionar problemas acaba não solucionando os problemas. Dos três princípios de regulação (mercado, Estado e comunidade), o princípio da comunidade foi, nos últimos anos, o mais negligenciado, o que por sua vez limitou as formas diferenciais de conceber as realidades objetivas. “Todos resistiram à especialização e à diferenciação técnica-científica através das quais a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna colonizou os outros dois princípios modernos de regulação: o mercado e o Estado” (Boaventura Santos, 2011, p.75), assim sendo, para determinar as virtualidades epistemológicas do princípio da comunidade, saliento duas dimensões: participação e solidariedade.

conhecimentos eruditos e as memórias locais como forma de constituir este saber histórico que está em constante disputa e usá-la a partir das táticas atuais.

Para Foucault (2010, p. 10) reconhecer essas outras formas de conhecimento é renascer os saberes antes não reconhecidos. Ele demonstra que não é contra os conteúdos produzidos, métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo contra os efeitos centralizadores de domínio que são vinculados à instituição e que, por sua vez, sujeitadas nos países colonizados. Refere-se ao encontro daquilo praticado e conhecido como saberes menos importantes, mas estão presentes de forma invisibilizada. Tal autor via a genealogia como um projeto de inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres. Esse projeto tornaria não só horizontalidade epistemológica dos saberes científico e não científicos, como também ajudaria no reconhecimento dos saberes na perspectiva de uma negação histórica entre saberes superiores e inferiores.

Mas, acima de tudo isso, Foucault (2010, p.13) afirma que, não é necessário dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias, mas tentar pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder⁹ do discurso científico. Nesta ordem de ideia, a crítica ao saber científico é nada mais do que a crise paradigmática que o campo de representação científico tem enfrentado durante esses anos todos. Isso principalmente se dá na área das humanas, onde o questionamento é constantemente feito no que toca a representatividade institucional e os saberes sujeitados.

Nesta mesma perspectiva o artigo do pesquisador português, Boaventura de Sousa Santos, *Para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*, publicado no livro *Epistemologia do Sul* (2010), ajuda a refletir sobre o pensamento moderno ocidental abissal, uma vez que consiste num sistema de diferenciação entre os saberes visíveis e invisíveis, e a importância de reconhecermos os saberes do sul. Esses saberes por mais diferentes que parecem, são interdependentes, visto que um precisa do outro para existir enquanto visível, ou seja, a visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecer que não se encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Isso, portanto, será visível na apropriação e na violência entre os saberes antagônicos na linha abissal jurídica e epistemológica (SANTOS, 2010).

⁹ Para Foucault, o 'poder' é o maior problema e razão de toda discussão histórica. Ele observa: o poder como sendo aquele concreto, que todo indivíduo detém e que vivia a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política. Ou seja, para ele o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato. O poder não é primeiramente manutenção e recomendação das relações econômicas, mas, em si mesmo, primeiramente, uma relação de força (FOUCAULT 2010).

Deste modo, Santos (2010) destaca que as colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Assim sendo, nota-se que a colonização não está simplesmente na presença do colonizador na colônia, porém na relação vitoriosa da implantação dos seus modos de ser, poder, saber jurídico e epistemológico nas colônias. Pois, é através desta guerra histórica entre a epistemologia diferenciada que Santos (2010) propõem a emergência do reconhecimento dos saberes do sul. Diz o autor, “a emergência do ordenamento da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha” (SANTOS, 2010, p. 53). O autor destaca a necessidade de se reconhecer o saber do sul a partir das experiências nos países colonizados, quando a realidade dos sujeitos, isto é, no modo de ser, fazer e se relacionar estiver em constante conflito com os saberes institucionais e corporais.

Ele (2010) também afirma que é necessária a copresença entre os sujeitos, significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha abissal são contemporâneos em termos igualitários, ou seja, não importa se ele é engenheiro africano, asiático ou sul americano, o que importa é a experiência diferenciada acumulada de todos os grupos. Cada conhecimento é sempre uma riqueza. Não existe saberes melhor ou pior, maior ou menor, existem simplesmente saberes.

O pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade do conhecimento. Isso por sua vez deve ser pensado e articulado com a realidade dos países colonizados que buscam um reconhecimento dos saberes antes desclassificados por saberes centralizado. Santos (2010, p.57) reforça que, “uma das premissas básicas da ecologia de saberes é que todos os conhecimentos têm limites internos e externos”. As intervenções internas têm limite ao real e que as externas decorrem do reconhecimento de intervenções alternativas tornadas possíveis por outras formas de conhecimento. Essas limitações, por sua vez, são as razões pelas quais demonstram o quanto é necessário para os saberes do sul. Nesta perspectiva, Santos (2010) demonstra que todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos.

Todos os conhecimentos são testemunhais porque o que conhecem sobre o real se reflete sempre no que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento. Assim sendo, “[...] é próprio da natureza da ecologia de saberes constituir-se através de perguntas constantes e respostas incompletas” (SANTOS, 2010, p. 66), e é a partir da busca do reconhecimento de outros saberes e sujeitos-epistêmicos que procuramos dar continuidade à discussão, uma vez

que o foco é compreender a construção do negro na sociedade colonizada e isto perpassa por uma ordem epistêmica.

2.2 Por uma dialética do reconhecimento: do Ubuntu ao Hegelianismo

Começo por apresentar a palavra Ubuntu como sendo um conceito indispensável no sistema organizacional e político dos povos falantes da língua bantu¹⁰ no que tange ao processo de reconhecimento dos indivíduos ou grupos. A palavra indica, por sua vez, uma ação particular já realizada, uma ação ou estado duradouro de ser. Este tipo de compreensão se dá em processo de movimento constante através de um princípio de vida cujo intercâmbio é contínuo e essencial na coexistência destes (RAMOSE, 2010).

Apresento essa dialética para pensarmos a questão do reconhecimento. Numa primeira perspectiva trago o termo “*MothoKemothokabatho*” um aforismo que significa, “o ser humano é afirmar a humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitadas para com eles” (RAMOSE, 2010), ou seja, não só justifica o modo de reconhecimento como ela também apresenta o princípio ético das relações. Essa dialética para os povos bantos se explicaria da seguinte forma: a minha existência enquanto pessoa só é reconhecido por meio de outra pessoa, o que seria eu só existo porque os outros existem concomitante.

Penso que ainda é complexo compreender a dialética do reconhecimento na perspectiva Ubuntu. Por exemplo, eu serei reconhecido na sociedade que eu moro caso eu reconheça as outras pessoas que lá também habitam, isto é, ontológica, epistemológica e eticamente a partir das práticas sociais. Como destaca Ramose (2010, p.212) que, “*motho*” é humano somente e verdadeiramente no contexto das relações reais com outros seres humanos.”. Essa perspectiva de ver o mundo a partir da relação estabelecida e do reconhecimento do outro como parte de mim é importante para refletirmos o quanto a nossa vida humana começa a partir do outro, ou seja, o respeito sobre mim acontece em paralelo ao outro.

Outro ponto essencial no processo de reconhecimento é que esse processo nunca está acabado, o reconhecimento é perpetuado em tudo e em todas as práticas da vida. O reconhecimento da vida nunca se dá de interesse temporário e de modo individual. Ele é sempre construído nas ações ou nos feitos. Fazer o bem está presente nas nossas ações e é

¹⁰ Língua banto é falada por povos provenientes da região central e sul da África, entre eles, podemos encontrar atualmente países como Angola, África do Sul, Moçambique, República Democrática do Congo, República do Congo e outros países do sul da África.

através dele que somos reconhecidos. O nosso reconhecimento é fundamentalmente uma prática contínua das nossas ações com outras pessoas. O que significa que a preservação de mim mesmo enquanto ser, é que perpetua o reconhecimento como prática social contínua que torna assim a vida jaz da existência de uma geração. Conforme destaca Wanderson Nascimento (2016, p. 236), “ubuntu expressa-se como um processo no qual os elementos relacionados são produtos desta mesma relação e inexoravelmente dependentes dela [...] não há elementos isolados fora das relações dinâmicas: apenas em relação é que algo existe”.

[...] o caráter de interdependência da existência, faz com que a humanidade dos humanos não se separa, não possa se separar, os outros elementos que compõem a existência dos outros existentes. E, neste cenário, o que determina o estatuto ontológico dos seres humanos é que a movimentação e a articulação dos elementos da existência diferem em modalidades de interconexão e interdependência, uma vez que todas as entidades existentes estão em constante vinculação, provocando uma percepção de existência distinta em relação aos outros existentes (NASCIMENTO, 2016, p. 237).

Doutro lado, temos outro aforismo “*Feta Kgomoot shware motho*” que significa “quando uma pessoa enfrenta uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, ela deve optar pela preservação da vida” (RAMOSE, 2010, p.213). Usa-se este segundo para demonstrar o quanto a diferença existente no próprio processo contínuo da organização social e política dos povos banto, uma vez que é de perfeita consciência que esses povos veem as relações através de uma perspectiva imperfeita, ou seja, estabelecidas a partir de hierarquias e lutas constantes pela vida diferenciadas entre os grupos. Por isso que, “o cuidado mútuo e o partilhar entre si precede a preocupação com a acumulação e com a proteção de riquezas” (RAMOSE, 2010, p. 213).

Entendo, portanto, que o processo de conhecimento e reconhecimento dos povos de língua banto consiste em duas instâncias: em primeiro lugar, existe um ‘eu social’ o qual permite-me ver e me reconhecer enquanto parte de um grupo, ou seja, a construção do eu nunca é separado do outro e o processo de me conhecer só é possível por intermédio de outra pessoa. Em segundo lugar, essa relação só existe na interdependência e na preservação mútua da vida compartilhada. Assim, reconhecer o sujeito-epistême -diferente é sempre um desafio constante de busca a ser [reconhecida] a partir da filosofia banto, quanto mais for humano, maior a possibilidade de preservação da diversidade humana.

Na perspectiva Hegeliana, procuro não só entender o projeto da construção das relações de conhecimento como também empreender o reconhecimento como ponto de chegada. A partir da atualização do pensador alemão Alex Honneth (2003), no livro *Luta por reconhecimento*, o projeto de Hegel tinha como finalidade elaborar uma dialética relacional abstrata, que por sua vez não estava baseada em um movimento de reconhecimento mediado

pela luta. Mas, é de extrema importância entender o pensamento antes mesmo de ser criticado. Como destaca também Jacques d'Adesky (2001) que o princípio fundamental de Hegel está baseado no desejo de reconhecimento em que nada está tão formulada ou acabada, porém em constante construção.

A ideia pela qual conhecemos e reconhecemos as coisas estão baseadas, segundo Hegel, em três tarefas fundamentais no que toca aos princípios sociais. A primeira, Hegel destaca que não é possível conhecer ou reconhecer alguém a não ser pela interação de dois sujeitos, a segunda é que esse processo acontece a partir de uma intersubjetividade, ou seja, a partir do reconhecimento das existências de outros sujeitos na interação, que se distinguem através do grau de independência, e através de desejos como amor, direito e ética. “O desejo do homem de ser reconhecido como ser humano investido de dignidade está ligado de maneira fundamental a sua vontade de, eventualmente, arriscar sua vida em luta de morte unicamente por prestígio” (HEGEL apud D’ADESKY, 2001, p.22). É através da luta pelo reconhecimento pelo outro que os sujeitos entram em conflito intersubjetivo (HONNETH, 2001).

Esses três pontos são, então, cruciais para entender de forma prática o processo de reconhecimento de Hegel de acordo com Honneth, uma vez que ele apresenta algumas características importantes para a análise. Diferente da filosofia Bantu, Hegel apresenta uma dialética totalmente sistemática que se dá a partir de uma relação, valorizando o indivíduo na interação com outros indivíduos. Apesar de ele não ter desenvolvido o processo pelo qual acontece como um todo, esforça-se em apresentar um projeto social. De acordo com Honneth (2003, p. 117), “Hegel abandonou a meio caminho do seu propósito original de reconstruir filosoficamente a construção de uma coletividade ética como uma sequência de etapas de uma luta por reconhecimento.”

Essas duas perspectivas dialógicas de pensar o processo de conhecimento e reconhecimento apresentam algumas limitações práticas no tempo-espacial, ou seja, pensá-las enquanto filosofia social sem, portanto, observar ou mesmo analisá-las junto as ações dos sujeitos concretos as tornaria simplesmente teorias vazias. A primeira, relativa à filosofia Ubuntu apresenta limitações como, por exemplo, pensar o sujeito colonizado na sociedade ‘moderna’, como no caso de muitos negros, índios e mesmo africanos, hoje, sem levar o contexto normativo e a hierarquia histórica as quais estão submetidos. E a Hegeliana, limita-se a pensar em sujeitos que compartilham tempos-espaciais iguais sem, no entanto, levar em consideração as diferenças. A questão que colocamos como pensar esses sujeitos diferentes

em tempos-espaciais iguais¹¹, dado que as estruturas coloniais, as memórias, as referências se encontram numa simbiose constante de conflito a partir de um discurso hegemônico e subalterno. Como pensar as normas epistemológicas hegemônicas e subalternas nos dias de hoje? Como deve ser conhecer ou reconhecer sem levar em conta a história das diferenças dos indivíduos ou grupos que partilham o mesmo tempo-espacial?

2.3 Sujeitos-epistêmicos na sociedade pós-colonial

Todo sujeito-epistêmico tem uma história própria e a partir desta que ele compartilha as experiências individuais ou coletivas com o grupo ao qual pertence ou outros diferentes. É o mesmo que dizer que todo sujeito-epistêmico é um conjunto de narrativas individuais e coletivas que o compõe ou estrutura os vínculos com outros. Mas, com o processo de colonização Europeia em territórios como África, Ásia, Austrália e Américas, muitos foram negados e tornados ‘a-históricos’, conseqüentemente este processo durou séculos que até os dias de hoje perduram nas estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais de muitas coloniais. O desafio é perceber de que modo posso refletir teoricamente o processo de conhecimento e reconhecimento de sujeitos cuja vida se deu no âmbito de uma tremenda desvalorização e desclassificação dos seus saberes.

Honneth (2001) a partir de uma leitura crítica sobre o George Mead, analisa o processo de conhecimento e reconhecimento intersubjetivo dos seres humanos apresentando uma proposta interessante de pensar a interação desses sujeitos como ponto crucial e de partida para entender limites e razões que nos levam a nos relacionar e reconhecer outros sujeitos no que tange às diferenças e que, por sua vez, me levou a incluir nas sociedades pós-coloniais, dado a relevância que ele traz na historicidade dos sujeitos negros em relação a algo que não está presente em Hegel.

A vivência em geral se efetua na forma de uma interiorização de regras de ação de sujeitos, sejam estas negativas ou positivas que emanam da generalização das experiências de comportamento de todos os membros que fazem parte desta sociedade (HONNETH, 2001), isto implica que, pensar as relações de conhecimento e reconhecimento entre sujeitos-epistêmicos e os considerados ‘a-históricos’ na sociedade pós-coloniais nunca é dada de modo igualitária. Como podemos ver, por exemplo, o esforço que os sujeitos-epistêmicos

¹¹ Refiro-me a uma igualdade do tempo-espacial para este caso no que cerne a hibridização ou relação entre o sujeito colonizado e colonizador, ou seja, a uma relação presente e, principalmente, vigente na diáspora ou ditas nas sociedades globalizadas.

colonizadores têm em conhecer e reconhecer o outro como parte social ou mesmo apreender e assimilar outra como parte de si mesmo, como foi feito com os africanos em situação de escravos e os índios americanos. Deste modo destaca o autor que foi preciso que os sujeitos considerados ‘não-epistêmicos’ assumam as normas sociais de ação do outro generalizado¹² para que possa ser reconhecido como parte da sociedade, e quando isto não acontece este é visto como marginal.

O sujeito colonizado só pode estar em condições de auto afirmar que conhece e deve ser reconhecido como um sujeito com conhecimento quando colocado a prova do “Eu generalizado”, ou seja, quando for colocado na ordem de uma comunidade jurídica ampliada do sujeito colonizador (HONNETH, 2001). A luta por reconhecimento nesta perspectiva se dá através da moralidade em que cada pessoa do grupo com prestígio se torna visível e, por sua vez, conhecida e reconhecida a partir de uma herança privilegiada e construída na violência¹³. Essas normas cabem, portanto, a sujeitos vistos como alvos de saberes eruditos cujas histórias são visíveis.

É necessário que se saiba que o prestígio ou carisma que cada indivíduo ou grupo possui é proveniente de habilidades mágicas ou extraordinárias que as pessoas desejam expor para ganhar o mesmo prestígio e serem valorizadas. Pensar isso na sociedade colonizada é meio complicado quando na verdade, a forma de ser, de gostar e de poder escolher, estão submetidas numa hierarquia de poder histórica que torna meio complexo a um debate de preferência (‘não impingida’), principalmente, a questão das pessoas negras. Quando afirma Honneth (2001, p. 154), “para poder demonstrar ao outro o reconhecimento que se apresenta num interesse solidário pelo seu modo de vida, é preciso antes o estímulo de uma experiência uns com outros, num sentido existencial [...]”, se torna uma utopia em sociedades totalmente desiguais histórica e socialmente. Por esta razão que o Alexandre Carvalho (2014, p. 111) reforça que, “opera-se o deslocamento do sujeito que vem a falar na história, que está nela e que, portanto, pode tentar modificar o seu posicionamento e tratamento num jogo de forças que não fecha as possibilidades de formas de subjetividades”.

¹²Este “outro generalizado”, refere-se ao sujeito colonizador, cujos princípios e as normas sociais fazem parte de sua gramática social.

¹³ Refiro-me à violência no âmbito de Byang-Chul Han (2017). Este analisa tanto a macro/micro violência na história da humanidade. E percebe diferentes formas da representação da mesma na sociedade pré-moderna até pós-moderna, mas o que nos chama atenção é a questão da representação pós-moderna, assim considerado por muitos cientistas, segundo Byang-chul Han, a violência simbólica se torna uma prática constante da naturalização dos hábitos ou costumes e a história antes vista pelo viés da desigualdade se torna alvo de crítica pelo não reconhecimento de certos grupos sociais como forma de escapar da própria realidade óbvia de si enquanto parte ou membro prestigiado.

A questão que se coloca é: Como pensar o reconhecimento da pessoa negra na sociedade pós-colonial frente a uma estrutura de desigualdade social, econômica e racial? É possível ser reconhecido sem pensar na estrutura normativa que me torna parte sem me tornar igual? Como pensar o “tu” que considera o outro fora do nosso espaço de conforto? Esses limites vão estar presente, diria, no trabalho de Honneth uma vez que a crítica que ele apresenta ainda está ligada a sujeitos epistêmicos não colonizados e que partilham olhares diferentes, mas ontologicamente experenciam realidades culturais antagônicas.

2.4 (Re) conhecer/Assimilar as normas dos sujeitos diferentes

Penso que este processo relacional de conhecimento e reconhecimento na sociedade pós-colonial exige de nós um exercício epistemológico dos quadros normativos de inteligibilidade entre os seres humanos. O normativo opus mediante regras que produzem a ideia ou noção de humanos digno de ser conhecido e reconhecido (BUTLER, 2015), ou seja, o problema não está no ser humano, mas nos movimentos históricos e geopolíticos que tornam sujeitos particulares em universais sem respeitar, portanto, a diversidade existente. Nessa perspectiva, entende-se que as normas de enquadramento dos considerados não-epistêmicos se tornam um obstáculo se pensado no seu próprio contexto normativo. O que quer dizer, “existem normas que condicionam e orquestram o sujeito que pode aparecer e de fato aparece” (BUTLER, 2015, p. 201).

Como seria, então, pensar a história da pessoa negra na sociedade colonizada frente a este desafio normativo, em que o seu desejo de ser reconhecido escapa a própria normatividade ontológico e epistemológico do qual ele está inserido, ou ainda, como conhecer ou reconhecer o sujeito colonizado numa sociedade cuja história a qual faz parte foi construída ou perpetuada a partir de um discurso de anulação? Isso porque a Butler (2015) afirma que a normas pelas quais eu me reconheço no outro nunca fazem parte de mim, ou seja, elas são sempre externas a nós.

Muitas das vezes, o pensamento normativo acaba limitando as relações de conhecimento e reconhecimento de princípios éticos diferentes quando se baseia em leis singulares para pensar o universal. “Este é o grande desafio da teoria social do reconhecimento que insiste no papel das normas quando se trata de construir a inteligibilidade do sujeito” (Butler, 2001, p. 44), a inteligibilidade independe das normas, mas das vidas visíveis e invisíveis. Por isso, a questão apresentada perante esse problema histórico e geopolítico de conhecimento e reconhecimento normativo é, portanto, a seguinte: Quem es tu que precisa ser conhecido e reconhecido como parte de mim?

Butler (2015) destaca a filósofa italiana e feminista Adriana Cavarero que apresenta uma perspectiva problemática sobre a forma de conhecer e reconhecer levando em consideração a história e a geopolítica hierarquizada que cada grupo pode apresentar de forma diferenciada. Ela demonstra dois pontos cruciais nesta dialética, o primeiro está relacionado à questão da interdependência fundamental do outro enquanto parte de ‘eu’, ou seja, questionando quem és tu? Conhecendo e reconhecendo a dimensão temporal e espacial deste outro torná-lo inteligível. O segundo, afirma ela que, por mais que cada um de nós deseje o reconhecimento e o exige, nós não somos como outras pessoas, portanto, nem tudo deve ser ou vale como reconhecimento. Esse ponto reforça a ideia de que o reconhecimento não é necessariamente obrigatório ou que nem sempre coisas opostas possam se reconhecer, que vem confirmar mais uma vez, o porquê que alguns são reconhecidos e outros não.

Mas é preciso dizer que esta leitura ainda está muito limitada no âmbito de apreensão não normativa. A princípio pode-se destacar dois aspectos sobre o reconhecimento trabalhado pela pesquisadora Judith Butler para pensar esses limites. ela (2015) ao diferir os termos “reconhecimento” e “apreensão”, apresenta um caminho para atender as diferenças normativas. O primeiro que está relacionando ao ato ou prática de empreendimento de dois ou mais sujeitos baseado em determinada ação recíproca e apresentam as condições gerais de reconhecimento. Já o segundo é entendido como um determinado modo de conhecer que ainda não é reconhecimento, ou que ainda permanece no processo de ser reconhecido (inteligível).

Esses dois aspectos, de modo geral, são de extrema importância para pensarmos a questão de assimilação normativa, como apresenta Butler (2015, p.20), “nem todos os atos de conhecer são atos de reconhecimento”, isso quer dizer que não basta me relacionar ou trocar impressões com alguém que estou lhe reconhecendo enquanto parte normativo do ‘eu’. O ato de reconhecimento requer de um esforço normativo de assimilação das diferenças. De tal modo que ela demonstra que o problema não é apenas saber como incluir as pessoas diferentes nas normas já existentes, mas entender de que modo essas normas limitam o não reconhecimento das pessoas que nela escapam.

Portanto, para entender o processo pelo qual as pessoas assimilam as normas diferenciadas é, todavia, um desafio contemporâneo e que perpassa a política de reconhecimento, ou seja, exige de nós, lutas intersubjetivas de assimilação entre grupos ou indivíduos diferentes que buscam se relacionar em tempo-espacial semelhante ou não. Porém, isso é mais visível, quando, todavia, mostro no capítulo posterior sobre a qual trato da construção da linguagem colonial no processo da configuração da ordem imperial.

3. CAPÍTULO: LINGUAGEM RACIAL PROCEDIDA DA LINGUAGEM COLONIAL: UM OLHAR SUBVERSIVO SOBRE O NEGRO NA SOCIEDADE COLONIZADA

Um povo sela a sua liberdade na medida em que ele reconquista a sua palavra.

Paulo Freire (*A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*)

Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito.

Franz Fanon (*Pele negra, máscara branca*)

Neste segundo capítulo, entendo a colonialidade como um fenômeno que procedeu do processo da colonização em alguns continentes, como o africano, asiático e americano, e que até os dias atuais deixou marcas visíveis e invisíveis na gramática cultural¹⁴ desses territórios, isto é, na forma de enxergar o mundo. Temos como pressuposto que, por meio da linguagem que a disseminação e assimilação de saberes coloniais se instalaram a partir das relações ou interações comunicativas hierarquizadas e ordenadas.

Compreender a linguagem¹⁵ é, todavia, empreender um processo de reflexão sobre códigos de sentido. Para isso é necessário questionar: o que é a linguagem? Como ela emana no seio dos indivíduos e para que serve? Por meio destas questões darei mais um passo no que toca a preocupação com a temática em destaque- “*linguagem racial, procedido pela linguagem colonial*”. Tanto a linguagem oficial como a racialização dos povos africanos e outros perpassa pela questão da colonização. Assim Vera Aguiar (2004) afirma que existe diferentes linguagens de que dispomos, verbais e não verbais, que precisamos pensar que elas existem para que possamos nos comunicar.

A língua humana é uma parte destas diversas linguagens que podemos encontrar no universo. Entender a amplitude da linguagem como um todo é, todavia, apreender a dimensão da sua importância no processo de interação comunicativa entre indivíduos ou grupos que pertencem ou não aos mesmos espaços de relação. Entendo esse processo, procuro

¹⁴O termo gramática cultural é utilizado neste artigo como um território outonomos ou não com um determinado comportamento próprio, ou seja, um espaço de relações de sentido partilhado por diferentes grupos.

¹⁵Quando falamos de língua ou linguagem, neste texto, nos referimos à língua-humana, ou seja, a língua pode ser verbal e não verbal, entre elas, destacaremos a linguagem dos animais e outras, mas a que nos referimos trata-se da linguagem produzida pelos seres humanos na interação entre uns e outros.

a partir de Stuart Hall (2016) definir a linguagem como sendo o meio privilegiado pelo qual ‘damos sentido’ às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado.

É da linguagem que as pessoas dão vida aos seus mundos, assim sendo, é da linguagem que existe a vida entre os sentidos dados. Imaginar que cada indivíduo tivesse a sua própria língua seria o fim do mundo ou o começo do fim das relações comunicativas. O mesmo aconteceria se cada mundo indivíduo tivesse um único sentido das coisas. A linguagem é o meio, podemos assim dizer, que revolucionou as relações humanas. É a partir da linguagem que hoje trocamos impressões com as outras pessoas, nos comunicamos, nos interagimos, rimos, brincamos, cantamos, dançamos, pulamos e, etc. E também através dela que brigamos, sofremos, choramos nos aborrecemos e gritamos de fúria. A linguagem é esse campo amplo de sentido complexo.

Ora, entender a linguagem como sinônimo de paz e guerra é, concomitantemente, analisá-la como um campo de relações de conflito entre sujeitos que compartilham ou não os mesmos sentidos. É partir deste viés que apresento a linguagem colonial¹⁶ que, por sua vez, é apresentada pelo colonizador como um conjunto de novos hábitos de realização, o qual o sujeito colonizado pode empreender de forma consciente ou não. Isso nos leva a entender o que precisamos de fato elaborar enquanto questões essenciais para analisar essa relação entre o colonizador e esse sujeito subalterno¹⁷.

Nelson Maldonado-Torres no seu artigo *Sobre a colonialidade do ser: contribuições ao desenvolvimento de um conceito* (2007) o autor destaca alguns pontos importantes para pensar a colonialidade do ‘ser’ relevante para esse trabalho. Baseado em autores como Dussel, Gordon, Quijano e Wynter. Ele ajuda a compreender a ideia de raça e a certeza sobre a mesma como uma expressão céptica e fundamental. Também relaciona esse cepticismo da ideia de raça e a colonialidade com a naturalização da não ética da guerra como algo essencial. Explica que a vinculação intrínseca entre a raça e gênero na modernidade, em

¹⁶Linguagem colonial: entendemos como linguagem colonial, aquelas herdadas pelos países colonizados a partir do processo relacional com o seu colonizador. Essa linguagem é dada através de relações complexas de ‘vivências’ impostas ou não pelo colonizador, cujo objetivo principal é a assimilação dele. *Habitus* é um conceito apropriado pelo pesquisador Pierre Bourdieu. Para ele “todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do *habitus* linguístico, que implicam uma certa propensão a falar e a dizer coisas determinadas[...] do outro, as estruturas do mercado linguístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas.” (BOURDIEU, 2008, p. 24).

¹⁷ Numa inquietação constante com as ordens normativas hegemônicas a pesquisadora indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010), questiona se pode o subalterno falar? A partir deste questionamento a pesquisadora faz uma crítica severa sobre os reconhecimentos saberes. Para ela, o termo subalterno está relacionado as camadas mais baixas da sociedade que sofrem na sua maioria das vezes práticas constantes de exclusão social, isto é, nos mercados, da representação política e legal, e que estão em constante dominância por outros grupos.

relação com essa ideia de não ética e sua naturalização torna a experiência do sujeito subalterno submisso a uma natureza humana sempre inferior- o que é na verdade uma construção linguística da gramática colonial. Para isso, é importante que eu descreva, por exemplo, a realidade portuguesa e francesa que através de um discurso disfarçado de ajudar as colônias justificam a dominação:

[...] Justificavam suas presenças nesses territórios [...] em especial no que tange a reforçar a retórica da tolerância racial e apresentar-se perante a ONU como uma nação unitária e plurirracial por excelência, que envolvia organicamente as populações e os territórios ultramarinos. Doutra lado, a França através de uma nova doutrina propõe uma equivalência entre colonização e civilização (VILLEN: 2013, p. 26-27).

Ou seja, esse sujeito euro-centrado se vê no poder paterno de melhor administrador ou cuidador dos seus filhos nas colônias. O que era na verdade uma linguagem colonial voltada para o interesse político e econômico se tornaria um bem necessário e humanitário para os povos ‘selvagens’ ou ‘não civilizados’ nas colônias. Portanto, é a partir da ordem da linguagem colonial que busco empreender o processo de construção desta.

3.1 Menos que um ‘fonema’ é um sistema gramatical alheio

A experiência da colonização em certos países da África, América e Ásia tornou a relação entre o colonizador e o colonizado cada vez mais análoga no que toca a gramática das relações interpessoais e institucionais. Essa relação que antes estava barganhada nas relações econômicas e políticas *apriori*, posteriormente, passaram a ter outros interesses que deixavam de envolver não só os bens econômicos- como café, ouro, pimenta e escravos. Passaram também a ter a necessidade de transformar o sujeito colonizado em um novo homem. Esse novo homem da dimensão moderna e não da liberdade da sua casta de submundo e inferior, que precisa ainda de seu pai para orientá-lo. Como destaca Fanon (2005, p.58), “a sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. O indígena é declarado impermeável à ética. A ausência de valores, e de negação de valores.”

O que era simplesmente uma relação de ocupação e de exploração passou a se tornar um espaço de produção de novas práticas culturais em prol da metrópole. Uma nova gramática administrativa de saber do colonizador chega às colônias com objetivo de transformar o homem ‘selvagem’ ou ‘não civilizado’¹⁸ em ‘sujeito ético’¹⁹. Em contrapartida, a gramática do saber local desrespeitada e estuprada ao ponto de perder o valor de uso local.

¹⁸ Referente ao sujeito autóctone.

Neste âmbito, percebe-se que a gramática cultural do colonizador se torna uma referência na colônia. E para que o sujeito colonizado não usasse mais a sua gramática cultural, eles através do poder de força que exerciam ou detinham nas colônias mesmo sendo a minoria, tornaram durante o processo de colonização a gramática cultural colonial como um princípio obrigatório de salvação.

[...] Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. [...] a cidade do colonizado [sujeito-outro] é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes (FANON, 2005, p. 55-56).

Para quem não falasse ou não se comportasse de acordo com a gramática cultural deles não teria como se tornar igual a eles e nem teria acesso a esse ‘milagre interno e externo’ do que é sentir, respirar e viver o mundo do colonizador. Isso aconteceu nas colônias francesas, inglesas, portuguesas e espanholas. Essa gramática que, por sua vez, foi construída e convencionalizada a partir dos princípios de um determinado grupo específico e em tempos gramaticais diferentes construiu um novo sujeito a partir do modelo colonizador como princípio regente nas colônias. Para assimilar a cultura do opressor, reforça Fanon (2005, p. 66), e nele aventurar-se, o colonizado teve de apresentar garantias. Entre outras coisas, teve de fazer suas as formas de pensamento da burguesia colonial.

O colonizador criou mecanismos através de relação de forças na colônia para impingir normas e regras de assimilação, trocou-se os nomes dos reis através de novos rituais e implementou-se novas regras e instituições que absolveram as suas demandas. Para Fanon (2005, p. 67), isto vai ser mais visível a partir da introdução da noção de disciplinas, especialidades, de áreas, nessa terrível máquina de misturar e amassar que é uma revolução popular. Tudo em prol de uma cura ética e moral do sujeito colonizado no novo mundo. Esse princípio vai se apresentar na sua própria linguagem- no que cerne o seu modo de ver mundo, ou seja, através dos preceitos e preconceitos sobre o seu mundo e realidade conflituosa com o mundo do outro. Em outras palavras considera-se como a verdadeira contestação do sistema de colonização do Ocidente- ratificando na sua totalidade e como fenômeno exclusivamente de exploração implica aspectos políticos, econômicos e culturais de dominação (VILLEN, 2013).

¹⁹ Sujeito-ético: percebemos o sujeito-ético, neste texto, como sendo aquela ou aquela pessoa que detinha a faculdade mental a partir de um comportamento ético e moral baseado na gramática cultural ocidental ‘eurocentrismo’.

Com o surgimento do Estado-Nação na Europa e o crescimento da industrialização nos países colonizadores a necessidade de expansão de uma gramática administrativa emana com força e com finalidade de orientação dos recursos coloniais. Mas, após as lutas de libertação nas colônias a herança dessa gramática da linguagem colonial continuou presente nesses países mesmo sem a presença do colonizador. Os países colonizados foram impingidos a adotaram a linguagem do colonizador como a oficial nos próprios países como forma de criar um elo entre os diferentes grupos étnicos (mesmo aqueles que já tinham a língua crioulo,²⁰ como a língua popularmente mais falada, porém pela ausência de aparatos registrados, quadros que poderiam construir ou sistematizar a língua crioula, e pela emergência da invenção do Estado-nação decidiram herdar o sistema colonial como a língua legítima, como é o caso da Guiné-Bissau, Cabo-Verde e outros países). Assim sendo, encontra-se, tanto, na África como nas Américas, países cujas línguas reconhecidas mundialmente são as línguas dos colonizadores.

3.2 Produção e reprodução da linguagem colonial

Como explicar que a colonização teve uma linguagem, quando muitos ainda desconhecem os precedentes da realização desta atividade cruel. Será que eles entenderão a linguagem utilizada na época? Ainda mais de alguém que nem se quer nasceu e nem foi pensado na época? Essas e outras perguntas, portanto, me deixaram muito pensativo no momento de sentar-se e começar a escrever esse texto. Mas, ao mesmo tempo em que fui pensando nelas, deu-me forças para escrever porque mais do que viver a experiência da colonização é, no entanto, difícil não ter vivido e ser todo momento lembrado pelo espectro de uma experiência que de fato você não viveu.

Segundo Pierre Bourdieu (2008, p. 23) “embora seja legítimo tratar as relações sociais e as próprias relações de dominação como interações simbólicas, as relações de comunicação são também por excelência, ou seja, nela se atualizam as relações de força. A construção da linguagem colonial não se deu de forma isolada, porém através de estratégias de comunicação com esse sujeito colonizado. A desconstrução da gramática é, assim, uma maneira de entender essa linguagem como algo construído e não natural. Como destaca Bourdieu (2008, p.24) que, “a gramática define muito parcialmente o sentido, e não é na relação com um mercado que se opera a determinação completa do significado do discurso.”

²⁰ Crioulo: designada as línguas cujas emanam da mistura entre duas línguas diferentes ou sofrem influências de duas línguas diferentes.

Na ausência da relação entre o colonizador ou colonizado não existiria essa linguagem. Essa linguagem colonial é, na verdade, um produto da própria relação entre ambos.

No âmbito destas ideias Bourdieu (2008) afirma que, todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do *habitus* linguístico, que implicam em certa propensão a falar e a dizer determinadas coisas e, doutro lado, as estruturas do mercado linguístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas. Isso implica que a relação entre os colonizadores e as colônias foi estabelecida a partir de *habitus* linguísticos que, por sua vez, eram determinados pelo mercado linguístico colonial de forma consciente.

O que o colonizador falava ou deixava de falar, a maneira de vestir, andar, pensar não estava fora do contexto político, econômico, cultural e social de suas ações. Mas, sim, como uma forma de linguagem de mundo resultado dos princípios da gramática cultural do seu grupo. É a partir dessa linguagem que se vai propagar nas colônias as políticas de assimilação da gramática imperial. Para isso, há primeiramente o valor distintivo, que resulta do relacionamento operado pelos locutores, consciente ou inconscientemente, entre os produtos linguísticos oferecidos por um locutor socialmente caracterizado e os produtos simultaneamente propostos num espaço social determinado (BOURDIEU, 2008).

Essa relação e distinção entre os grupos tornou a gramática cultural de ambos um espaço de conflito constante no processo de interação (tanto no concreto como no silêncio, cujas razões latentes são visíveis espacialmente ou temporalmente), uma vez que, a apreensão do diferente se baseará na força existente entre os grupos. Então, como explicar a colonização na África, nas Américas e na Ásia, uma vez que eles detinham de forças maiores por serem a maior? Isso se explica através do processo de assimilação da gramática cultural do colonizador durante século, como forma de criar estratégias de dominação mais fortes nas colônias.

Os colonizadores procuraram apreender a gramática cultural de cada colônia, estudá-la para melhor dominar. Parece teleológico demais. Mas, entender o pensamento de um adversário se torna mais fácil quando percebemos que ele o é. A linguagem do colonizador passou a ser o veículo de encontro com a civilização. Eles trouxeram as línguas e trocaram os nomes dos nossos líderes políticos e religiosos, como forma de tornar mais próximo ao mundo deles. Essa distinção aparece na relação entre o colonizador e colonizado. Quando Bourdieu (2008) destaca que a melhor forma de analisar a eficácia da assimilação da gramática cultural do colonizador é na linguagem, estava ponderando que:

O produto linguístico só se realiza completamente como mensagem se for tratado como tal, isto é, decifrado; além do fato de que esquemas de interpretação que os receptores põem em ação em sua apropriação criativa proposto podem ser mais ou menos distanciados daqueles que orientam a produção. Por meio desses efeitos, inevitáveis, o mercado contribui para formar, não só o valor simbólico, mas também o sentido do discurso.

Esse processo, portanto, é sempre intencional. O que levou tanto o grupo colonizador a elaborar uma estratégia em longo prazo de produção desta linguagem que, antes só existia como meio na relação com o outro diferente. E passa a ser essa arma de dominação e controle. É a partir da linguagem que se vai disseminar os novos modos da epistemologia do ser, do saber e poder, ou seja, é através dos espaços de relações entre os grupos de disputa entre colonizador e colonizado que a magia das gramáticas linguísticas passará a se tornar inteligível.

As instituições como a família, a escola²¹ e outras passarão a exercer funções importantes para manutenção da gramática colonial- sem esquecer as igrejas²². Através delas que o autóctone se vê cada vez mais próximo do espelho do colonizador. De todo modo, sabemos que não existe neutralidade nas palavras e usar a língua do outro, ou ainda a gramática cultural do outro e, portanto, experimentar a vida do outro. Esse mundo apresentado para o colonizador a partir de certos preceitos e preconceitos objetivos e subjetivos sobre si próprio enquanto outro diferente e estranho, surte o efeito de naturalização e um esquecimento do eu colonizado no âmbito de um reconhecimento geral entre a colônia e colonizadores de forma tácita.

Bourdieu (2008) demonstra que, o recurso a uma linguagem neutralizada se impõe sempre que se trata de estabelecer um consenso prático entre agentes ou grupos de agentes dotados de interesses parcial ou totalmente diferentes. O que em outras palavras diria Vera Teixeira de Aguiar, no livro *O verbal e o não verbal de 2004*, que toda linguagem é ideológica e o endereçamento desta depende da intencionalidade do sujeito falante. Para esta autora, a sociedade civil realiza-se por intermédio de um conjunto de instituições que interagem entre si e que estão em constantes lutas de poder. A linguagem colonial foi, portanto, construída com finalidade de impor um modo filosófico de enxergar o mundo a partir de sua própria linguagem, tornando, assim, a gramática cultural do colonizador

²¹ Às escolas missionárias era confiada a educação dos indígenas ou pelo menos da bastante limitada parcela da população nativa que podia frequentar o sistema colonial. O encargo de defender ideologicamente o sistema colonial [...] em seus territórios africanos foi concedido às missas católicas e, por isso, estas representavam a única possibilidade de instrução para os indígenas. (VILLEN: 2013, p. 63)

²² A igreja aqui é destacada como uma instituição principal neste processo, como coloca Fanon (2005) que, uma Igreja nas colônias é uma igreja de brancos, uma igreja de estrangeiros. Ela não chama o homem colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor. E continua ele, e como sabemos, nessa história há muitos chamados e poucos escolhidos.

legítima. (como chantagem, caso a colônia não fizesse acordo não teria o reconhecimento da independência pelas ordens mundiais).

Essa aplicabilidade de língua legítima só aconteceria de acordo com a gramática colonial através de ajustes. Entre eles, havia também conflitos de apossamento em territórios. Com isso, foi necessário estabelecer Acordos como de Berlim²³ na Alemanha que visasse criar limite territorial entre os reinos (atualmente Estado-nação), isto é, da África para terminar com conflitos internos entre eles. O que se demonstrava o quanto a violência sempre esteve instalada na sociedade europeu e que essa violência intrínseca se despertava na vontade de violentar não a si mesmo, após o encontro com outros povos ‘diferentes’ ou ‘bárbaros’, como, eles consideravam.

Ora, o que vamos ver agora é expansão colonial em África, Ásia e nas Américas a partir da divisão promulgada durante a conferência de Berlim, o próximo passo foi a implementação das ferramentas administrativas para atuação, isto é, introdução dos seus aparelhos ideológicos. Por que descrever esse momento, agora? Foi a partir de Berlim que, hoje, com pequenas alterações, que se estabeleceram ou se inventaram o Estado- Nação nas colônias. É imprescindível destacar que esse projeto ideológico desconfigurou os reinos fisicamente, assim como, a própria gramática cultural dos povos situados hoje no continente africano.

É, portanto, através do projeto de Estado-nação que novas políticas ideológicas dos colonizadores se farão presentes em forma de linguagem em diversas sociedades africanas. Isso, por exemplo, vai ser mais forte no período pós-independência das colônias, Belgas, Espanhol, Francesas, Italiano e Portuguesa. Quando as colônias adotam depois de um longo trajeto de repressão do colonizador reproduzir os mesmos comportamentos linguísticos da gramática cultural colonial. Assim, veremos as línguas oficiais das colônias como sendo as mesmas do colonizador e as línguas locais consideradas como apenas nacionais e dialetos. Mas, é importante destacar que isso só acontece através da ausência da objetivação da escrita e, sobretudo, como explica Bourdieu (2008), da decodificação quase jurídica correlata à constituição de uma língua oficial.

Doutro lado, os intelectuais colonizados que negociaram independência dos seus países esqueceram-se que, falando a língua do colonizador estariam a reproduzir de forma

²³ A partilha da África entre os países europeus ocorreu entre os anos de 1880 a 1914 alterando radicalmente o mapa político e cultural do continente. 10 mil entidades políticas foram reduzidas, a poucas dezenas, que sobreviveram ao processo de descolonização e constituíram, os modernos estados africanos de hoje. Para aprofundar esse debate ver: WESSELING, Henk L. **Dividir para Dominar: a partilha da África (1880-1914)**, Rio de Janeiro: Revan; Editora UFRJ, 2008.

consciente ou inconscientemente a gramática cultural do colonizador novamente. No entanto, era preciso a descolonização do sujeito construído a partir de uma epistemologia moral e ética centrado na gramática ocidental. O descobrimento da existência do sujeito colonizado dependia da apreensão do mundo ocidental e apreensão da gramática colonial. E o entendimento deste processo o levaria a fazer uma leitura crítica sobre a mesma. Repensar os costumes linguísticos locais. Como enfatiza Fanon que:

A importância extraordinária dessa transformação é que ela é desejada, reclamada, exigida. A necessidade dessa transformação existe em estado bruto, impetuoso e obrigatório, na consciência e na vida dos homens e das mulheres colonizados. Mas a eventualidade dessa mudança e também vivida sob a forma de um futuro terrificante na consciência de uma outra ‘espécie’ de homens e de mulheres: os colonos. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagonistas, que têm precisamente a sua origem nessa espécie de substantificação que a situação colonial excreta e alimenta (FANON, 2005, p. 51-52).

A linguagem oficial reconhecida pela colônia foi, portanto, uma peça trunfo na colonização. Como afirma Bourdieu (2008, p.34) que a imposição da língua legítima contra os idiomas e os dialetos faz parte das estratégias políticas destinadas a assegurar a eternização das conquistas da Revolução pela produção e reprodução do homem novo. Que, doutro modo, afirma Amílcar Cabral (2013, p.107) que, “o nosso povo africano sabe muito bem que a serpente pode mudar de pele, mas é sempre uma serpente.” Ou seja, Cabral sentia essa preocupação na construção do novo homem e o novo mundo através da gramática cultural ou mundo do colonizador, o que para ele, seria um fracasso. Cabral entendia que a revolução não seria dada através da política simplesmente, mas também da cultura. Então, ele via a cultura como um fator importante para construção deste novo homem.

Ele previa que usando a língua legítima (a língua do colonizador, neste caso) na colônia tornaria o país reconhecido mundialmente, porém se tornaria cada vez reféns das marcas psíquicas da violência do colonizador no que toca a reprodução da mesma gramática cultural de repressão. Isso se tornaria cada vez mais eficaz a partir de instituições escolares como o meio responsável da disseminação da gramática cultural do colonizador-hegemônica. Como outrora dizia Bourdieu (2008, p. 35) que, no processo de elaboração, legitimação e imposição de uma língua oficial, o sistema escolar cumpre a função determinante de ‘fabricar’ as semelhanças das quais resulta a comunidade de consciência como sendo o cimento da nação.

Toda dominação simbólica supõe, por parte daqueles que sofrem seu impacto, uma forma de cumplicidade que não é submissão passiva a uma coerção externa nem livre adesão a valores. Por mais que as colônias não queiram continuar a mesma trajetória

administrativa e ideológica colonial, a herança histórica, política e cultural torna impossível a amnésia forjada. Isso, como resulta de inquisição lenta e a longo prazo de relação de força e pressão com o colonizador. Esse processo faz com que as marcas ficam inscrito de forma prática nas disposições objetivas e subjetivas, pelas sanções do mercado linguístico que se encontram, portanto, fora de qualquer cálculo cínico ou qualquer coerção conscientemente sentida. O que significa que eficácia simbólica ou reconhecimento da língua do colonizador como oficial apresenta o fantasma da colonização cada vez mais presente nas nossas memórias. (BOURDIEU, 2008)

Destarte, veremos que, após a independência dos países colonizados, um legado surge como cordão umbilical entre as ex-colônias e o país colonizador. Esse sujeito antes visto como produto da colonização se torna um sujeito livre das correntes, porém, ainda refém da gramática colonial no que toca a sua forma de pensar, falar, andar e, por fim, ver o mundo. Isso se dá na linguagem social que eles usam ‘a fabricação de um mundo racional’.

3.3 A construção de uma linguagem racial

Não seria tão inconsciente perceber que o racismo é um produto da expansão colonial e da modernidade. Optar por acreditar que a diferença entre pessoas tornaria alguns superiores e outros inferiores através da cor da pele seria tão reducionista para quem quer entender a complexidade humana. Chamaria, por esta via, àqueles intelectuais que desta se fizeram para reproduzir o discurso racial de indolentes. A assimilação e o reconhecimento da gramática cultural dos colonizadores tornaram as colônias um pouco acrítica quanto esse sujeito onisciente de René Descartes, que ‘*pensa e existe*’ concomitantemente. A assimilação não só deixou reféns os colonizados da língua do colonizador, resultando na gramática de conceitos e preceitos no que toca os preconceitos sobre os próprios colonizados, como deixou também os colonizadores reféns dos seus argumentos raciais.

Regras essas que nem funciona na gramática do africano, do americano e nem se quer do asiático. Mas que nós tomamos como nosso, tornando, assim, o campo cada vez mais dinâmico e complexo. Quanto mais a gramática cultural cresce institucionalmente, maiores são as exigências dos usuários. E, quanto mais cresce usuários mais é reconhecida a gramática do colonizado nas ex-colônias. É um movimento complexo e contínuo da linguagem colonial. Isso se dá dentro das instituições, quando percebemos que as práticas antes impingidas por ordem rígidas, hoje, são praticadas naturalmente.

Assim, é observado, por exemplo, no mundo durante o período entre o século XVIII e XIX um conjunto de teorias raciais surgindo do ocidente. Como destaca Lilian Schwarcz:

Os teóricos raciais do século XIX referiam-se constantemente aos pensadores do século XVIII, mas não de maneira uniforme. Em sua defesa da noção de uma humanidade uma-, autores como Buffon e De Pauw eram apontados como grandes influências quando se tratava de justificar diferenças essenciais entre os homens. Assim sendo, continua Lilian, a época das grandes viagens inaugura um momento específico na história ocidental, quando a percepção da diferença entre os homens torna-se tema constante de debate e reflexão (SCHWARCZ, 1993, p. 58).

Por essa razão que trabalhamos o conceito de colonialidade enquanto linguagem prática herdada pelos colonizados de forma inconsciente ou conscientemente e que a mesma está sempre associada a construção de estereótipos sobre o sujeito colonizado- o negro africano, o índio e o asiático. Trabalhar o conceito de racismo é, paralelamente, compreender a lógica da colonização como uma construção constante. Sendo assim, o sujeito negro na modernidade deixa de ser produto em algumas colônias com o crescimento da industrialização e passa a ser consumidor, porém ainda com um estigma procedente do período colonial. Isso se torna mais forte na transição deste na metrópole, ou seja, no encontro com o colonizador não mais na situação de escravo.

Diferente daqueles levados para diáspora, que, portanto, passaram enfrentar uma violação excludente desde a sua chegada e que, nem a libertação os deu acesso ao mundo que ele tanto gastou a sua força de trabalho. Este foi ainda mais marginalizado, feito um menino sem pátria que nem lá e nem aqui se encontrava, a qual a âncora do navio que o trouxe já partiu faz tempo, sem data para regressar. A marca da cor da pele o condena enquanto sujeito que precisa ser purificado. Os seus atos são todos malignos. O seu olhar de revolta é traduzido em ofensa. É a partir desta perspectiva que se entende a gramática da linguagem racial. Como aparece também na abordagem do Robert Castel (2011) que, a raça é uma naturalização das formas de ser, de se comportar, de sentir as diferentes formas de realização pessoal dos valores de um sujeito civilizado. Tanto o negro africano como o da diáspora ficou sujeito a um estigma gramatical criado pelo colonizador. Caso ele queira se livrar, reforça o autor era preciso que provassem que eram capazes de adequar-se à cultura ocidental.

A gramática céptica do colonizador foi ganhando mais força a partir de reconhecimento não só objetivo, mas também subjetivo pelas práticas institucionais ou não nas colônias. Mesmo após a independência das colônias o fantasma ainda estava presente não mais de forma opressiva, mas através da mão invisível como de Adams Smith (uma metáfora

que explica o funcionamento e sofrimento de existir ou viver num país capitalista) só que aqui a necessidade de se construir enquanto ‘sujeito civilizado’ se dá através da linguagem do colonizador procedido pela assimilação do colonizado.

Quanto mais o colonizado acumular os bens da gramática cultural colonial, mais será reconhecido como um deles. Será promovido e tratado como um deles. Que na prática é, de fato, veja como eu ando e saberás ser como eu. O que o colonizado assimilado não percebeu é que o jogo era tão complexo que ele mesmo achava difícil, mas pela conquista de poucos a glorificação deste número singular tornava-os cada vez mais otimista para outros que estavam no mesmo processo. A dinâmica era sempre insuficiente para quem sempre foi visto à margem desta linguagem. Seria errôneo dizer que a salvação da minha negritude estaria na minha limpeza espiritual ou no comportamento linguístico e cultural. O jogo já estava ganho só o fato de aceitarmos e reconhecer a gramática colonial que torna o homem branco superior e negro inferior. Como afirma Achille Mbembe no seu livro *Crítica da Razão Negra*:

Era, no entanto, possível elevá-la até nós. Tal fardo não nos poderia conferir, no entanto, qualquer direito de abusar da sua inferioridade. Pelo contrário, deixávamo-nos guiar por um dever- o de ajudá-la e protegê-la. Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, foi recorrendo a processos de efabulação (MBEMBE: 2014, p. 29).

Podemos assim afirmar que nos tornamos sujeitos colonizados em três aspectos quando reconhecemos as gramáticas coloniais e raciais. Aspectos estes, como, a do ser, do saber e do poder que vai se instalar através de uma dimensão incontável. Destaca Bourdieu (2008, p.60), da mesma maneira que, para dar ordens, é preciso ter uma autoridade reconhecida sobre o destinatário da ordem. Ora, o que acontece a partir da ordem, reconhece-se com a instalação desta linguagem colonial e racial a colonialidade do sujeito colonizado. A eficácia deste processo demanda institucional ou não nas colônias com a produção e perpetuação de forma naturalizada (que na verdade é um apagamento cultural fruto da colonização) da gramática cultural do colonizador.

3.4 O que vem antes da raça? Impacto do conceito ‘etnia’ nos países colonizados

É indispensável, nesta ordem, analisar como a noção de etnia está presente na construção ideológica de povos que partilham as mesmas línguas, culturas, território e raças.

A partir do diálogo dos pesquisadores Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, no livro *“Teorias da Etnicidade: seguido de grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth”*, Jean-Loup Amselle e Elikia M’bokolo, *“No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África”* e por último, o pesquisador Jacques d’Adesky, *“ Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*, demonstro o quanto termos como ‘nação’, ‘povo’ e ‘raça’ sempre estiveram relacionado com a questão étnica.

A palavra ‘etnia’ provem do grego ‘ethnos’ e tem como significado de ‘povo ou nação²⁴’, é um termo ainda muito novo, que teve seu surgimento na língua francesa por volta do século XIX (AMSELLE, 2017), porém, antes no século XVI e XVII, o termo nação tinha a equivalência de tribo²⁵, que terá uma grande relação na interpretação do termo nos dias atuais. Observa-se por outras perspectivas que o mesmo termo acarreta consigo outras terminologias como, por exemplo, de povo, raça ou de nação, com as quais têm uma relação conflitante (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

O pesquisador francês, Vacher de Lapouge, foi quem primeiro introduziu a noção etnia nas ciências sociais sem ter dado tal relevância como tem sido nas discussões contemporâneas. Conforme destacam Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998, p.34) “ Lapouge inventa o vocabulário etnia é [...] para prevenir um erro que consiste em confundir a raça”, que ele associava as características morfológicas dos grupos, ou seja, um grupo étnico se diferencia da questão racial quando definirmos a raça através de uma perspectiva externalista que cada grupo pode apresentar de forma aparente.

Dois conceitos ajudaram-me a entender o conceito de etnia. Primeiro, considera que, uma etnia, na origem, é antes de tudo um conjunto social relativamente fechado e durável, enraizado em um passado de caráter mais ou menos mítico. Assim sendo, uma etnia pode assim corresponder a uma ou várias ‘tribos’ ou ‘nações’. E a segunda, apresenta que uma etnia serve para demonstrar determinada população que tem autonomia na reprodução biológica, compartilham valores culturais, tem um campo de interação e tem uma forma de pertencimento (NICOLAS, 1978; BARTH, 1969 Apud AMSELLE, 2017). Podemos observar que a palavra etnia é um conceito importante para discutirmos questões relacionados com ao

²⁴ Entende-se por ‘Povo ou nação’ não só aqueles que nascem no mesmo lugar, mas a construção de uma família, à cidade, ao solo, à época, a geração (D’ADESKY, 2001), que está sempre associado aos grupos étnicos.

²⁵ Podemos ver melhor a relação da concepção ‘Tribo’ e ‘Nação’ a partir de Amselle (2017), para designar em francês o mesmo uso de etnia, principalmente para os antropólogos anglo-saxões, isto é, consiste em um determinado tipo específico de organização social, ou seja, das sociedades segmentares. E elas, por sua vez, estão associadas as distinções entre antropologia e sociologia entre: sociedades sem história/sociedade com história, sociedade pré-industrial/sociedade industrial, comunidade/ sociedade.

Estado-nação, raça ou povo, ou seja, pensar de que modo algumas nações se fundaram no processo de construção enquanto grupos diversificados, como no caso do Brasil.

A definição de etnia tem uma extrema importância para o entendimento geral das organizações e hierarquização dos grupos étnicos em diversas partes do mundo, por mais que esses sistemas já não se encontram de forma coesa e coerente, mas os legados ainda estão vigentes. Ela nos permite desmitificar a complexidade organizacional de certos grupos étnicos vistos, por exemplo, como todos iguais. Como podemos ver, primeiro, na negação da história da África, segundo, na afirmação de uma África homogênea. Assim sendo, é na compreensão deste conceito que nos leva a fazer a seguinte questão: como pensar os Estados-nação sem levar em consideração a diversidade étnica que está objetiva ou subjetivamente presente neles? Como pensar o Brasil sem levar em consideração as heranças étnicas que cada indivíduo ou grupo constitui? Como pensar os países colonizados frente a um discurso de ‘Nação ou povo’ perante uma diversidade étnica?

As respostas dessas três perguntas só podem ser respondidas a partir da análise do impacto do próprio termo nos países colonizados. Mas, por razão de direcionamento da pesquisa, vou me restringir simplesmente em atender um dos lugares em que o conceito teve maior impacto antropológico²⁶. Com a chegada dos europeus no continente africano observa-se um conjunto de nomes empregues em contextos diversificados como se fosse tudo idêntico (tribo, etnia e raça), para designar os diferentes indivíduos ou grupos. Isso, todavia, vai estar mais visível no processo da divisão territorial dos grupos étnicos africanos e que ficaram traduzidas até nos dias de hoje, a partir de categorias raciais, tribais ou étnicas (AMSELLE, 2017), assim sendo, esses mesmos etnônimos fundadas pelos colonizadores é que são reivindicados ou acionados futuramente como instrumento ideológico dos grupos internos²⁷.

Após a independência dos países africanos, emerge o maior dilema que exige desses uma configuração que os torna reconhecíveis a nível internacional enquanto país, a partir dos legados coloniais. A construção do Estado-nação se torna assim o maior desafio para esses países. Se de um lado a necessidade de uma divisão étnica era necessária, agora unicidade deste torna-se um campo de batalha entre os diferentes grupos étnicos. Isso,

²⁶ É cada vez mais evidente que o conceito de ‘etnia’ teve maior impacto a partir das correntes antropológicas, como, o evolucionismo, o funcionalismo, o culturalismo e o estruturalismo que, na sua maioria negava a análise histórica como fonte de conhecimento, e tornavam cada vez mais divisível “ as noções de etnia e de tribo ligadas às outras diferentes concepções sociais e políticas, como, sociedade sem história/sociedade com história, sociedade pré-industrial/sociedade industrial, comunidade/sociedade, criando assim hierarquias entre diferentes grupos sociais e políticos (AMSELLE, 2017).

²⁷ Exemplo prático, temos países como Angola, Ruanda, Congo, Guiné-Bissau, Nigéria que durante épocas as lutas étnicas estão vigentes até os dias atuais, doutro lado, temos a reivindicação de uma identidade de pertencimento dos descendentes de africanos na diáspora.

portanto, vai estar presente tanto nas colônias africanas como na diáspora²⁸. Neste viés, podemos observar que o conceito de ‘nação’ corresponde a ‘etnia’ por meio daquilo que vamos designar do encontro de uma ‘origem em comum e, segundo, através da consciência de grupo. Essa consciência que muitas das vezes se torna perigosa, uma vez que ela classifica e hierarquiza os grupos numa identidade coletiva ou homogênea negando as diferenças.

É a partir então da busca de uma independência e reconhecimento territorial que muitos dos países colonizados se viram em situação ambígua. Ora reconhecidos em uma ‘liberdade’ plena para os grupos ‘externos’, ora condenados por um conflito interno, fruto das divisões étnicas que cada grupo constituía. Assim, a necessidade da construção de um Estado-nação será preciso, a partir da fundação de política-jurídica para que todos possam aceitar, tanto internamente, como externamente, as normas ou as regras que cada indivíduo ou grupo étnico terá de obedecer como parte de um todo.

O conceito de cidadania, por sua vez, indicará, então, o pertencimento ao povo soberano do Estado. Mas vale ressaltar, que este processo de mudança não vai se dar de forma única em todas ex-colônias, uma vez que as barreiras subjetivas, dado a não aceitação das diferenças entre os grupos, será um dos principais fatores na consolidação destas. O caso, por exemplo, de Angola, Ruanda e Nigéria que tiveram durante anos conflitos étnicos e políticos resultado das divisões regionais internas por um lado, e, por lado, temos o surgimento de problemas como imigração, racismo, nacionalismo ou violência urbana na diáspora, advento de conflitos herdados do processo colonial.

A etnicidade é outro termo ideal para destacar toda essa conjuntura política, econômica, social e cultural que os países colonizados vivem até os dias atuais. Este passou a ser utilizado na academia francesa por volta de 1981, para designar as consequências da colonização e os conflitos emergente entre grupos que partilham ou não os mesmos espaços territoriais (não necessariamente da mesma origem), mas com hábitos e costumes diferentes (POUTIGNAT; STREIF-FENART, 1998), ou seja, a etnicidade é considerada, então, como um fenômeno universalmente presente na época moderna, por tratar de um aspecto que envolve o “desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e do desenvolvimento dos Estados-nações” (Idem). Mas, é de extrema relevância pensar o conceito de etnicidade como um conceito ‘construído’ a partir de um grupo e em um lugar específico,

²⁸Na diáspora, particularmente no Brasil, vamos presenciar uma pluralidade de grupo étnicos, porém, diversificado, tal como dos povos oriundos da África, da Ásia, da América e da Europa, etc que não estão ligados por uma origem em comum, mas por uma herança histórica e um desejo hegemônico de viver em unidade ‘homogênea e que, não necessariamente estavam atrelados a uma comunidade nativa (índios) (D’ADESKY, 2001).

que envolve o não reconhecimento universal conforme é pregado. De tal modo, que acaba acarretando formas epistêmicas objetivas e subjetivas de grupos restritos.

A exemplo, termos como ‘tribo’ e ‘tribalista’ se tornarão dois atributos fortemente criticados por denotar visões estereotipadas e negativas para os povos africanos e os seus descendentes. Esses conflitos vão se transparecer ainda mais fortes na relação entre as diferenças étnicas, em busca de estabelecer ou incluir, através de uma política étnica ²⁹ na consolidação de um Estado-Nação pode inspirar, nos grupos e comunidades que se julguem depreciados, insurreições e movimentos separatistas, ou incitar movimentos de afirmação de direitos civis (D’ADESKY, 2001), como tem acontecido no Brasil, Estado Unidos da América, Palestina, Israel, Síria, Sudão, Cabinda, etc.

Portanto, podemos observar que pensar as ambiguidades da etnia e da nação concomitantemente é tão importante, principalmente, nos contextos dos países colonizados, visto que é preciso não aceitar de forma naturalizada sem desmistificar as duas concepções que exprimem ou defendem uma coletividade humana com modos de vida específica, e, doutro lado, entende-las como instrumento discursivo de dominação. Pois, é desses conceitos que hoje se vive o maior conflito político e acadêmico de afirmação identitária de uma ‘sociedade global’, que intrinsecamente apresenta contradições, tanto nos países africanos como nas diásporas-Brasil.

Para esta pesquisa, vale destacar que a discussão sobre o pertencimento em muitos países colonizados, onde se encontram um número proporcional da população descendente de africanos se dá a partir de outras dimensões de diferenciação, como, raça, religião, política e outras. No caso do Brasil, a questão racial será, então, este divisor de água que, por sua vez, se tornará essencial na configuração social dos grupos pertencentes ao território da República Brasileira.

²⁹ Política étnica: refiro-me as políticas que visam pensar as diferenças étnicas a partir de uma unidade. O que aconteceu, por sua vez, com os países africanos após a independência imperial Inglesa, Francesa, Belga e Portuguesa. Houve a necessidade de uma conjuntura política para consolidação do Estado-nação, demarcando as prioridades do novo Estado.

4. CAPÍTULO: O PROBLEMA DA REPÚBLICA BRASILEIRA: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DE UM BRASIL MULTICULTURAL

Devemos compreender ‘democracia racial’ como significado a metáfora para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país.

Abdias Nascimento (*O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*)

Neste capítulo procuro entender a consolidação da República brasileira, em 1888 a 1889, que trouxe consigo novas pautas políticas, sociais e econômicas. O desafio ao rumo da modernidade permitiu com que houvesse a ‘abolição da escravatura’ e a ‘libertação’ do homem negro e índio, antes excluídos, como ‘parte’ do novo ‘Estado-nação’. Porém, o processo pelo qual foi construído é, no entanto, uma das inquietações essenciais aqui levantada. Muitos tem sido os obstáculos do reconhecimento das diferenças identitárias nos países pós-coloniais, ou seja, o modo pelo qual os negros foram pensados enquanto parte da República brasileira e como isso tem sido ainda impactante atualmente. A partir de obras de pesquisadores de História, Ciências Sociais, letras e outras áreas afins que trabalho em prol da temática para atender a realidade vivenciada no período da reconstituição da República brasileira. A primeira está voltada ao entendimento da presença africana no território brasileiro. O segundo, o modo de organização cultural nacional brasileira e a negação da diversidade cultural. A terceira, procuro entender como o projeto nacional afetou de forma simbólica e estrutural a diversidade nacional. E, por último, discutir de forma crítica os desafios das políticas públicas frente a uma herança colonial e nacional excludente. Essas colocações, portanto, serão as bases dessa discussão.

4.1 A negação da negação

A negação dupla é o modo pelo qual pensei em começar esta parte do trabalho. Quando negados duas vezes a mesma situação demonstra o quanto não aceitamos aquela situação, mas, quando assim o fazemos sem perceber denota a mesma coisa? Será que, negando a negação de nós mesmo como forma de construir um discurso positivo é o modo propício de uma aceitação? Mais do que negar uma situação, é de extrema importância

apreendê-la e saber como subjetivamente estamos situados neste projeto. Neste caso, não basta negar duplamente. É importante saber o porquê estamos negando e como levaremos essa negação para frente de tal forma que a encaremos como um novo projeto de luta.

Destaco o começo com a indagação da dupla negação, uma vez que o empreendimento da construção e da percepção do negro na sociedade brasileira foi edificada, teórica e metodologicamente por pesquisadores estrangeiros e locais no âmbito de uma dupla negação. Vários foram aqueles que começaram novamente falar do negro como um sujeito ‘paraquedista sem voo’, ou seja, como indivíduo que caiu do céu sem problematizar a gênese histórica deste, e outros, desconhecendo o africano, falavam do negro (principalmente na diáspora) com tanta propriedade como algo dado (objeto de análise). Isso vai se consolidar com mais veemência, primeiro, com a negação da história deste sujeito, e depois pelo não reconhecimento deste como parte da edificação social em várias partes do mundo no qual os negros foram desterrados na condição de escravo.

Por isso, começo por destacar o trabalho do pesquisador maranhense Josenildo Pereira (2013), que afirma que não é possível falar do Brasil sem, no entanto, levar em consideração as relações pretéritas de povos diferentes que se estabeleceram antes e depois da chegada dos portugueses. Negar relação entre esses grupos, levar-nos-á a destituir outras partes significantes na formação da sociedade brasileira, assim aconteceu quando “as sociedades atlânticas e não ocidentais foram “jogadas” no limbo desse processo histórico, por entenderem que o mundo não ocidental, incluindo África, fora passivo na configuração dessa historicidade” (PEREIRA, 2013, p.53). Ele reforça que no Brasil não aconteceu diferente. Houve uma negação também da África e do africano no projeto de Estado-nação.

Essa negação vai estar presente nas primeiras discussões sobre a desigualdade racial no Brasil. Ora, pesquisadores, políticos, escritores de grande relevância elaboraram ideias e teorias para pensar o negro no mundo e, em particular na sociedade brasileira sem levar em conta a origem. No Brasil, o intelectual marxista Caio Prado Júnior ao pensar a presença dos africanos no processo de formação do Estado enfatizava que os mesmos não poderiam contribuir de forma positiva para o desenvolvimento econômico e social (PEREIRA, 2013). Essa negação não vai estar simplesmente na configuração da Nova República, mas permanecerá entrelaçadas com a discussão das teorias vanguardistas do período.

A ideia de África irracional vai estar presente na configuração teórica e metodológica no que tange as novas pautas nacionais. O africano, todavia, durante séculos de estudo, ora, vai ser visto como problema social a ser resolvido e inserido na sociedade

brasileira, ora, vai ser um instrumento ou objeto de grande porte para a produção do grande capital através da mão de obra barata. Como destaca Zamparoni (2011) que isto, por exemplo, estará presente após a abolição, em que a África e o africano sumirão e o problema se volta para os descendentes. Para ele, a tese de Gilberto Freyre sobre a lusotropicalismo³⁰- o mito das três raças: negro, branco, índio, tornará a discussão ainda mais distante para se pensar a África e os africanos no Brasil, posto que “[...] Antes que o mito da democracia racial se propagasse, as imagens de que a África era sinônimo de atraso e barbarismo contaminaram os próprios negros brasileiros, que buscavam distanciar-se dela.” (ZAMPARONI, 2011). De tal modo que os pesquisadores buscaram, quase todos eles, a apreender o negro como sendo um problema na sociedade brasileira que deveria ser encarado como um ser inferior. Assim ele afirma que:

Em São Paulo, Caio Prado Jr., Florestan Fernandes e depois Octavio Ianni, entre outros discípulos de Roger Bastide, começaram a estudar, inspirados pelas novas sociologias marxistas ou weberiana, não mais a “questão negra”, mas a escravidão enquanto sistema de opressão e alienação, os modernos conflitos sociais e as relações de classe. A África e os africanos, contudo, continuaram ausentes (ZAMPARONI, 2011, p. 26).

Ainda de acordo com Pereira (2013), a forma que os povos africanos foram trazidos para América acabou reduzindo-os e tornando-os apenas como escravos no que tange

³⁰ A tese sobre lusotropicalismo ou luso-tropicalismo de Gilberto Freyre é uma “quase-teoria” desenvolvida para pensar a relação de Portugal com os trópicos ou ex-colônias. Em vários de seus livros, como em «*O Mundo que o Português Criou*», demonstra o importante papel que os portugueses tiveram na criação da “*primeira civilização moderna nos trópicos*”. Em traços gerais, o luso-tropicalismo postula a especial capacidade de adaptação dos portugueses aos trópicos, não por interesse político ou econômico, mas por empatia inata e criadora. A aptidão do português para se relacionar com as terras e gentes tropicais, a sua plasticidade intrínseca, resultaria da sua própria origem étnica híbrida, da sua bi-continentalidade e do longo contacto com mouros e judeus na Península Ibérica, nos primeiros séculos da nacionalidade portuguesa, e manifesta-se sobretudo através da miscigenação e da interpenetração de culturas. O Estado Novo português, nos anos 30 e 40, ignorou ou rejeitou a tese de Gilberto Freyre, devido à importância que conferia à mestiçagem, à interpenetração de culturas, à herança árabe e africana na gênese do povo português e das sociedades criadas pela colonização lusa. As ideias do pensador brasileiro tiveram que esperar pela década dos anos 50 para conhecer uma recepção mais favorável no seio do regime salazarista. Nessa altura, o regime adotou uma versão simplificada e nacionalista do luso-tropicalismo como discurso oficial, para ser utilizado na propaganda e na política externa. À mudança de atitude não foi alheia a conjuntura internacional saída da Segunda Guerra Mundial e a necessidade de o Governo português afirmar a unidade nacional perante as pressões externas favoráveis à autodeterminação das colônias. Paralelamente, assistiu-se à penetração do luso-tropicalismo no meio académico e científico, em particular o ligado à formação dos quadros da administração ultramarina e à chamada *ocupação científica* das colônias. Com o início da guerra em Angola, e a chegada de Adriano Moreira ao Ministério do Ultramar, foi promulgado um pacote de medidas legislativas inspiradas no luso-tropicalismo. No novo contexto, procurou-se igualmente inculcar nos portugueses a ideia da benignidade da colonização lusa ou, de forma mais eufemística, “*do modo português de estar no mundo*”. A propaganda encarregou-se disso, de forma incansável: era urgente uniformizar o pensamento para conformar a ação, sobretudo dos colonos e dos agentes do poder colonial no terreno. Desde então, uma versão simplificada do luso-tropicalismo foi entrando no imaginário nacional contribuindo para a consolidação da auto-imagem, da gênese da sua identidade, em que os portugueses melhor se identificam: a de um povo tolerante, fraterno, plástico e de vocação ecumênica: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Luso-tropicalismo>.

a perspectiva racial da histórica do Brasil. Dentro desta negação, ele destaca duas correntes importantes. A primeira que aceitava a presença africana no Brasil e outra que rejeitava completamente devido a inferioridade das culturas que foram reprimidas (PEREIRA, 2013). Demostro que a primeira negação se dá a partir do não reconhecimento histórico dos africanos na diáspora. Isso, portanto, impossibilitou a compreensão da história dos descendentes africanos. As questões que colocamos neste capítulo são as seguintes: É possível pensar a imagem do negro sem, no entanto, levar em consideração a história da África e dos africanos? Podemos analisar o negro por ele mesmo sem levar em consideração a bagagem história que a sua origem acarreta? Como pensar esse negro frente uma desconstrução histórica de si mesmo? Esse desafio percorrerá a segunda negação deste sujeito na sociedade brasileira.

4.2 O projeto nacional e a nova república brasileira

Falar do projeto nacional brasileiro é apresentar a diversidade cultural que o país buscou construir durante o período pós-colonial como sendo o símbolo da República. Assim sendo, procurarei entender a visão da elite política no que toca a presença do negro no período antes e pós abolição no Brasil.

A historiadora Célia Azevedo ³¹(2004) afirma que o negro livre ocupou um lugar privilegiado nas preocupações reformistas de numerosos autores, sejam estes políticos ou compatriotas. Ela coloca que a grande questão era: o que fazer com o negro após a ruptura da polaridade senhor-escravo, presente em todas as dimensões da sociedade? Isso, por sua vez, vai estar mais forte no período em que, de forma unilateral, a abolição da mão de obra escrava será consolidada. Assim destaca Josenildo Pereira (2013, p. 58) “[...] após a abolição do trabalho escravo no Brasil, uma vez que o modo que foi encaminhado o processo gerou a marginalização econômica, social e cultural daqueles que deveriam ser os seus beneficiados.” Ou ainda, como reforça Zamparoni (2011, p.23) “a abolição em 1888 e a instalação da República no ano seguinte exigiam repensar a identidade nacional”. Deste modo, veremos, então, como a abolição se torna inexoravelmente importante para se pensar a nova nação brasileira junto a uma diversidade excluída, como, o caso dos negros e dos índios.

³¹ É importante ressaltar que a historiadora Célia Azevedo está sendo usada neste trabalho a partir de uma perspectiva diferente a qual ele se apresenta atualmente. Não podem fazer confusão o pensamento ideológico referido a posição contra as cotas com a negação da história do negro no Brasil, a qual a pesquisadora apresenta uma abordagem indispensável enquanto acadêmica.

Célia Azevedo (2004) menciona vários precursores do projeto emancipatório no Brasil que mostra como não será mais os africanos que estarão em debate, mas os seus descendentes. A autora destaca, em primeiro lugar, o paulista formado em Direito em Coimbra, Antônio Vellozo de Oliveira, como forma de chamar atenção do soberano para a necessidade de se formar no Brasil uma população homogênea e integrada num todo social. O que ele vai designar de uma sociedade positiva pautada no trabalho, do contrário, seria negativa quando esta estivesse ainda baseada em homens livres e pobres, como, índios dispersos e os negros de ‘braços selvagens da África’.

Outro precursor que se voltou para a suposta inexistência de um povo brasileiro foi João Severino Maciel da Costa, que publicou o livro *“Memória sobre a Necessidade de Abolir a Introdução dos Escravos Africanos no Brasil”*. Ele questiona a multiplicação indefinida de uma população heterogênea, que seria um obstáculo na construção da nação diz ele que: “Além da heterogeneidade decorrente de sua condição social de escravo[...], lembrava também a natureza bárbara, africana, de gente que vive “sem moral, sem leis, em contínua guerra, (...) vegetam quase sem elevação sensível acima dos irracionais...” (COSTA , apud AZEVEDO, 2004, p. 34). Assim ele concluiu que as relações entre brancos e negros continuavam a ser de inimizade e distância.

Jose Bonifácio de Andrada e Silva coloca-se numa posição não muito contrária dos dois primeiros. Defendia a abolição do trabalho escravo o quanto mais rápido possível, mas, em contrapartida, dizia que a superação da heterogeneidade física e civil da população brasileira só seria possível com o término da escravidão, o que tornaria parecido com os dois primeiros autores emancipacionistas, ou seja, além de dar uma solução após a abolição também se assegurava de um discurso político de uma nação homogênea. Não muito diferente de Bonifácio, Azevedo (2004) afirma que, José Eloy da Silva defendia a tese de que a escravidão constituía a fonte de todos os males do Brasil e nenhum bem poderia resultar dela. Este apresentava como solução para este grande mal ou imoralidade que o país vivia, a importação de trabalhadores europeus e africanos, porém os africanos vindos da Europa com a civilização mais avançada.

Essa posição ou ideia de um país homogêneo se tornará cada vez mais radicalizada com a presença do Frederico Leopoldo Cezar Burlamaque, defensor da proposta de que os africanos devem ser repatriados para África. Já o maranhense Antônio Brandão Jr., no livro *A Escravatura no Brasil*, defendia que o negro deveria continuar como escravo, ou seja, sendo emancipado de forma gradual e disciplinar, pois, acreditava nas ideias positivistas

de que era possível civilizar para acabar com a escravidão (teoria da degeneração). (AZEVEDO, 2004)

Portanto, podemos perceber o quanto os africanos e seus descendentes foram encarados como um problema na sociedade brasileira. Nenhum desses abolicionistas pensou ou se quer reconheceu o africano (ou aquele nascido no Brasil) enquanto parte do Estado brasileiro. O negro, assim, em todo momento aparece como um objeto desordenado que precisa de um rumo. Isto, portanto, apresentar-se-á com mais veemência na ideia de raça como um obstáculo posterior na construção da nação. A dupla negação do negro na sociedade brasileira demarcará de forma objetiva e subjetiva a dificuldade de pertencimento. Quanto mais enegrece mais distante fica da Nação.

Ainda sobre a negação do negro na sociedade brasileira, o sociólogo paulista Renato Ortiz (2006), toma como objeto de estudo alguns autores como Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, considerados os grandes percussores das ciências sociais e que estão, mais uma vez, olhando o negro como um problema social. Ao se referir ao declínio da hegemonia do romance de Gonçalves Dias e José de Alencar, Silvio Romero apresenta um conjunto de teorias que teriam importância para superação do pensamento romântico (ORTIZ, 2006). Segundo ele, estes pensamentos dariam um novo rumo ao Brasil, dentre eles, o positivismo, o darwinismo social, o evolucionismo de Spencer.

Fazendo isto, destaca Ortiz (2006) Silvio Romero compreendia que um dos obstáculos do Brasil estava associado ao fator do meio ambiente (clima, geografia) e da raça (as diferenças raciais existentes no Brasil). A partir da interpretação Henry Buckle³² que considera incompleta, para ele, não é só o fator ambiental que influencia no desenvolvimento do país, a raça também, Silvio Romero considera a questão racial mais preocupante. Não muito diferente, Nina Rodrigues por um viés positivista justifica a questão da solução do problema racial baseando-se na idéia de superioridade das raças. Para ele, as raças ditas superiores (brancas) tenderiam a enfraquecer à medida que elas se juntarem com as inferiores (negros e indígenas). O que quero destacar aqui não propriamente a discussão da raça em si, mas o quanto a presença dos negros e os índios foi considerada como um obstáculo para o desenvolvimento do Brasil.

A obra que vai ter bastante repercussão neste período é, portanto, a de Gilberto Freyre (2006) “*Casa-Grande e Senzala*”. Esta obra teve um impacto forte no período pós-

³²Henry Thomas Buckle foi um historiador britânico, autor de *História da Civilização na Inglaterra*. Autodidata, Buckle está associado ao positivismo historiográfico, tendo exercido grande influência entre intelectuais brasileiros do final do século XIX.

abolição na discussão sobre a construção da nação Brasileira. É importante destacar o momento da escritura dela e, todavia, relacioná-la com o próprio autor. No primeiro capítulo, ele apresenta as características gerais da colonização portuguesa do Brasil e como elas contribuíram na formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida. Trabalhando a construção do império português, demonstra o quanto Portugal é resultado de um hibridismo cultural e que o Brasil herdaria a mesma característica, assim sendo, formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata e na técnica de exploração econômica, híbrida de índio - e mais tarde de negro - na composição (FREYRE, 2006), ou seja, essa mistura, portanto, não pode ser negada, porém a não problematização das hierarquias quanto as relações de poder e de opressão torna a obra de Freyre limitada para época, deixando de analisar a condição do negro e do índio, simplesmente acredita que existe uma relação híbrida e que isso era o forte para a construção do Estado-nação, ou seja, ele vê as diferenças como positivas, mas não as reconhece enquanto distintas e conflitantes. De tal modo que ele naturaliza os ambos lados, como dois mundos antagônicos a partir de uma experiência segregada cria uma falsa visão de hibridismo.

Para Freyre (2006), a construção do República se daria por meio do lusotropicalismo. O negro e o índio, neste caso, deveriam continuar na senzala sem chegar perto da casa-grande ao não ser enquanto mão de obra escrava. A busca de um discurso homogeneizante, Freyre torna a discussão nacional limitada para pensar as diferenças ainda hoje existentes na sociedade brasileira. E a não existência das diferenças nega a presença de outros grupos ou indivíduos como parte dela. Negação essa que até os dias atuais reflete nas desigualdades sociais. Como destaca pesquisadora Gislene Aparecida dos Santos no livro “*A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros*”, em Freyre,

[...] o negro continua sendo objeto, complemento para o branco que se sobrepõe a ele do alto dos casarões, das casas-grandes e que olha, a distância, para as senzalas. Passa-se, então, a uma apologia da mestiçagem, não na prática, mas na teoria, na qual ela é reconhecida como elemento básico da composição do povo brasileiro (SANTOS, 2005, p. 150).

O sociólogo Sergio Costa (2002) destaca, que as análises feitas no Brasil sobre a raça intensificaram, cada vez mais, o medo do diferente nas concepções de Freyre, na construção da identidade nacional tratando-se na verdade de uma inflexão profunda e definitiva no processo de redefinição da identidade nacional. A visão do autor de Casa Grande e Senzala defende que o povo brasileiro é unido culturalmente e este seria o lugar formidável, no qual o indivíduo e o mundo exterior se reconciliariam. Essa linguagem de uma cultura

híbrida usada por Freyre é vista como metáfora para se pensar a nação brasileira. Nela, o discurso que vai ser antagônico a perspectiva homogeneizante da negação das diferenças raciais no Brasil (COSTA, 2002).

Costa (2002) vê na ideologia nacional que se constrói no Brasil aspectos como, inclusão, assimilação, do mesmo modo como na França, dispensando, de forma radical, aspectos ancestrais como algo importante no que toca a questão de pertencimento nacional, ou seja, é uma ideologia que procura disciplinar a heterogeneidade cultural existente, selecionando, através das ações discursivas e políticas sistematizadas pela elite brasileira como forma de oprimir outros grupos étnicos. De tal modo que afirma que “trata-se, portanto, não da afirmação do caráter multicultural do Brasil[...], mas de uma desconstrução-cultural e da afirmação do caráter multicultural em oposição a ideologia da mestiçagem que fundira e ao apagá-lo apaga-as” (COSTA, 2002, p.46).

Esse modelo de enquadramento multicultural e multirracial da nação é vigente também em Cabo-verde (África), como destaca o antropólogo José Carlos dos Anjos (2000, p. 179) que:

O modelo francês de nação que enfatiza os aspectos políticos, institucionais e territoriais, mais do que a exigência de unidade de ascendência, acabou sendo melhor compatível com a multiplicidade étnica e cultural que caracteriza os territórios arbitrariamente recortados pela colonização europeia, sobretudo em África. Em alguns casos, esse modelo de enquadramento multicultural e multirracial da nação, teve na ideologia da mestiçagem, a possibilidade de remodelar a noção de unidade étnico-cultural nacional[...] enfatiza-se simultaneamente a diversidade racial e cultural e projeta-se um elemento de unificação dessa multiplicidade: o mestiço.

Nesta perspectiva, não haveria Cabo-verde a não ser o resultado dessa mistura. Enquanto no Brasil a ideologia da mestiçagem, como definidor da identidade nacional tenha sido encarada de modo pejorativo (ANJOS, 2000), é como se mestiçagem deixasse de ser um elemento que tornasse a pluralidade étnica para se definir as diferenças existentes em cada grupo diferente que partilha o mesmo território.

Portanto, o meu esforço está em demonstrar o quanto a construção negativa e a negação constante do homem negro na sociedade brasileira foi estruturada historicamente, e como isso tem afetado, ainda nos dias de hoje, na configuração da identidade e nas políticas nacionais brasileiras. Essa discussão, portanto, vai estar presente principalmente, nas ações afirmativas aplicadas no país como forma de reparação histórica, resultado de um passado não resolvido de desigualdade políticas e sociais. Portanto, cabe questionar, como pensar as políticas de ação afirmativa nesse quadro de negações históricas (econômica, cultural e social) em um país com múltiplas culturas? Como desenvolver uma política não excludente?

4.3 Perspectivas das relações raciais no Brasil e as suas divergências ideológicas

A discussão sobre as relações raciais no Brasil foi, durante muito tempo, uma preocupação de vários pesquisadores, como, Gilberto Freyre (1933), Charles Wagley (1958), Donald Pierson (1971 [1945]) e Roger Bastide (1957), na primeira fase ou geração, Florestan Fernandes (1955), Costa Pinto (1998 [1953]), Thales de Azevedo (1953), Oracy Nogueira (1985), René Ribeiro (1956), Guerreiro Ramos (1946), Pierre L. van den Berghe (1967) e Marvin Harris (1952), na segunda e, por último, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni (1959) (GUIMARÃES, 2009), entre todos eles, a questão que rondava a cabeça era a mesma: existe ou não racismo ou preconceito de cor no Brasil? No âmbito desta pergunta duas posições se destacam entre elas, aquela que consideram que não existe racismo ou preconceito de cor no Brasil (Democracia Racial- nomeadamente os nordestinos) e aqueles que negam haver uma democracia racial entre os diferentes grupos sociais e raciais no Brasil (especificamente os do sul) (GUIMARÃES, 2009). Essas duas posições vão, por sua vez, se fazer valer a partir de diferentes correntes ou tradições teóricas, como, americana baseada na ideologia do pertencimento ideológico e autotransclassificação dos indivíduos, a tradição anglo-saxônica diferente da primeira que procura entender as relações inter-raciais a partir do contraste baseado na estrutura funcionalista marxista e, por último, francesa que busca também entender as estruturas de classes sociais e funcionais marxistas (GUIMARÃES, 2009).

A partir destes autores e correntes procuro, então, entender as diferentes perspectivas apresentadas por dois grandes pesquisadores brasileiros, cujos trabalhos ainda hoje, têm grande impacto nas pesquisas sobre racismo no país. O primeiro, Thales de Azevedo, médico baiano, começou como clínico no agreste baiano (1929/33) e depois em Salvador (1933/43). Em 1942, criou a Escola de Serviço Social da Bahia, hoje integrante da Universidade Católica do Salvador, porém, os marcos decisivos de sua dedicação ao ensino e a pesquisa são o convite, em 1943, para escrever *O povoamento da cidade do Salvador* em 1949, um dos seus mais importantes trabalhos, encomendado pela Prefeitura em comemoração ao IV Centenário da Cidade (1549/1949), e a integração, desde o início, no corpo docente da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, hoje parte da Universidade Federal da Bahia, onde ensinou entre os anos de 1943/67.

No livro *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social* procura, a partir de estudo etnográfico e de documentação entender a transição do Brasil colonial ao moderno, com finalidade de apreender as relações raciais existentes entre os

diferentes grupos étnicos. A tese de Thales de Azevedo era que o Brasil é um país em que grupos étnicos antagônicos compartilham os mesmos espaços sociais de forma harmoniosa e democrática. O estudo de campo do autor foi feito na Bahia, por considerar que, “uma evidência muito significativa das boas relações inter-raciais da Bahia, é a intensidade e a liberdade como a mestiçagem se processa” (AZEVEDO, 1996, p. 49).

Thales de Azevedo afirmava que a desigualdade entre pessoas negras e brancas na Bahia se dava primeiramente nas relações econômicas e que acabava engendrar nos status sociais. O que limitava muito, a sua visão sobre a realidade e complexidade do problema racial. Dois pontos importantes que tornam visível o quão a análise desse autor apresentava restrição epistêmica, quando ele ignorava a herança colonial e escravista na formação social e econômica e por não ver no sistema capitalista como uma ordem que perpetuaria a desigualdade de cor entre os grupos diferentes (GUIMARÃES, 1996).

Esses limites, por sua vez, faziam com que o Thales atribuísse menos importância na conjuntura histórica das relações sociais entre os grupos inter-raciais. Destacando mais uma abordagem monográfica e descritiva sobre a realidade baiana do que interpretativo e de uma sociedade aberta, ou seja, sem conflito entre os grupos raciais que, na verdade, era um mito.

[...] Ao contrário do que ocorreu noutras nações coloniais, em que os aborígenes e os escravos importados foram mantidos em segregação como ‘selvagens’ inassimiláveis, no Brasil o indígena e o negro eram batizados, catequizados e aceitos na igreja como homens (AZEVEDO, 1996, p. 51).

A cor da pele, assim, se tornava para Thales de Azevedo, uma forma de organização social e não necessariamente de racismo. Isto pode ser observado também na afirmação de que, “embora muitos consideram o preto inferior quanto à inteligência, quase ninguém põe em dúvida o talento e a capacidade intelectual dos mulatos”, (AZEVEDO, 1996, p. 57) ou seja, ele via na hibridização dos grupos raciais em que os negros tendem a assimilar a cultura dos brancos, ou ainda, aos filhos bastardos (mulatos) como algo positivo. Todavia corroboramos com Guimarães (2009, p. 156-157 grifo nosso) quando diz que “O fato é que, numa sociedade racialmente tanto assimilacionista quanto estamental, tais valores são, a um só tempo, *racionalizações conservadoras, para os brancos, e instrumento de ascensão, para mulatos e negros*”.

No entanto, nos chama atenção dois pontos essenciais na abordagem desse autor, para (re) pensar as relações raciais no Brasil: primeiro a miscigenação é apresentada como algo inexoravelmente presente na sociedade brasileira, devido aos grupos étnicos diferenciados presentes e, segundo ponto, a negação da existência do racismo entre as

relações sociais, ao não ser em camadas mais altas, uma vez que ele acreditava na incorporação de pessoas de cor e no casamento entre os grupos étnicos diferenciados que eram aceitos socialmente. Como visto, Thales acabou dando continuidade argumentativa à ideia de ‘democracia racial’ já defendida anteriormente por Gilberto Freyre no livro *Casa-Grande e Senzala*.

Doutro lado, apresento as perspectivas do Florestan Fernandes e Roger Bastide (2008), que com uma visão mais crítica, procuram recuperar a história do Brasil, fazendo uma arqueologia das relações entre os negros e brancos do período colonial até os dias atuais. Diferente de Thales, Florestane e Bastide se preocuparam bastante em não simplesmente descrever as interações, mas analisar arduamente as formas em que estavam estabelecidas as relações. Eles ao entenderem o modo de integração do negro na sociedade de classes em São Paulo percebem as marcas ou heranças da relação serviçal entre senhor e escravo presente nas novas configurações sociais. Em seus estudos observam bem antes numa pesquisa feita com o Roger Bastide que o problema estava da mudança estrutural das relações entre os grupos, porém, mais precisamente na resistência dos regimes habituais ou comportamentais anterior, ou seja, do período escravocrata que ainda estava intrínseco nas relações estabelecidas entre os negros e os brancos de forma latente.

Ou seja, “a desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a distinção dos antigos ‘regimes’” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 29), ou seja, a abolição não extinguiu o regime escravocrata ao não questionar os velhos hábitos de submissão relacional entre o senhor e o escravo, o que estará de forma incubada na sociedade de classes. Desse modo, eles direcionam o olhar ao passado para apreender de que modo estava organizada a sociedade brasileira e de forma estava estabelecida as relações entre os brancos e negros no país. Entendendo a posição social do negro, análoga à uma coisa humana ou escravo, percebe-se que as marcas do passado tinham influenciado de qualquer modo a realidade estudada na época. De tal razão, que as sociedades da época viviam em formas de estamentos e que a cor da pele servia de manutenção e preservação da ordem social entre os grupos étnicos diferenciados (BASTIDE; FERNANDES, 2008). Essa recuperação histórica e analítica teve uma grande importância na época, não só diferenciava de muitos outros que buscam responder também o preconceito de cor no Brasil, mas por trazer uma resposta consistente e coesa sobre a realidade.

A partir desta compreensão, a análise prossegue com mais firmeza no que cerne a afirmação quanto à existência de conflito racial no Brasil. Eles viram dentro das estruturas escravocratas da época após abolição da escravidão, a negação constante dos negros nas

estruturas tanto econômica, política como também social. Ao observar que houve uma indiferença após a libertação dos negros, “as restrições de direitos dos libertos não se aplicam a todas as pessoas de cor de condição livre, em particular e concretamente a certos ‘mulatos claros’” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 127), o que tornava impossível a inserção do homem negro na sociedade de classes.

[...] Desse ângulo, percebe-se com facilidade como a degradação pela escravidão, a anomia social, a pauperização e a integração deficiente combinam-se entre si para engendrar um padrão de isolamento econômico do negro e do mulato que é aberrante em uma sociedade competitiva, ‘aberta’ e democrática (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 301).

Como visto, a integração do negro na sociedade de classe deu-se de forma deficiente, isso acabou tendo grandes impactos na ordem social, dado a insatisfação de um determinado grupo que se via ainda em situação vulnerável mesmo após a sua libertação. Mas, vale destacar aqui algo passa de forma despercebida na análise de Florestan e Bastide, relativo a insistência de um problema racial atrelada a condição de classe, dando mais atenção a integração deste homem negro na sociedade de classes que, por um lado tornava ambíguo a sua visão, dado a resistência epistêmica de uma apreensão do negro a partir de sua origem no que toca a desmistificação da gênese deste enquanto sujeito episteme. Consequentemente, eles atribuíram toda desigualdade entre os negros e brancos a partir de uma herança desajustada dos grupos na acumulação de bens econômico.

Por isso que, resultado desse momento, surge a elaboração de uma nova auto-concepção de status e papéis sociais para os negros e os mestiços, ou seja, que na verdade era nada mais do que a valorização da cor da pele através da cultura do dominante (branco). Isso segundo Roger Bastide e Florestan Fernandes (2008), reforçava a representação dominante que consistia na assimilação da cultura hegemônica, mantendo assim a incapacidade e os estereótipos da intelectualidade negra que, portanto, objetivava a conservação das ordens dos sistemas de relações raciais.

O mito da democracia racial, assim desconstruído por Florestan e Bastide, está baseado em duas ideias principais, a saber: a primeira, atrelada a perpetuação em bloco, de padrões de relações raciais elaborados sob a égide da escravidão e da dominação senhorial, em segundo, ao medo de perder os privilégios herdados historicamente. Por isso, quando eles relacionam a integração do homem negro simplesmente à concorrência de uma cidade competitiva entre os brancos e negros, eles se esquecem dos capitais herdados entre os grupos e posições estruturais vigente na sociedade em que eles estavam inseridos. A corrida histórica

da desigualdade tornava impossível o negro se integrar a não ser pela via de uma violência estrutural fruto da sua situação enquanto escravizado ou mesmo sujeito não epistêmico.

Percebe-se que a ideia de cordialidade racial teve como efeito na sociedade brasileira, que o negro não era problema para o Brasil, que as oportunidades e as riquezas eram distribuídas de forma igualitárias para todos os grupos sociais, que não existia diferença entre os grupos étnicos no Brasil, que o negro sempre esteve satisfeito no lugar se encontrava e, por último, a ideia de que não existiu, não existe e não existirá problema de justiça social contra o negro, assim, “negando uma realidade racial pungente, ladeava-se a dificuldade maior de ter de enfrentá-la e superá-la” (FERNANDES, 2008, p. 313). O que acontece quando se afirma que somos todos ser humanos e negamos as diferenças sociais e raciais como aspectos importantes em um país cujo histórico está estruturado numa raiz escravocrata.

Foi através do mito da democracia racial que se naturalizou a realidade dos negros, negando a sua participação social por conta da sua posição ‘inferior’ e ‘não civilizados’, enfraquecendo a discussão sobre reparação histórica após o processo de abolição legal, por último, concentrou, de forma contínua, o poder nas mãos dos brancos (FERNANDES, 2008). Portanto, como é possível observar, as duas ideias por mais que pareçam divergentes, possuem um ponto de encontro entre ambas, presente na maioria dos pesquisadores das relações raciais, qual seja, a resistência de enxergar os negros como sujeitos epistêmicos, o que, todavia, limitou a análise das relações estabelecidas entre os brancos e os negros.

Quando observamos também a ideologia do branqueamento, resultado da negação subjetiva e objetiva do homem negro enquanto sujeito epistêmico e histórico, vemos como ela traz em si marcas pretéritas das origens étnicas de cada grupo:

[...] o ideal de branqueamento é, portanto, um racismo etnocida que opera sobre a base de um discurso ambíguo. Ao fazer a apologia da mistura inter-racial, ele induz os grupos a abandonarem suas características étnicas, apontando ao mesmo tempo o grupo a ser erradicado. Essa implicação racial que tende a ver o negro como um indivíduo diferente do tipo idealizado. A alienação assim determinada apresenta-se como uma representação que recusa a diversidade da espécie humana, tanto em seus traços fenótipos quanto em suas manifestações culturais (d’ADESKY, 2001, p. 174-175).

Em síntese, Thales ao justificar a presença ou de haver uma elite negra na sociedade bahiana a partir de uma abordagem etnográfica em várias partes sociais burguesas da época esquece de problematizar e especificar o modo e quem são esses indivíduos. Doutro lado, Florestan e Bastide reconhecendo no final da sua obra que bastava superar as diferenças de classes que o racismo se tornaria inexistente na sociedade brasileira torna a realidade aberta para novas discussões. Para ambos, critica Neusa Sousa (1983), as duas teses se

restringiram quando buscam afirmar que história de ascensão social do negro no Brasil se resumia na assimilação da gramática cultural dos padrões dos brancos nas relações sociais, ou seja, bastava fazer parte da elite ou perto do branco ou ainda ascender economicamente que as diferenças raciais deixavam de existir.

Isso se vê em Thales e Florestan quando preferem entender as ordens sociais sem antes, conhecer o sujeito negro a partir de sua própria narrativa histórica. Como destaca Gisiene Santos (2005), a invenção do homem negro foi hipervalorizada pelos brancos ao ponto de naturalizá-lo e especializá-lo sem que se lembrasse de mais nada ao não ser a sua inferioridade racial. O que limitou tanto Thales como Florestan em concluírem de forma feliz as suas teses, uma vez que eles acreditaram que a homogeneização racial seria a forma ideal ou a solução para diluir as diferenças étnicas e as desigualdades socioeconômicas. Hoje, portanto, nos deparamos com professores, juízes, médicos, artistas, universitários, todos negros ainda sofrendo racismo no Brasil. O que indica que ascensão social não era simplesmente o único obstáculo de aceitação do homem negro enquanto parte da sociedade brasileira.

4.5 Desafios do Estado-nação idealizado frente à diversidade cultural

Não podemos pensar o Brasil hoje sem, no entanto, levar em consideração a diversidade histórica e social negada por alguns grupos. O Brasil multicultural é um aspecto presente em toda parte da nação brasileira. Como é possível notar nos povos que aqui habitam. Os pesquisadores portugueses, Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes (2003), procuram entender de que modo a diferença é um elemento imprescindível para se pensar a questão do reconhecimento e igualdade. Para eles, a expressão multiculturalismo significa por si só a existência de culturas diferentes no seio de uma sociedade ‘moderna’, algo que as Américas passaram a contar, a partir da invasão dos europeus, posteriormente, o desterro dos africanos em situação de escravo. Então, essa mistura tornaria, por exemplo, países como o Brasil em território com múltiplas culturas.

Ainda segundo os autores citados acima, o termo multiculturalismo, também apresenta as mesmas dificuldades e os mesmos potenciais do conceito de “cultura”, um conceito que está, por sua vez, centralizado na humanidade, nas áreas sociais e apresenta um espaço regular de lutas políticas. Uma concepção de cultura mais comum está relacionada a um campo do saber institucional no ocidente entendida como aquela “[...] baseada em critérios de valor, estética, morais ou cognitivos” (SANTOS; NUNES, 2003), que muitas das

vezes aparecem como formas universais. Esta perspectiva está presente não só na divisão cultural brasileira entre as mais simples ou mais complexas, primitivo e civilizado, mas também na relativização cultural.

A grande crítica desta ordem é que ela ainda está centralizada numa afirmação política (tipo ideal normativo de sujeito) recorrente do Estado-nação para que tenham um reconhecimento, esquecendo-se da própria ontologia social dos indivíduos enquanto seres diferentes. De tal maneira que afirma Butler (2015), entender o conceito multicultural deve se levar em consideração a questão do tempo, que não é igual para todas as sociedades, e respeitando o tempo de cada grupo é o maior desafio para chamada ‘sociedade moderna’, que acarreta um discurso universal para todos, sem, portanto, respeitar as diferenças. Para isso, ampliar os enquadramentos culturais para nos tornamos internamente mais complexos e capazes deve ser uma luta constante dos seres humanos, e que essa, todavia, não necessariamente por afirmação identitária comum (política), mas por uma reconhecimento ontológico (BUTLER, 2015).

Essa crítica vai estar representada nos dias de hoje, quando valorizamos algumas culturas em detrimento de outras, ou seja, o que vai estabelecer como as sociedades modernas e não modernas, que tem ou não cultura. Aqui, por exemplo, situo a questão dos índios e dos africanos na sociedade brasileira de forma concomitante, o discurso da construção nacional como forma separatista de valores culturais hegemônicos. Santos e Nunes (2003) destacam que, com a modernidade, o conceito de multiculturalismo passou a ter abordagens das ciências humanas e sociais para o campo transdisciplinar dos estudos culturais, para pensar a cultura como fenômeno associado a repertórios de sentido, o que permitiu com que “a cultura se tornasse assim, um conceito estratégico central para a definição de identidade e de alteridade no mundo contemporâneo” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 28).

Os problemas identitários representam um outro aspecto importante do multiculturalismo. A expressão política indenitária tornou-se moeda corrente [...]. Ela significa as reivindicações de determinadas minorias para que sua especificidade e sua identidade sejam reconhecidas e leis sejam criadas, podendo ir da simples concessão de direitos ou privilégios especiais até à concessão de formas de autonomia política e governamental (Andrea Semprini, 1999, p. 56).

Isso, todavia, tem tornado desafiante pensar, por exemplo, a existência distinta da cultura no território brasileiro frente ao reconhecimento dessa diversidade como nacional, quando na verdade ainda existe uma herança histórica (resultado de lutas entre grupos antagônicos) produzida pela hegemonia que acaba influenciando na ordem estrutural da sociedade como um todo. Essas tensões vão transparecer no âmbito do próprio conceito, que o

multiculturalismo seria antieuropeu, ou seja, visa substituir os valores e realizações da civilização ocidental, que promoveria desunião ou divisão, ou ainda promoveria a autoestima dos grupos inferiores e, por fim, que este mesmo conceito busca algo 'puro' para impor uma linguagem politicamente correto (SANTOS; NUNES, 2003), no que cerne a aplicabilidade de políticas de reconhecimento do estado.

Essas críticas são importantes para pensar também, o próprio modelo de Estado nação- como sendo um produto monocultural e centralizado na Europa, que nunca foi visto como anti-oriental, anti-américas, anti-Ásia ou anti-África, ou seja, como sendo um modelo inverso às práticas sociais de grupos não europeu. Para esses dois pesquisadores, o termo multiculturalismo tornou geral uma forma de chamar as diferenças culturais em um contexto transnacional e global. É a partir desta ordem que podemos pensar o quanto a negatividade do africano, posteriormente, do homem negro na sociedade brasileira vai estar associada com esse medo perverso e subjetivo dos dominantes. Eles acreditam que, construir um sistema igualitário (na diferença) é criar defesa para favorecer os grupos inferiores. Muito pelo contrário, as versões emancipatórias do multiculturalismo baseiam-se no reconhecimento da diferença, do direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida em comum, além as diferenças de vários tipos (SANTOS; NUNES, 2003).

Portanto, frente ao entendimento do conceito de multiculturalismo e os desafios contemporâneos na sociedade brasileira, vejo a resistência vigente às políticas afirmativas, no que toca à percepção negativa e histórica do homem negro na sociedade brasileira como um desafio contínuo. Como questão, é, portanto, preciso entender os modos de pensar as ações afirmativas no Brasil frente a uma herança negativa do sujeito negro? De que modo ela foi construída? Como ela foi interpretada objetiva e subjetivamente na sociedade brasileira? Mas antes, parto do pressuposto de que, a negação dupla do homem negro no Brasil torna um tanto quanto ambígua a interpretação das ações afirmativas no âmbito da subjetivação da lei, enquanto política inclusiva.

4.6 Por uma dialética crítica da política da Ação Afirmativa no Brasil

Quero começar a dizer que mais que uma crítica, é uma reflexão que me proponho a fazer e tenho feito durante a minha estadia no Brasil, em particular em São Luís do Maranhão, sobre a questão da ação afirmativa. Com isso, vale fazer uma retrospectiva das discussões anteriores. Primeiramente, da dupla negação do homem africano e negro na

sociedade brasileira, no processo da construção do Estado-nação brasileiro, segundo, a questão do não reconhecimento político das diversidades étnicas na sociedade brasileira junto ao projeto nacional. Desta feita, trago como base desta discussão a construção das políticas afirmativas no âmbito jurídico, político e social.

A noção de igualdade é de extrema importância para adjetivar o projeto concernente à ‘Ação afirmativa’, enquanto instrumento político de alta relevância na constituição nacional. Assim, afirma o juiz Joaquim Barbosa Gomes (2005, p. 46) “[...] esse conceito de igualdade, que veio a dar sustentação jurídica ao Estado liberal burguês, a lei deve ser igual para todos, sem distinções de qualquer espécie”, ou seja, essa lei não só possibilitou uma igualdade dinâmica para a sociedade, como tornou devidamente pesada e avaliada as questões de desigualdade social (GOMES, 2005). Assim apresenta Flávia Piovesan (2005), três vertentes concernentes a questão da igualdade. A primeira, ela chama de formal, baseada numa igualdade sem distinção para todos; a segunda, a igualdade material, correspondente ao ideal de justiça social e distributiva que está baseada numa situação socioeconômica e, a terceira, igualdade material baseada na justiça do reconhecimento indenitário. Foram essas vertentes que, posteriormente, passaram a ser consideradas nas políticas sociais.

Segundo Gomes (2005), a essas políticas sociais, que nada mais são do que tentativas de concretização da igualdade substancial ou material é que vai se designar ‘Ação Afirmativa’. Assim, a igualdade deixa de ser simplesmente um princípio jurídico e passa a ser respeitado por todos os cidadãos, tendo um objetivo constitucional dentro do próprio Estado, mas o que, na verdade, ainda era opcional, ou seja, cabia ou cabe ao Estado tomar uma posição sobre a implementação da lei. Gomes (2005) destaca que isso vai ser um fracasso nos países que por séculos, mantiveram grupos em situação de inferioridade humana, social, política e econômica como no caso brasileiro. Ele (2005, p. 53) conceitua que,

[...] as ações afirmativas podem ser definidas como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsória, facultativo ou voluntário, concebidas com vista ao combate à discriminação ³³racial, gênero, por diferença física e origem nacional, bem como para corrigir ou mitigar os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego.

Deste modo, podemos observar que as ações afirmativas têm como finalidade não apenas de coibir a discriminação do presente, mas sobretudo eliminar os efeitos persistentes

³³ O termo discriminação está sendo usado a partir do entendimento da “distinção, exclusão, restrição ou preferência que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o exercício, em igualdade de condições, dos direitos humanos e liberdades fundamentais, nos campos político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro campo. Logo, a discriminação significa sempre desigualdade” (FLÁVIA PIOVASAN, 2005, p. 38).

que demarcaram historicamente nas mentes, culturas e comportamentos na sociedade brasileira e que tendem a perpetuar (GOMES, 2005). Esses objetivos, por sua vez, têm sido o grande desafio na sua aplicabilidade, quando notamos uma diferença desproporcional dos grupos étnicos representados. Isso se dá a partir de uma resistência e não reconhecimentos dos grupos que historicamente foram injustiçados e excluídos do quadro político, econômico e social. O caso que tratarei aqui é dos negros especificamente, uma vez que existe uma discussão pertinente sobre a presença das ações afirmativas nas instituições públicas ou privadas para ‘inserção’ dos negros. A historiadora Celia Azevedo (2004) destaca dois problemas importantes no que cerne a pauta da discussão. A primeira está baseada num olhar de centralizarmos os grupos historicamente discriminados; o segundo, que para ela é o mais grave, diz respeito ao sentimento de ‘*guetização*’ que tem acometido os beneficiados ou indiretamente pelas políticas de ação afirmativa.

Isso, portanto, resultara na assimilação de três enunciados absurdos. Em primeira instância, que as pessoas de ascendência africana ou aparência visível africana constituem uma raça; em segundo, e que tudo que as pessoas de ascendência africana fazem ou pensam é de natureza racial e, por último, que toda situação envolvendo pessoas de origem europeia ou africana deve ser compreendida a partir das relações raciais (FIELDS, 1990 apud AZEVEDO, 2004). Ela percebe que a discussão sobre as desigualdades sociais nos países, cujos negros foram desterrados e escravizados, no que toca as políticas de ações afirmativas, foram reduzidas a questão racial. Como se percebe também na configuração do Estado-nação.

Para pensar este paradoxo é necessário levar em conta duas perspectivas importantes que estão pensando o racismo. De um lado, temos os universalistas, modernos, que acreditam numa humanidade como parâmetro de medição de igualdade, e, doutro lado, os diferencialistas ou comunitaristas, que acreditam que é necessário que os grupos sejam reconhecidos a partir de suas identidades, sejam elas, étnico-racial, de gênero, dentre outras. (WIEVIORKA 1994 apud AZEVEDO, 2004).

A primeira posição define-se como um grupo anti-racismo universalista e acredita que é a medida necessária para a repressão ou coibir o racismo entre os diferentes grupos. Para eles, essas medidas requerem de um tratamento idêntico para todos os indivíduos de forma igualitária (AZEVEDO, 2005), o grande problema deste paradigma é que busca tratar grupos desiguais de forma igualitária, como no caso dos brancos e negros na sociedade brasileira. “A discriminação ocorre quando somos tratados iguais, em situações diferentes; e como diferentes, em situação iguais” (PIOVESAN, 2005, p.38).

A segunda posição define-se por um anti-racismo diferencialista, que busca o reconhecimento de particularismos sociais, culturais e étnicos e fundamenta-se em duas proposições, a primeira, que deve existir diferenças raciais, na medida que os grupos estigmatizados interiorizam e promovem uma auto-declaração em termos raciais, a segunda posição, afirma-se que o próprio racismo é diferencialista, sendo a sua tendência a de isolar ou eliminar tudo o que possa alterar ou amargar a cultura dominante (AZEVEDO, 2005). Nota-se aqui o quanto é importante a demarcação da política racial entre os grupos, como forma de separar e distinguir os grupos, ou seja, uma política separatista baseada na identidade grupal.

Os dois paradigmas, tanto o universalista como diferencialista, são imprescindíveis para pensar a questão das ações afirmativas dos cidadãos negros na sociedade brasileira, uma vez que acarreta consigo práticas historicamente latentes e determinantes nas relações dos negros e não negros. Primeiro, ao tratar de uma lei universalista, torna impossível pensar as diversidades sociais, culturais e civis que o Brasil historicamente vem construindo. Ela não só incuba as particularidades dos grupos sociais como também nega as diferenças construídas socialmente quando não respeita e não reconhece as diferenças como elemento *sine qua nom* na constituição da nação. Doutro lado, o paradigma se apresenta enquanto um produto ideológico colonial e singular, construído em um determinado grupo que, por sua vez, se encontra num tempo e lugar específico. Isso, portanto, impossibilita no exercício do pensamento diversificado no que toca a demanda histórica e social que cada grupo detenha. Reconhecer a humanidade como elemento essencial na construção de uma identidade universal requer de nós uma amnesia histórica, coisa essa que é impossível de ser feito.

Doutro lado, os diferencialistas assumindo as particularidades, reiteram consigo de forma tautológica uma essência identitária, que possa limitar a complexidade das relações sociais a não ser pela aceitação de um polo. Nessa aceitação polarizada, está intrínseco nada mais do que o reconhecimento histórico de cada grupo ou indivíduo. Seria neste caso a assimilação da negação constante do diferente. Parece contraditório, mas não, o exercício da construção de uma identidade política se dá na busca constante da afirmação de uma unidade, ou seja, o exercício em si de um discurso nacional e homogêneo no Brasil ou em outros lugares, ela em si já demonstra a diferença. Assim sendo, a luta do grupo diferencialista é na verdade a exteriorização desta ideologia política que existe no discurso universalista.

Um exemplo concreto, diria que nenhuma pessoa reconhece melhor o seu nome se não for chamado, é no grito pelo seu nome que muitas das vezes percebemos a partir da nossa existência. Isto quer dizer, quem necessita de uma homogeneidade nacional reconhece a diversidade nela existente, por isso clama uma unidade concreta como forma de objetivação

desta. Mas, até aqui não resolvi ainda o grande problema desta dialética. Parto do pressuposto que a política, enquanto um campo estratégico para produção de discursos práticos ajudar-me-á a pensar como o problema não está necessariamente nos paradigmas, mas no modo pelo qual a relação estabelecida durante a assimilação das diferenças tornou a lutas polarizadas. Mas antes, vale descomplexificar esses dois paradigmas de acordo com o pesquisador Jacques d'Adesky (2001).

A partir do modelo quadripartito de Pierre-André Taguieff, Jacques procura desmistificar o pano de fundo que esses dois paradigmas apresentam. d'Adesky (2001) observa a reflexão fundada por Pierre Taguieff sobre o racismo e anti-racismo baseada no estudo epistemológico a partir da contribuição dos biólogos, geneticistas, filósofos e antropólogos como ponto de partida. Esse modelo por sua vez não demonstra um conceito determinado para apreender a definição do que é racismo ou antirracismo, mas ajuda na clarificação das dualidades que eles dispõem. Para o autor, “O racismo, enquanto definido em relação à ideia de identidade coletiva ou à ideia de comunidade como fato e valor, é um equívoco, pois tem, no mínimo, dois sentidos distintos” (TAGUIEFF apud D'ADESKY, 2001, p. 25), tais como, racismo como negação da identidade e o racismo como denegação de humanidade. Para ele, o racismo é nada mais do que o gosto a diferença de um grupo em relação a outro, tornando assim a heterogeneidade dos homens como a base.

Assim sendo, destaca d'Adesky (2001) que, para Taguieff, essas duas definições resultaram em duas formas de compreender anti-racismo diferentes e mutuamente irreduzíveis. A primeira, entenderá o anti-racismo como defesa das identidades coletivas, ameaçadas ou desprezadas e a segunda, que compreenderá o anti-racismo como exigência de uma humanidade comum. Deste modo, d'Adesky afirma que essas duas formas de definição levaram Taguieff a apresentar uma distinção típico-ideal que qualifica o racismo em dois grandes tipos.

Primeiro, o que ele designará de racismos universalistas, que se baseiam na denegação da identidade de grupo e na afirmação da desigualdade e que podem ser de assimilação ou de uniformização dos grupos. Doutro lado, os racismos diferencialistas/comunitários que tornam absoluto a diferenciação, a separação, a expulsão, até mesmo a eliminação dos grupos diferentes, estranhos, que ameaçam a identidade comunitária própria (TAGUIEFF apud D'ADESKY, 2001). A partir das definições, ele apresenta as duas características imprescindíveis que se encontram de forma latente nas duas definições.

Para o racismo universalista, ele distingue em dois tipos como espiritualista, baseado na concepção evolucionista do processo indefinido da civilização, alcançado pelas raças ‘mais evoluídas’ e clamando a missão civilizatória das ‘raças superiores’. O que tornaria impossível pensar numa ação afirmativa universalista e igualitária, sem pensar o processo histórico de cada grupo ou nas relações de poder entre eles. O outro tipo é o universalista de tipo bioevolucionista ou biomaterialista, baseados na existência de ‘raças adiantadas’ e ‘raças atrasadas’ no do processo evolutivo, que tornaria a ação afirmativa universalista um modelo positivo baseado na busca de melhoramento de certos grupos considerados inferiores.

Para o racismo diferencialista, ele apresenta também em dois tipos, como a espiritualista, acreditam que cada raça ou etnia, cada nação ou cada civilização encarna uma categoria grupal sem comparação e imutável, neste caso, a ação afirmativa deve ser uma política exclusivamente para os grupos lesados historicamente, e o racismo diferencialista de tipo biomaterialista postula que as raças humanas são quase-especiais no sentido de um zoológico que veem o cruzamento como transgressão das raças. Ora, pensar este último, por sua vez, levar-nos a dizer que as políticas de ações afirmativas não podem ser feitas de forma relacional, o que enfraqueceria a própria luta dos grupos vulneráveis.

Assim sendo, como consequência destas definições teremos, então, quatro tipos ideais de anti-racismo. A primeira vai ser o anti-racismo universalista de tipo espiritualista que consiste nos grupos que atualmente inferiores não estão destinados a permanecer na parte de baixo, ou seja, prega o progresso para todos. O segundo, anti-racismo universalista de tipo biomaterialista que postulam que unidade é fato, logo, o ideal é a assimilação universal da raça mais avançada. O terceiro tipo de anti-racismo é o diferencialista de tipo espírito-cultural que consiste na ordem da preservação das identidades culturais, ou seja, do direito à diferença. Por último, o anti-racismo diferencialista de tipo biomaterialista que está voltado para a exigência de respeito às especificidades culturais que, por sua vez, não podem ser separadas de suas essências (TAGUIEFF apud D’ADESKY, 2001). Observa-se de acordo com a perspectiva de Pierre-André Taguieff que, “cada racismo tem seu ‘duplo’ anti-racismo e, que cada tipo de anti-racismo leva a um tipo de racismo que critica, estigmatiza, denuncia preferencialmente, e condena” (d’Adesky, 2001, p. 30).

A busca de uma unidade ‘desigual’ na sociedade brasileira limitou a discussão sobre a vulnerabilidade humana enquanto sujeitos negros e não negros, assim é possível perceber isso em todo esse processo da edificação do projeto nacional. Mas sabe-se que o problema vai além da demanda racial. Para chegarmos a um discurso positivo universalista e diferencialista concomitante, de tal modo que os dois se tornam interdependentes, é

necessário pensar a vulnerabilidade a partir de uma perspectiva mais ampla e relacional, ou seja, não precisamos primar por um problema como foi pensado o negro no passado holisticamente. Nem pensar a Ação afirmativa como algo voltado para o grupo vulnerável ou lesado, mas pensá-la como um projeto para ambos os grupos.

O exercício de romper com a vulnerabilidade se dá nas diferenças e nas relações, não existiria uma história negada de certos grupos se, doutro lado, não houvesse histórias não objetadas, assim afirma Judith Butler (2015), para entender que existe grupos precários basta existir grupos não precários e a explicação delas só será possível no exercício relacional. Assim, penso que não se pode criar uma política pública para os precários sem antes pensar nos não precários, o exercício relacional se dá a partir desta simbiose ou dialogia social.

Caso não venha acontecer desta forma, acontecerá o mesmo que há muito tempo tem sido o grande problema social- o que normalmente designo como política do isolamento, cuja finalidade é de assimilar novamente o sujeito negro, gays, mulheres como ‘problema’ na consolidação da unidade, e criar termos como ‘a minorias’ que só reduzem os grupos como ‘menos cidadão’, ou ainda, apreender o não negro como sujeito não-problema. Assim afirma Butler (2015, p. 31) ao dizer que, “a precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro”. Não podemos pensar que o projeto de Ação afirmativa é para grupos direcionados vulneravelmente, mas o todo construído como parte do projeto, isto é, tanto os não precários como os precários. Normalmente, o que acontece com os alunos que entram por meio das cotas são vistos como precários (inferiores), o que torna a política limitada enquanto um projeto nacional que envolve um todo e que se prese na diferenciação. Existe um grupo lesado e não existe um todo lesado, [...], “ A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes [...]” (idem), que vai estar presente no que a Butler designará de violência de Estado (BUTLER, 2015).

Quando pensamos na Ação afirmativa como uma política simplesmente para os grupos em situação de vulnerabilidade a tornamos violenta no sentido de restringir ou excluir os grupos não vulneráveis e, voltamos no discurso da assimilação do problema. O problema que deve ser resolvido ou medicalizado³⁴. Assim foi feito na época do projeto nacional no Brasil e novamente as ações afirmativas têm reiterado a mesma coisa. Como exemplo, posso dizer que há séculos a gente vem medicalizando o sujeito negro isoladamente do que o

³⁴Medicalizado- referente ao termo medicalização, que consiste no processo de tornar a vida humana na ordem disciplinar e médica, como tem acontecido com os grupos vulneráveis que são pensados constantemente como problemas (doenças) e que precisam ser curados.

próprio sujeito racista, basta olharmos para as políticas afirmativas, todas direcionadas para grupos em situação de precariedade. Isso implica que, a condição compartilhada de precariedade significa que o corpo é constitutivamente social e interdependente (BUTLER, 2015, p.53). Rompendo com os paradigmas universais e diferencialistas na sociedade brasileira como duas visões antagônicas, é imperativo entender de que modo esses paradigmas se tornaram de alguma forma obstáculos na compreensão das relações sociais historicamente determinadas, só assim, portanto, a razão de uso estratégico como política social igualitária se tornará uma ferramenta importante na consolidação tanto dos precários como dos não precários.

5. CAPÍTULO: SOCIEDADE RACIALIZADA: REFLEXÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA BRANQUITUDE E NEGRITUDE NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratarem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como “normas” em toda a sociedade.

Silvio Almeida (o que é racismo estrutural?)

A razão disso é que o ‘eu’ não tem história própria que não seja também a história de uma relação-ou conjunto de relações-para com um conjunto de normas.

Judith Butler (Relatar a si mesmo: crítica da violência ética)

Será que ser negro ou branco na sociedade brasileira é igual como em outros lugares do mundo? O que é ser negro ou branco no Brasil? Como é ser negro ou branco no Brasil? Essas três questões apresentadas têm sido relevantes na construção desta pesquisa durante cinco anos de vivência em São Luís do Maranhão. Busco, neste penúltimo capítulo, empreendê-las novamente a partir das teorias sociológicas. Assim, apresento como proposta refletir a construção social do sujeito negro e branco na sociedade brasileira, isto é, desde a abolição do trabalho escravo até os dias de hoje. Entendo que a construção do estigma racial do homem negro na sociedade brasileira não se deu de forma holística, portanto, é através da relação deste com os outros que procuro empreender sociologicamente.

5.1 A história do ‘homem negro’ na sociedade moderna

Falar desse homem negro na sociedade moderna num país cujos instrumentos da colonização foram eficazes é, portanto, recorrer à historicidade. Para isso, busco durante a elaboração entender o sujeito negro a partir de dois conceitos básicos, como a colonização e a colonialidade. Estes conceitos foram trabalhados por diversos autores em diferentes períodos de tempo. Mas, nesta pesquisa, vou me ater apenas em alguns pesquisadores a exemplo de Maldonado-Torres (2007) que diz, que o sujeito moderno colonizado, é nada mais do que o resultado do colonialismo, que está relacionado com um tipo de relação de poder entre povos e nações, que se refere a uma forma de ser, conhecer as intersubjetividades da autoridade e que

se articulam entre si, através do mercado capitalista ³⁵e da ideia de raça, o que ele chamou de colonialidade (TORRES, 2007).

No entanto, é através deste conceito de Nelson Maldonado-Torres (2007) que, todavia, entende-se o homem negro como um produto da modernidade e do capitalismo. Como afirma Mbembe (2014, p. 19) que, “o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria - a cripta viva do capital”. Esse negro é, no entanto, visto como resultado de uma construção histórica de lutas e resistências constantes com outros seres. Assim sendo, é através do contexto relacional que analisamos o homem negro na sociedade moderna, sem, portanto, pensá-lo fora do sistema de colonização/colonialidade.

Entre os meados do século XVIII à XIX, com o nascimento do mundo moderno, muitos foram os debates sobre a questão racial que foram surgindo como manutenção do próprio sistema colonial nas colônias tanto africana como americana. Discussões essas que fez emergir á tona, segundo Mbembe (2013, p.25), “um paradoxo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas, sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes”. Ou como destaca Maldonado-Torres (2007, p. 131) que:

[...] fue nel contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiosa en la história de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugo com formas de dominación y social ya centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados.

Veremos que várias formas da relação entre o sujeito colonizador e colonizado por meio das questões raciais, ou seja, a raça, todavia, se tornará um marcador importante de separação e julgamento do caráter intelectual e moral entre os humanos. Neste contexto, a raça passa a ser essa ficção útil de manchar o outro diferente. Assim destaca Mbembe (2014) que, a África, de um modo geral, era apresentada como símbolo acabado desta vida vegetal e limitada- pelos ocidentais. E que, o negro, em particular, era exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cuja negativa acabava por penetrar todos os momentos da existência, como, a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo. O que podemos ver ainda nos dias de hoje, esse ‘outro-ser’ ainda é visto ou apresentado a partir de discursos negativos advento da eficácia colonial.

Enquanto objetos de discurso e objetos do conhecimento, a África e o negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado, numa crise aguda, quer a teoria do nome quer

³⁵ Para mais informação sobre a mercado capitalismo e raça, ler o livro do *Capitalismo e escravidão* de Eric Williams (2012).

o estatuto e a função do signo e da representação. Nestas fontes batismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio de raça e o tema com o mesmo nome foram instaurados sob o signo do capital, que ele diferencia, portanto, do tráfico negreiro e as suas instituições das formas autóctones de servidão (MBEMBE, 2014).

Portanto, apesar de se apresentar como denominador comum os conceitos de colonização e colonialidade concomitantemente com o mundo moderno, que visou reforçar a ideia de ‘raça’, é importante observar a relação entre modernidade e colonização como dois momentos interdependentes, mas vale reforçar que este processo não foi contínuo e único em todas as regiões, ao contrário, ele se deu de forma diferenciada, uma vez que cada colônia era uma colônia diferente e que as relações de poder existentes nestes lugares se deram de forma específica.

O que é ser negro na sociedade brasileira? Como lidar com uma cor cujo histórico foi estigmatizado durante séculos como algo associado às coisas malignas ou inferiores? Entendo que, ao falarmos do homem negro na sociedade brasileira, não podemos olvidar de dois pontos fundamentais que, direta ou indiretamente, tiveram um grande impacto na vida deste indivíduo negro (a). O primeiro, concernente à questão colonial e o segundo, ligado às mudanças e transformações, assim, designadas como período Moderno.

A colonização, sendo este processo de exploração de terras habitadas ou não por pessoas de outras regiões com fins políticos e econômicos, levou à condição em que milhares de africanos (as) foram desterrados à força de seus próprios territórios “[...] transplantados como escravos para a América viram a sua vida e o seu destino associar-se a um terrível sistema de exploração [...]” (FERNANDES, 2008, p. 27). Hoje, vemos tanto no Brasil como em outros países do mundo um número elevado da população negra oriunda do continente africano. Descolados de suas terras, estes foram submetidos a trabalho forçado durante séculos, tratados de forma análoga ao tratamento ainda hoje dado a muitos animais. O que nos preocupa atualmente não é simplesmente a condição a que os homens e mulheres negros foram submetidos, mas também a durabilidade do processo como um todo e os seus efeitos.

Consequentemente, os negros nos dias atuais ainda vivem tramas coloniais que objetiva ou subjetivamente estão cada vez mais presentes nas estruturas sociais coexistentes a eles. Assim refere Fernandes (2008), que este processo se perpetuou de forma renovada mesmo após abolição. Ora, o que era um projeto econômico e político se tornou um problema estrutural com as mudanças ou transformações sociais na sociedade brasileira. A colonialidade, conceito elaborado por pesquisadores latino-americanos, traduz muito bem a

realidade da comunidade negra em diversas partes do mundo. Se antes o problema era econômico e político, hoje, o problema está atrelado ao modo de ser, saber e poder estabelecido na sociedade moderna. Destarte “A sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões [...]” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 35), ou ainda, como destaca também Neusa Sousa (1983, p. 19), “a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado.”

Para este conceito, é importante aqui apresentar as contribuições de Patrícia Villen (2013) presente no texto *Amilcar Cabral e a crítica ao colonialismo*. Este livro tem um capítulo específico, no qual a autora apresenta o modo de estruturação de opressão racial na colônia de exploração portuguesa, a partir de dois tipos ou modelos, os quais diferencia entre o modelo de exploração e de povoação. Os casos de Angola, Brasil, Cabo Verde e Moçambique seriam de povoação, por exemplo.

Segundo a autora, este modelo visava constituir no território “descoberto” uma sociedade parecida com a europeia, ou seja, construir um novo mundo, uma sociedade que lhes oferecesse garantias que no continente de origem já não lhes eram dadas. Esse tipo de colonização observa-se que não só demarcou o território alheio como também negou as pessoas encontradas nestas terras. O que por sua vez tornou o processo, determinado a totalidade das características da estrutura econômica, sociocultural e política, que se desenvolvia ao longo dos séculos nesses territórios (VILLEN, 2013).

Assim sendo, veremos que não há como esconder o fato histórico de que o preconceito baseado na cor da pele e a discriminação racial, funcionam por longos séculos como principal instrumento de legitimação nas coloniais portuguesas. O domínio pela raça branca e isolamento dos colonizados “não brancos” era, portanto, o modelo social fundador do equilíbrio artificial e injusto das relações raciais no seio da sociedade colonial portuguesa. De tal modo que Bastide e Fernandes (2008) reforçam, ao perceberem durante pesquisas em São Paulo (Brasil), que a escravidão era demarcada culturalmente pela cor da pele, como também veremos no estatuto sobre como se tornar um assimilado na colônia portuguesa, tema da dissertação de Washington Nascimento publicada na Universidade de São Paulo no ano de 2013, em que competia aos pretendentes a assimilados:

- 1) Ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra (indígena);
- 2) Falar, ler e escrever corretamente a língua portuguesa;
- 3) Adotar a monogamia;
- 4) Exercer profissão, arte ou ofício compatível com a civilização europeia, ou ter rendimentos que sejam suficientes para prover aos seus alimentos,

compreendendo sustento, habitação e vestuário, para si e sua família (Diploma Legislativo, 1931).

A ideia de modernidade como sendo outro conceito importante para se pensar, não só a partir das transformações em termos tecnológicos da época, como também através das mudanças que ocorreram nas formas relacionais dos indivíduos. Vejamos que alguns países colonizadores, na Europa, exceto Portugal, buscaram, então, com o avanço das tecnologias, abolir o tráfico de escravo e a mão de obra escrava nas suas respectivas colônias. Isso vai acontecer de forma totalmente diferente no Brasil. A resistência à abolição se dava, primeiramente, na ausência de meios tecnológicos avançados em grande escala, o que, por sua vez, tornava o processo escravocrata o meio de produção de massa dos grandes proprietários. Houve a resistência dos senhores aceitarem os sujeitos em situação de escravidão, deixando-os não suscetível a participar na sociedade não mais como mercadoria. Ora, se de um lado temos a negação do outro enquanto ser humano, doutro, temos o ‘outro’ enquanto máquina humana fruto do processo colonial.

A lei da Abolição do cativo não fez senão acelerar a decomposição do trabalho escravo, [...]. Por fim, a desorganização do trabalho servil atingiu tais proporções, que os próprios foragidos se ofereciam por iniciativas pessoal nas fazendas das redondezas [...] as pessoas de cor não participam, em regra, nem nas garantias proporcionadas pelos serviços bem remunerados ou alguma representação social, [...] (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 69-77).

É importante aqui destacar a reflexão de Giddens (1991). Ele percebe que muitos autores insistem em fazer essa divisão para explicar a modernidade, isto é, entre a dicotomia moderno e tradicional. Ele vê as duas categorias como algo que coexistem concomitantemente, observando através da reflexão interativa. O que ele vai denominar de monitoramento reflexivo da ação. A questão que colocamos é o seguinte: como a teoria da reflexão do monitoramento de Giddens pode contribuir para pensar esse sujeito negro ou branco na sociedade brasileira?

A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade, ou seja, pensar a tradição e a modernidade é preciso relacionar sempre a questão do tempo e o espaço de um determinado grupo. Esse descompasso pode ser visto nas sociedades colonizadas de forma desproporcional ao modelo global. Para compreender a tradição como distinta de outros modos de organizar a ação e a experiência, é preciso penetrar no espaço-tempo de maneira que só são possíveis com a intervenção da escrita (GIDDENS, 1991). Nesta ordem de ideia, é que me baseio para elaborar a reflexão sobre a modernidade nos países colonizados.

Guiddens (1991) destaca que, na medida em que a capacidade de ler e escrever são monopólios de poucos, a rotinização da vida cotidiana permanece presa à tradição no antigo sentido, ou seja, não se sanciona uma prática por ela ser tradicional; a tradição pode ser justificada, mas apenas à luz do conhecimento, o qual, por sua vez, não é autenticado pela tradição. Assim também é visível não só com o reconhecimento dos saberes tradicionais legítimos e não legítimos durante o processo de colonização. Com a chegada da modernidade veremos a eficácia destes hábitos a se estruturarem nas sociedades colonizadas.

Neste ponto, a refletividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter (GIDDENS, 1991). Doravante, o que se questiona é se de fato, a inclusão e a exclusão das práticas, uma vez que sempre existe uma forma hierárquica de classificação práticas culturais. Entendo que, para analisar a construção do homem negro ou branco na sociedade brasileira temos sempre que levar em conta estes dois pontos de forma interdependente, ou seja, não podemos pensar a colonização atualmente sem levar em conta as mudanças da modernização institucional na sociedade brasileira.

Notem que a abolição da escravidão no Brasil além de se dar tardiamente, ocorreu de forma unilateral, uma vez que com a abolição não se aceitou o homem negro como parte da sociedade brasileira. Aboliu-se o trabalho escravo e não se criou políticas de inserção no mercado de trabalho, criou-se escolas, mas não se criou políticas públicas para os filhos de pessoas escravizadas fazerem parte delas, se criou hospitais, mas não se destigmatizou o quadro racial da saúde. Em contrapartida, criaram-se forças repressivas em massa nos espaços onde os povos negros habitavam como forma de controle e extermínio destes. Assim apresenta Florestan Fernandes (2017), ao destacar dois pontos importantes no que toca a situação do homem negro na sociedade brasileira. Primeiro, a mais importante de todas, segundo ele está:

[...] [n]a configuração do protesto negro no contexto histórico do último quartel do século XX. Depois de algumas arrancadas audaciosas e incompreendidas, principalmente nas décadas de 1920 a 40, o negro aceitou a tática do que parece ser o ‘caminho viável’ e ‘mais fácil’: o da infiltração individual, das compensações pessoais, que simplifica as coisas e revela que ‘o negro de alma branca’ é tão competente quanto qualquer outro nacional ou estrangeiro. Essa tática, segundo ele, é suicida, no plano coletivo: ela pressupõe a acefalização da população negra. A segunda contribuição se vincula ao uso sem restrições do conceito de genocídio aplicado ao negro brasileiro. Da escravidão, no início do período colonial, até os dias que correm, as populações negras e mulatas têm sofrido um genocídio institucionalizado, sistemático, embora silencioso (FERNANDES, 2017, p. 18-19).

Entender esses dois pontos apresentados pelo Fernandes (2017) nos ajuda a compreender melhor o fracasso da abolição do trabalho escravo e a negação deste negro. Já que o liberto poderia ser considerado cidadão tanto por nascimento quanto por naturalização, mas, o que aconteceu é que as mesmas leis criadas os restringiram de participarem em atividades políticas e públicas (BASTIDE; FERNANDES, 2008). Portanto, quero aqui demonstrar que é importante destacar que ao trabalharmos o que é ser negro ou branco na sociedade brasileira deve-se levar em conta duas questões, a da colonialidade e da modernidade paralelamente, como questões interseccionais para compreender as sociedades colonizadas.

5.2 Por uma teoria racial e sobre raça na sociedade moderna

Foi a partir do século XVIII a XIX que novas teorias sobre a raça passaram a surgir como forma de retroalimentar o sistema colonial. Teorias essas introduzidas em tendências científicas da época. O positivismo, o evolucionismo e o darwinismo tiveram um papel importante na construção ou na idealização do conceito de raça na modernidade. Como afirma a historiadora Lilian Schwarz (1993) no seu livro *‘O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil* que, os teóricos raciais do século XIX referiam-se constantemente aos pensadores do século XVIII, mas não de maneira uniforme.

Enquanto a literatura humanista e, em especial Rousseau, apareciam como seus principais antagonistas- em defesa da noção de uma humanidade una, isto é, já no século XIX, autores como Buffon e De Pauw eram apontados como grandes influências quando se tratava de justificar diferenças essenciais entre os homens. A época das grandes viagens inaugura um momento específico na história ocidental, quando a percepção da diferença entre os homens torna-se tema constante de debate e reflexão, isto é, através de conquistas de terras desconhecidas que levava a novas concepções e posturas (SCHWARZ, 1993).

Ainda de acordo com Schwarz (1993) o conceito-chave na teoria humanista de Rousseau, a ‘perfectibilidade’ resumia- conjuntamente com a ‘liberdade’ de resistir aos ditames da natureza em torno de uma especificidade propriamente humana. De modo que afirma Quijano (QUIJANO apud MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132) a partir do artigo de Maldonado –Torres, quanto ao conceito de colonialidade do ser, “un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en relación entre sujetos no es horizontal sino vertical.” O que indica através de uma análise crítica a percepção filosófica ocidental de se

autorrepresentar como sujeito onisciente e central na relação com outros sujeitos que, portanto, na verdade, deve ser analisado através da relação sem hierarquia.

Essas teorias, posteriormente, vão aparecer no século XIX a partir de outros discursos, porém herdeira de uma visão tradicionalmente humanista. Com a revolução francesa no século XVIII, emergem novas reflexões sobre a diversidade através dos políticos na época, que vão pensar a humanidade enquanto totalidade. Sendo assim, a igualdade de princípios era inscrita na constituição das nações modernas, delegando-se às ‘diferenças’ um espaço ‘moralmente neutro’ (SCHWARTZ, 1993).

Vários pensadores corroboraram com esse tipo de visão mais negativa da África e da América Latina. Mas dois merecem uma atenção maior, Buffon com sua tese da ‘infantilidade do continente’, e De Pauw com a teoria da ‘degeneração americana’. Assim, apesar de a unidade do gênero humano permanecer como postulado, Buffon, que um agudo senso de hierarquia aparecia como novidade. Por meio da obra desse naturalista, observa-se que uma concepção étnica e cultural estritamente etnocêntrica delineava-se.

O debate se vê realmente polarizado com a introdução da noção de ‘degeneração’, utilizada pelo jurista Cornelius de Pauw. Pois, então, é visto a partir desses dois pesquisadores que acreditavam que os povos africanos e os índios americanos não eram apenas ‘imatuross’ como também ‘decaídos’. Com efeito, o termo raça é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos. Ou seja, delineia-se a partir de então, certa reorientação intelectual, uma reação ao iluminismo em sua visão unitária de humanidade, cujo novo suporte intelectual concentra-se na ideia de raça, que em tal contexto cada vez mais se vivia (CHARTZ, 1993).

O filósofo ganês Kwame Anthony Appiah (1997) a partir de estudo sistematizado sobre a problemática das teorias raciais, apresenta algumas doutrinas com características específicas, as quais ele buscou articular a partir de três perspectivas cruciais. A primeira doutrina é a visão a qual ele chamou de ‘*racialismo*’. Para ele, existem características hereditárias, possuídas por membros de nossa espécie, que nos permitem dividi-los num pequeno conjunto de raças, de tal modo, que todos os membros dessas raças compartilham entre si certos traços e tendências que eles não têm em comum com membros de nenhuma outra raça, ou seja, faz parte do teor do *racialismo* que as características hereditárias essências das ‘raças do homem’ respondam por mais do que as características morfológicas visíveis, como, cor da pele, tipo de cabelo, feições do rosto, com base nas quais formulamos nossas classificações informais.

O *racialismo* não é uma doutrina que tenha que ser perigosa, mesmo que se considere que essência racial implica predisposições morais e intelectuais. Desde que as qualidades morais positivas se distribuam por todas as raças, cada uma delas pode ser respeitada, pode ter seu lugar ‘separado, mas igual’. O que, de fato, não aconteceu durante todo esse processo relacional entre povos ou grupos diferentes. O *racialismo*, entretanto, é um pressuposto de outras doutrinas que foram chamadas de ‘racismo’, e essas outras doutrinas têm sido, nos últimos séculos, a base do sofrimento humano e a fonte de inúmeros erros morais (APPIAH, 1997).

Appiah (1997, p. 33) destaca, então, uma dessas doutrinas como ‘*racismo extrínseco*’. Os racistas extrínsecos fazem distinções morais entre os membros das diferentes raças, por acreditarem que a essência racial implica certas qualidades moralmente relevantes, como, por exemplo, a honestidade, a coragem ou a inteligência de alguém, seja este, índio, africano, americano ou asiático. Outro conceito que ele apresenta é, o de ‘*racismo intrínseco*’. Para ele, os racistas intrínsecos são pessoas que estabelecem diferenças morais entre membros das diferentes raças, por acreditarem que cada raça tem um status moral diferente, independentemente das características partilhadas por seus membros. Ou seja, para Appiah, 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 de sua própria raça, haveriam de torná-lo admirável ou atraente, serve de base para tratar essa pessoa como ele trataria os membros similarmente dotados de sua própria raça. Portanto, acreditamos que essas teorias por mais que tenham sido desenvolvidas nos séculos anteriores ainda estão muito presentes nos nossos dias.

5.3 A construção social da raça na sociedade brasileira

Falar de negro na sala de aula no Brasil nos séculos XIX e XX era quase um sonho. Devido ao processo de colonização do continente africano durante séculos, um conjunto de povo oriundo do continente africano foi desterrados por fins econômicos e políticos para servir as colônias Europeias. Muitos deles marcados por adjetivos pejorativos e tratados como objetos. Estes foram trazidos à América com o propósito de se tornarem homens novos. Se o roteiro destes itinerários era tão difícil, quanto a separação dos seus familiares e laços construídos nas suas terras de origem, o desembarque nas terras alheias e vazias de esperança era quase morte viva para aqueles homens e mulheres. Essa história até os

dias de hoje deixou marcas de forma consciente ou inconsciente na memória dos negros em vários países do mundo, os quais eles se encontram hoje.

Os negros oriundos da África foram negados mais uma vez de forma constitucional. Quando a sua liberdade noutra hora afirmada legal, mas a sua utilidade enquanto cidadão³⁶ estava restrita ou quase inexistente nas políticas institucionais do país. Essas e outras experiências do africano e dos seus descendentes deixaram legados que até os dias atuais, de forma explícita ou implícita, observamos nas relações psicológicas e sociais destes indivíduos. A pessoa negra traz do passado o estigma de ser um objeto de uso como instrumento de trabalho e tem de lidar, no presente, com a constante discriminação racial e, mesmo sob tais circunstâncias, tem a tarefa de construir um futuro promissor (FERREIRA; CAMARGO, 2013). É de fato desse passado cruel, que o presente ainda vive nas escolas, hospitais, nas ruas, nas igrejas, nos governos, etc. Outros preferem simplesmente, associá-los às questões culturais. Como escreve Darcy Ribeiro (1995, p.117) que,

[...] essa parca herança africana - meio cultural e meio racial-, associada às crenças indígenas, emprestaria, entretanto à cultura brasileira, no plano ideológico, uma singular fisionomia cultural. Nessa esfera é que se destaca, por exemplo, um catolicismo popular muito mais discrepante que qualquer das heresias cristãs tão perseguidas em Portugal.

Isso por sua vez vem e tem abalado aquilo que é o desempenho do homem negro quando se confronta com a mesma realidade numa sociedade em que a diferença e a diversidade não são apreciadas com respeito. Ainda mais, quando os diferentes têm que partilhar os mesmos espaços sociais. Sendo assim, a crise começa quando o conforto do “eu” com o “outro” que, constantemente, estiveram em espaços sociais aceitos são colocados juntos com os mesmos privilégios.

Para o antropólogo congolês Kabengele Munanga (2012, p. 10), o racismo à brasileira, como os demais racismos que se desenvolveram em outros países, tem sua história diferente da dos outros e suas peculiaridades. Entre estas, continua ele, podemos enfatizar notadamente o significado e a importância atribuídos à miscigenação ou mestiçagem no debate ideológico-político que balizou o processo de construção da identidade nacional e das identidades particulares. Neste encontro de ideias, a miscigenação, um simples fenômeno biológico, recebeu uma missão política da maior importância, pois dela dependeria o processo de homogeneização biológica da qual está sujeita à construção da identidade nacional brasileira. Nesse contexto que foi cunhada a ideologia do branqueamento, peça fundamental da ideologia racial brasileira, pois acreditava-se, que graças ao intensivo processo de

³⁶ Trato de uma época em que o negro e o índio não eram considerados cidadãos durante o império Português no Brasil.

miscigenação, nasceria uma nova raça brasileira, mais clara, mais arianizada, ou melhor, mais branca fenotipicamente, embora mestiça genotipicamente.

Como todas as ideologias, o branqueamento precisaria ser reproduzido através dos mecanismos da socialização e da educação (MUNANGA, 2012). É importante entender o papel das instituições na vida dos indivíduos, no que toca a construção de um modelo social qualitativo para a sociedade que todo Estado deseja. Para Mary Douglas (2007, p. 20-21) os indivíduos são nada mais do que resultado das instituições. Existe uma relação entre a mente do indivíduo e a instituição, o indivíduo é nada mais do que produto das instituições. É a partir da experiência destes nas instituições que ajuda a compreender a atuação do negro nos espaços sociais.

Neste sentido, que entendemos a razão de uma maioria branqueada nos espaços escolares, que inconscientemente, não apenas interfere no processo de construção da identidade do ser negro individual e coletivo, como também na formação da autoestima geralmente baixíssima da população negra e na supervalorização idealizada da população branca. Só entendendo a historicidade da construção da identidade nacional brasileira através da categoria racial que, por sua vez, culminou nesta experiência que o homem negro tem tido até os dias atuais (MUNANGA, 2012).

Sobre os estudos da mestiçagem Iray Carone (2012, p.13) afirma que, sem dúvida esses estudos tiveram suas precedentes históricas nas antropologias de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, mas proporcionaram um avanço significativo na visão de conjunto da falsa democracia racial brasileira. Um dos elementos mais intrigante dessa nova interpretação da realidade racial brasileira, já descolada da visão luso-tropicalista de Gilberto Freyre, era o conceito de ideologia do branqueamento. O branqueamento, segundo ela, poderia ser entendido, num primeiro nível, como o resultado da intensa miscigenação ocorrida entre negros e brancos desde o período colonial, responsável pelo aumento numérico proporcionalmente superior dos mestiços em relação ao crescimento dos grupos negros e brancos na composição racial da população brasileira.

Sendo assim, a miscigenação entre negros e brancos, exaltada por Gilberto Freyre como um embrião da ‘democracia racial’ brasileira e base de nossa identidade nacional - ‘povo mestiço’, ‘moreno’- foi parte da escravidão colonial. Esses argumentos pró-branqueamento procediam, segundo ela, de modo geral, de uma adaptação brasileira da ‘teoria científica’ de Joseph Arthur Gobineau. O racismo de Gabineau estava fundado numa visão poligenista da humanidade e condenava o cruzamento inter-racial, que teria como consequências a perda da pureza do sangue da raça branca e superior e a produção de seres

inférteis e incapazes- os sem raça, que viriam a comprometer o potencial civilizatório de nosso povo.

Diante do racismo ortodoxo de Gabineau que, a elite abolicionista, composta, sobretudo, de juristas e médicos, ficou extremamente dividida entre condenar a mestiçagem ou adaptar o discurso racista à realidade social do país. Foram, então, os juristas positivistas brasileiros, que constituíram uma nova ordem de argumentos baseados na chamada ‘lei dos três estádios’, de Augusto Comte. Outra linha de argumentação em defesa do branqueamento se fundamentava no pensamento liberal a favor da modernização industrial do Brasil e da imigração de mão de obra europeia. Desde o período anterior à Abolição, já havia defensores da vinda de trabalhadores europeus para o desenvolvimento econômico do país, não só com produtividade maior da mão de obra europeia com relação à mão de obra negra escrava.

Portanto, vamos ver no Brasil que a ideologia do branqueamento era uma espécie de darwinismo social, que apostava na seleção natural em prol da purificação étnica, na vitória do elemento branco sobre o negro com a vantagem adicional de produzir/ pelo cruzamento inter-racial, um homem ariano plenamente adaptado às condições brasileiras (CARONE, 2012). Ora, se nos períodos pré e pós-abolucionistas, a ideologia do branqueamento parecia corresponder às necessidades, anseios, preocupações e medos das elites brancas, hoje ganhou outras conotações, adotando um discurso, que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude por inveja, imitação e falta de identidade étnica positivista.

Para isso, é preciso que entendamos primeiro a construção das posições ideológicas sobre a raça, só assim compreenderemos melhor o discurso racial ou esse homem negro no contexto sócio histórico. Falar da construção social do indivíduo negro ou branco na sociedade brasileira nos remete a pensar logo a categoria ‘raça’ como um divisor de águas na nesta organização social, desde a chegada dos primeiros navios negreiros. Mais do que tratar sobre a raça, gostaríamos de entender o processo de construção e estratificação social dos indivíduos negros não Brasil. Partimos do pressuposto de que ninguém nasce negro³⁷ e nem branco. Ambas categorias são modos de classificação social dos indivíduos ou grupos. Assim sendo, compreendemos que todo processo de estratificação ou classificação entre estes envolve lutas de poder. É, portanto, através destas tensões constantes do negro e do branco que buscamos perceber o processo social desta classificação.

³⁷ A categoria ‘negro (a)’ neste artigo está sendo usado para nos referirmos a todas aquelas pessoas classificadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como ‘pretas’ e ‘pardas’, classificações consideradas construções sociais, e não biológicas.

É imprescindível destacar também, que a chegada dos negros no Brasil, como em outras partes do mundo, foi tão violenta que até os dias atuais deixaram marcas visíveis e invisíveis nestes indivíduos, ontem, desterrados de seus lugares de origem e em seus descendentes. O deslocamento do negro é um dos fenômenos mais concretos que podemos observar na sociedade brasileira. Hoje, por exemplo, vivemos uma negação constante da forma de ser, saber e poder do indivíduo negro. A cultura negra há séculos vem sendo negada na esfera institucional da sociedade brasileira. Quando aceita, esta é segregada em forma de reparo de danos. A questão da cor, mais uma vez, vem à tona. Se o problema foi a cor e continua sendo a cor, por que não combater o problema de maneira geral?

Ora, vimos uma simples convenção histórica e linchamento ontológico do homem negro em situação de escravizado em diversas partes do mundo. A cor preta foi estigmatizada ao ponto deste não se reconhecer além de si mesmo, a não ser pela sua própria cor. Por isso, entendendo o processo de construção e legitimação da cultura racial³⁸ brasileira passa por de estratificação exorbitante de classificação. A questão é: como se deu este processo de classificação racial?

Nesta ordem de ideias, retomamos a contribuição do sociólogo francês, Pierre Bourdieu na sua intitulada obra “*Distinção: crítica social do julgamento* (2008) para analisar o processo de construção e estratificação racial na sociedade brasileira. Nesta obra é importante entender a riqueza teórica quanto ao processo de construção sistemática dos gostos. Ninguém nasce gostando, o gosto é, na verdade, uma construção social (BOURDIEU, 2008). De tal maneira que deduzo neste trabalho que ninguém nasce não gostando do outro através da cor, gênero ou classe:

O gosto classifica aquele que precede à classificação: os sujeitos sociais distinguem-se pelas distinções que eles operam entre o belo e o feio, o distinto e o vulgar; por seu intermédio, exprime-se ou traduz-se a posição desses sujeitos nas classificações objetivas (BOURDIEU, 2008, p. 13).

Desta, busco entender a concepção de *habitus*³⁹, para compreender melhor o processo de classificação dos gostos entre os grupos (raciais) diferenciados. No Brasil a cor da pele se torna, então, um marcador importante no processo de construção das relações

³⁸ O termo “cultura racial”, usamos neste trabalho, para designar ‘*habitus*’ compartilhados por indivíduos ou grupos, consciente ou inconscientemente, sobre a linguagem racial como modo de classificação e desclassificação do outro diferente.

³⁹ Para Pierre Bourdieu, *habitus* é o que faz com que o conjunto das práticas de um agente- ou do conjunto dos agentes que são o produto de condições semelhantes- sejam sistemáticas por serem o produto da aplicação de esquemas idênticos- ou mutuamente convertíveis-e, ao mesmo tempo, sistematicamente distintas das práticas constitutivas de um outro estilo de vida. (BOURDIEU, 2008, p.163)

sociais (BASTIDE; FERNANDES, 2008), assim sendo, é importante apropriar seu arcabouço teórico em busca de apreender melhor a cultura racial na sociedade brasileira. Seria tão reducionista dizer que a sociedade brasileira é racista, quando, na verdade, existe um processo de construção de *habitus* herdados desde o período colonial entre os grupos diferenciados. Esses comportamentos se dão desde o período colonial na relação entre o sujeito escravizado e o senhor (colonizador). A relação do negro e do branco no Brasil se dá a partir da hierarquia senhor e escravo, ou seja, o sujeito negro estava para o branco como uma coisa.

Essa relação por sua vez estava baseada em três aspectos comportamentais, como, a lealdade do sujeito negro escravizado ao branco (senhor), na precisão do negro na hora da labuta e na obrigação independentemente da condição física ou psicológica (BASTIDE; FERNANDES, 2008), esses aspectos comportamentais perpetuaram e criaram marcas psicossociais nos dias atuais, nas relações entre ambos. Como resultado, com a abolição aos negros ainda eram negados os direitos civis na sociedade brasileira.

A nossa pretensão é observar esses dois tipos de racialização através das mudanças e das transformações sociais na sociedade brasileira. Diferente da perspectiva biológica ou genética defendida por vários autores sociais. Como no caso do diretor do jornal Nacional da TV Globo, Ali Kamel (2006), no seu livro intitulado “*Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*”. Basta dar crença que existe uma raça, daí começa o racismo (KAMEL, 2006). Para ele, a negação da questão racial seria de fato a forma de acabar com o racismo. Esse autor nega a historicidade da população negra e branca no Brasil, como também nega o processo de colonização no Brasil. Seria o mesmo que dizer que não existe sociedade, indivíduo, ou mesmo diferença e outras classificações sociais que o próprio homem construiu.

Ali Kamel recorre à genética para fundamentar a ideia da inexistência de uma raça. O que ele mais uma vez busca negar é a objeção de uma raça construída socialmente, que subjetivamente nega a sua posição enquanto um herdeiro estabelecido da colonização, que busca atribuir a posição do sujeito negro a si próprio. Penso que existem muitos Ali Kamel por aí, quando percebemos que esses *habitus* não foram construídos de forma isolada, e são, portanto, um produto social. A diferença se tornou um problema social. Doutro modo, entendo que o conceito de Pierre Bourdieu ajuda no entendimento desses preceitos no que toca o processo de construção dos mesmos e como eles se apresentam nas estruturas sociais, numa sociedade onde milhares e milhares de pessoas ainda julgam não conhecer ou não existir a diferença racial.

Como relata Fernandes (2008), durante suas experiências em São Paulo que, de todo modo, pode servir de exemplo para uma realidade mais genérica para o Brasil, quanto as atitudes dos brancos após abolição. A rigidez aumentou com os grupos de cor, não havia solidariedade entre ambos, não eram reprimidos frontalmente, porém quando aceites com muita restrição (FERNANDES, 2008). Assim também digo, que a mesma coisa às construções das instituições sociais que, de tal modo passaram a fazer parte desta nova sociedade que foi pensada e articulada no modelo eurocêntrico. Isso acabou influenciando a própria posição social do indivíduo negro ou branco na sociedade brasileira hoje. Compreender as vivências de cada grupo nos contribuiu na compreensão dessas heranças. Assim destaca Bourdieu (2009) que é importante entender essas relações ao tratá-las como realidades já constituídas fora da história do indivíduo e do grupo.

Uma vez que, os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem experiências ou “sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturais estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes” (BOURDIEU, 2009, p.86), assim, portanto, podemos observar que ambos os grupos historicamente foram demarcados por um conjunto de modos de classificação que, por sua vez, condicionam as posições enquanto agentes sociais. Ser negro ou branco na sociedade brasileira não é mesma coisa que ser em outras sociedades. Isto é visível a partir das formas de classificação e de reconhecimento de cada grupo.

Para um melhor entendimento do conceito de *habitus* em Bourdieu é importante que reconheçamos algumas categorias as quais denominaremos como marcas tipificadas dentro das academias e movimentos sociais com finalidade de objetivar as ações ou práticas de grupos que partilham sentimentos de pertença, como a ‘Branquitude’⁴⁰ e a ‘Negritude’⁴¹. Quando as apreendemos de forma reflexiva, percebemos que elas carregam valores históricos

⁴⁰Este conceito foi elaborado pela professora Maria Aparecida Silva Bento durante pesquisas realizadas na Universidade de São Paulo (USP) desde 1994, quando ela percebeu durante os trabalhos de campo do Projeto: A força psicológica do legado social do branqueamento, que normalmente as diferentes concepções e práticas políticas desses grupos, há algo semelhante a um acordo no que diz respeito ao modo como explicam as desigualdades raciais: o foco da discussão é o negro e há um silêncio sobre o branco (BENTO, 2012, p.26). Doutro lado, temos também o conceito do pesquisador e historiador Lourenço Cardoso, no seu artigo “Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco antirracista”. Ele distingue a branquitude crítica da acrítica. Para ele, a branquitude crítica refere-se ao indivíduo ou grupo branco que desaprovam publicamente o racismo [naturalizando], enquanto que a acrítica refere-se à branquitude individual ou coletiva que sustenta o argumento em prol da superioridade racial branca.

⁴¹ Negritude é um dos mais revolucionários conceitos de luta social surgidos no Mundo Negro contemporâneo, tanto na definição dos contornos culturais, políticos e psicológicos da descolonização [...] Cristalizou-se como movimento político e estético específico na década dos anos 1930, pela ação conjunta dos intelectuais Aimé Césaire, da Martinica, Léopold Sédar Senghor, do Senegal, e Léon Gontran Damas, da Guiana. Portanto, a negritude pode ser apreendida como fruto do amadurecimento gradativo de toda uma linhagem de pensamento, de ambos os lados do Oceano Atlântico, sobre a condição dos africanos no seu continente e de seus descendentes na diáspora (CÉSAIRE, 2010).

e sociais. Como profere Bourdieu (2009, p.88), o mundo prático, que se constitui na relação com o comportamento como sistema de estruturas cognitivas e motivadoras, é um mundo de fins já realizados, modos de emprego ou movimentos que já estão estabelecidos nas instituições. Pensar ambas categorias, por exemplo, é levar em conta o trajeto dos grupos no que toca a atuação destes na sociedade em que eles fazem parte. Essas operações que não deixam de demarcar uma luta de reconhecimento entre eles.

Através do texto de Maria Bento (2012) sobre a questão da Branquitude entende-se que paralelamente a ação dos grupos em busca do reconhecimento simbólico na sociedade da qual fazem parte. A autora propõe como análise duas dimensões importantes, a subjetiva e a objetiva. O branqueamento, para ela, é frequentemente considerado como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se para diluir suas características raciais. Esta visão é apresentada também pelo historiador Lourenço Cardoso. Segundo ele (2010, p.610), vale lembrar que a teoria antirracista, de maneira geral, tem se restringido em pesquisar o oprimido, deixando de lado o opressor, ou ainda quando os pesquisadores brancos buscam analisar o negro como problema. Para Bento, durante todo esse processo de branqueamento o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo de inveja e do desejo dos outros grupos raciais não brancos e, portanto, encarados como não tão humanos.

A Branquitude procura se resguardar numa pretensa ideia de invisibilidade, e ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único. O branco enquanto indivíduo ou grupo concebido como único padrão sinônimo de ser humano ‘ideal’ é indubitavelmente uma das características marcantes da branquitude em nossa sociedade e em outras (CARDOSO: 2010, p. 611 grifo nosso).

Assim sendo, a branquitude tem como padrão normativo único o ser branco, sinônimo de ser humano ideal. Uma leitura visível no comportamento dos grupos é a leitura do mundo a partir de uma concepção brancocêntrica⁴², o que seria de fato considerado como racismo extrínseco. Isso se dá nas ausências em cargos públicos nas instituições brasileiras, em a maioria dos agentes são brancos e há um número reduzido de pessoas negras. Um exemplo prático na história de toda república brasileira está na ausência de um candidato à presidência que fosse um homem ou uma mulher negra, ou mesmo em cargos políticos importantes em um país cuja maior parte da população é negra ou ‘pardo’, são raros os casos. Quando existe, este vive em estranhamento, a necessidade de autocontrole constante de si e para si para se afirmar o quanto é capaz de estar naquele lugar emana na relação com peso

⁴² Palavra criada pelo autor deste trabalho, com a qual designo a um conjunto de comportamento centralizado no sujeito branco.

histórico e social, afetando, assim, a psicologia deste no que tange a carência de referência- e que tem como gênese à crise da linguagem representativa.⁴³

Bento (2012) afirma que isto está normalmente atrelado a um investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais. Entende-se que é necessário que a reflexão sobre as desigualdades raciais não seja simplesmente direcionada para os negros, como vem sendo trabalhado há séculos, mas também para aqueles que coexistem a ele.

Para a autora, evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da branquitude, o que não é pouca coisa. Assim sendo, percebe-se que o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de séculos. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo.

Ainda que há benefícios simbólicos, pois qualquer grupo precisa de referências positivas sobre si para manter sua autoestima, o seu autoconceito, valorizando suas características e, dessa forma, fortalecendo o grupo (BENTO, 2012), porém, isso é quase impossível quando a produção da colonialidade ainda é muito vigente na sociedade colonizada. Casos como o da apresentadora Maju no Jornal Nacional – que sofreu racismo através das redes sociais ao ser a primeira negra no quadro de “previsão do tempo” de um jornal televisivo de grande audiência – não são casos singular da questão da aceitabilidade da diferença, é um problema ainda a ser resolvido:

A discriminação racial [infelizmente é a aceitação de habitus regente na branquitude] teria como *motor a manutenção e a conquista de privilégios de um grupo sobre outro, independentemente do fator de ser intencional ou apoiada em preconceito*. O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinando ou não com um sentimento de rejeição aos negros, pode gerar discriminação (BENTO, 2012, p. 28 grifo nosso).

Como afirmam também os professores Ricardo Ferreira e Amilton Camargo (2013, p. 175), a discriminação é mantida por processos sutis, no cotidiano do afrodescendente⁴⁴, através das relações pessoais. São processos muitas vezes silenciosos, encobertos por ‘frases educadas’ e eufemismos. Por esta razão Maria Bento (2012), acredita

⁴³ Conceito trabalhado no artigo “Linguagem colonial precedido pela linguagem racial” publicado no VIII Encontro de Políticas Públicas da UFMA (<http://www.joinpp.ufma.br/index.php>. br).

⁴⁴ Apesar de o termo ser utilizado pelos autores citados, não buscamos explorar mais a categoria afrodescendente, porque achamos muito limitado para pensar a questão do negro (a) na diáspora.

que exista uma indignação narcísica. A explicação, segundo ela, diz respeito à necessidade do pertencimento social: a forte ligação emocional com o grupo ao qual pertencemos leva a investirmos em prol da própria identidade- o que na verdade consideramos aqui como racismo intrínseco, ou seja, quando se acha que, se a pessoa faz parte do mesmo grupo étnico deve ser essa a sua preferência de convivência ou escolha.

A exclusão, de acordo com ela passa a ser entendida como descompromisso político com o sofrimento do outro. Nesse caso, é importante focalizar que ocorre quando indivíduos ou grupos são vistos e colocados fora do limite em que estão vigendo regras e valores morais, ou seja, articulando às afirmações de Bourdieu (2009, p.90), como “produto da história, o *habitus* produzem as práticas individuais e coletivas, portanto, da história, conforme aos esquemas engendrados pela história”. Isso implica que não se pode entender as escolhas ou as razões dos grupos a compactuarem entre si como algo distante daquilo que eles vêm construindo historicamente. Entender as experiências de cada sujeito negro ou branco, portanto, ajuda a entender as consequências das ações dos grupos na sociedade brasileira. Cardoso (2010, p. 616) destaca que Freyre foi contra a sigla, uma vez que ele acreditava que esta segregava mais a construção identitária brasileira, isto porque se trataria de uma mitificação dualista e sectária contrária a ‘brasileiríssima’ prática da democracia racial através da mestiçagem.

Aimé Césaire (2010, p. 9) destaca que, “foi no Haiti onde, pela primeira vez, a Negritude se pôs em pé”. Com modéstia e também com extraordinária lucidez, ao conferir à Revolução Haitiana a paternidade plena do conceito da Negritude em si. Assim sendo, Césaire convida-nos, a partir daí, a enxergá-la não como epifenômeno surgido da elucubração de algumas mentes brilhantes, mas como uma vasta proposta de ação e de pensamento social transformadora, gestada no ventre de uma singular experiência histórica.

A modernidade, para ele, teve sua gestação no bojo da maior explosão de violência e horror que a humanidade conhecera até então, consequência da expansão, além-mar, das potências da Europa Ocidental. Neste tenso contexto de amplidão planetária, cristalizaram-se as definições sobre o ser humano e se construíram as instituições sociais e políticas modernas. A modernidade deu lugar às grandes reflexões sobre cultura e identidade que continuam a dominar os debates sobre as sociedades. Foram as noções de raça e civilização, assumidas com novos argumentos teóricos e científicos a partir do século XVI, que orientaram esses debates.

De maneira grosseira e arbitrária, acrescenta Césaire, a raça delimitaria, oficialmente, três compartimentos geográficos, supostamente civilizacionais e raciais: a

Europa ‘branca’, a Ásia ‘amarela’ e a África ‘negra’. A necessidade de se criar a sigla Negritude está relacionada ao combate naquilo que os não negros construíram. Para ele, aquilo que hoje reconhecemos como Negritude foi colocado de maneira radical e inequívoca no mundo, então dominado totalmente pelo capitalismo predador, expansionista e militarista do século XIX.

Ele afirma que a preocupação principal do movimento negro está mais relacionada a uma luta essencialmente antirracista, anticolonialista e anti-imperialista. Conhecer essa pretensão do movimento nos faz entender melhor que o desafio é global, por mais que esta denominação esteja atrelada à raça como denominador comum de todos os problemas, o que pode ser entendido aqui como racismo extrínseco, como se pode ver também no movimento do Pan-africanismo⁴⁵. A questão que se coloca é a seguinte: se, no âmbito das construções ideológicas de ambos os grupos, podemos perceber no primeiro o racismo extrínseco e intrínseco, e em resposta, o segundo também apresenta as mesmas tendências, será que devemos generalizar as vivências, sem entender a complexidade interna dos mesmos? Como pensar as ações dos sujeitos negros e brancos nos dias de hoje? Será que todo branco é racista? Ou todo negro se vê na condição lesada pelo processo de desigualdade racial existente no Brasil? Essas questões nos ajudarão a compreender melhor não só a noção de estrutura em Bourdieu como também a refletir melhor a realidade a qual vivemos nos dias de hoje.

O sociólogo francês da Universidade de Lyon, Bernard Lahire (2002), a partir do seu livro *Homem Plural* contribui bastante para repensar a unidade estrutural e os indivíduos pertencentes a grupos específicos aos quais estão inseridos por meio das experiências de vida. Para o autor as teorias da ação se apresentam sempre em dois polos, tais como, o da unidade do ator e o de sua fragmentação, e estas estão mais relacionadas a pressupostos éticos do que em constatações empíricas. Mas, o que Lahire busca com isso é fazer um prolongamento crítico ⁴⁶ao conceito de *habitus* conforme apresentado por Pierre Bourdieu, o qual ele

⁴⁵ Pan-africanismo foi um movimento político criado por Alexander Crummell (1819-1898), dos Estados Unidos, e Edward Wilmot Blyden (1832-1912), das ilhas Virgens, com objetivo de criar uma unidade política, econômica e cultural negra. Com a ascensão do brilhante e carismático líder Marcus Garvey e o Panafricanismo político e econômico radical inaugurado por ele, apoiando-se na maior organização negra conhecida na história: a Universal Negro Improvement Association (Associação Mundial para o Melhoramento da Condições dos Negros), UNIA. O projeto político transnacional garveyista se desdobrava numa afirmação valorizadora e defensiva da raça negra: “Desconsidero fronteiras no que diz respeito ao Negro; o mundo inteiro é a minha província até que o Negro livre seja”. No tocante à questão da identidade racial, também não cabia ambiguidades no seu discurso: “o Negro deve sentir tanto orgulho de ser negro quanto o branco de ser branco”. (CÉSAIRE, 2010, p.12-13)

⁴⁶ Para ele, o paradoxo reside no fato de ter, no final das contas, retido o modelo de *habitus* adaptando da aproximação das sociedades francamente diferenciadas (pré-industriais, pré-capitalistas) para fazer o estudo das

considera que permite construir e compreender de maneira unitária as dimensões da prática que frequentemente são estudadas em ordem dispersa.

A preocupação dele não é negar a estrutura como um todo, mas apresentar as limitações desta no âmbito de cada realidade social, em que, talvez, essa unidade tenha sua restrição na experiência individual de cada pessoa negra ou branca. O que quer dizer que podemos pensar o privilégio branco e não privilégio negro na sociedade brasileira a partir do conceito de *habitus* à medida que notamos comportamentos regulares nesta sociedade, mas não podemos afirmar que todos reproduzem de modo consciente as práticas estruturais, pois estaríamos reduzindo demais experiências ou ações individuais.

[...] se os cruzamentos das grandes pesquisas nos indicam as propriedades, atitudes, práticas, opiniões, etc., estatisticamente mais ligadas a este grupo social ou aquela categoria social, não nos dizem que cada indivíduo, que compõe o grupo ou a categoria, nem sequer a maioria deles, reúne a totalidade, nem mesmo a maioria, dessas propriedades (LAHIRE: 2002, p. 18).

Lahire (2002) continua dizendo que a homogeneidade das ações ou experiências dos atores na sociedade em que eles habitam, em que os atores partilham as mesmas experiências e os mesmos sofrimentos dependem também do processo de socialização deste, não simplesmente do ambiente social o qual este está inserido. Não negamos que ‘raramente’ o fato de ser negro no Brasil não é uma boa razão para sofrer o racismo, ou ainda que uma pessoa branca tenda a ser visto sempre como uma pessoa privilegiada, mas o que ele nos ajuda a pensar é, de fato, compreender as disposições sociais de cada um para melhor apreender a experiência individual.

Nesta ordem de ideia, ele destaca que a noção de *habitus* pode limitar a análise micro dessas ações, uma vez que este conceito, segundo ele, pode até ser aplicado numa sociedade onde não se encontram muitos modelos de socialização diferentes, concorrentes, contraditórios. É importante destacar que compreender a complexidade micro das relações a partir de Lahire não é, necessariamente, negar o conceito de Bourdieu, mas apreender a ação individual e o contexto no qual este está inserido tornando, assim, explicável como as tensões estão presentes dentro destes grupos que aparentemente são tidas homogêneos. Ou ainda, que nem sempre as heranças culturais ou o capital social dos agentes tornam teleológicas as ações destes, mas, ao contrário. Ele acredita que a coerência dos *habitus* ou esquemas de ação que cada ator pode ter interiorizado depende, portanto, da coerência dos princípios de socialização os quais os agentes vivenciam.

sociedades com forte diferenciação que, por definição, produzem necessariamente atores mais diferenciados entre si, também internamente (LAHIRE, 2002).

Assim destaca Lahire (2002), citando Halbwachs que cada homem está mergulhado, ao mesmo tempo ou sucessivamente, em vários espaços ou grupos sociais, e os grupos não são homogêneos e nem imutáveis. Percebe-se também na realidade estudada o quanto essa mistura é visível na sociedade brasileira.

O processo histórico de diferenciação das esferas de atividades não é, em todo caso, redutível ao aparecimento de ‘campos sociais’ relativamente autônomos como espaços estruturados de posições, com suas implicações, suas regras de jogo, seus interesses, seus capitais e suas lutas específicas (entre os diferentes agentes dominantes e dominados que se esforçam por manter e até melhorar a sua posição) que têm como parte a estrutura (desigual) de distribuição dos capitais. Ao contrário do que as formulas gerais podem fazer pensar, nem toda interação social, nem toda situação social pode ser atribuída a um campo (LAHIRE, 2002, p. 33-34).

A crítica de Lahire (2002) é tão importante quanto a abordagem de Bourdieu para pensar a questão da Branquitude e Negritude na sociedade brasileira, uma vez que o nível de crescimento dos polos tem se demarcado cada vez mais. Ora, nunca se falou tanto de ‘negro’ como nos dias de hoje. Parece que a luta da Negritude se tornou um campo separado de outros campos. Trazemos neste trabalho uma reflexão que nos faz pensar ambos os grupos como interdependentes, e que, por sua vez, tendem a falar mais de um e não de outro. Nem mais, entender o conceito de Bourdieu e das ações sociais dos sujeitos negros e brancos ajuda a compreender como estes grupos compactuam constantemente com uma luta relacional separada hierarquicamente por uma história de desigualdade social.

5.4 Quem é este negro ou branco na sociedade brasileira?

Nesta primeira parte da discussão trabalho a concepção de sociedade a partir de Norbert Elias (1994) na obra *A Sociedade dos indivíduos*. Elias, sociólogo alemão e Judeu que nasceu em Breslau, foi considerado um dos grandes teóricos do pensamento sociológico do século XX. Suas obras abarcam discussões que ajudam a compreender os dilemas sociais da modernidade. É, portanto, através dele que busco entender o indivíduo negro na sociedade brasileira. Reconheço que em nenhum momento Elias está refletindo a modernidade e a sociedade colonizada de forma paralela, mas as suas abordagens teóricas são de extrema importância, porque levam em conta as tensões concernentes às diferenças existentes entre os grupos e a interdependência destes na sociedade moderna.

Elias (1994) começa destacando que a sociedade só existe porque existe muitas pessoas e só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e, no entanto, sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular. Isso nos ajuda não

só a pensar a sociedade brasileira na sua síntese, mas pensá-la sempre como um conjunto relacional de indivíduos em constante interação. De tal modo que empreendo o sujeito negro na sociedade brasileira como resultado de relações de indivíduos historicamente demarcados por uma determinada realidade específica. Dizer que o negro é síntese de si próprio é, por sua vez, negar as relações deste com outros grupos diferentes. Ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou de que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos (ELIAS, 1994).

Mas, acontece que, constantemente na sociedade brasileira, ainda existem pessoas que consideram que o problema dos negros, índios, pobres e outros excluídos etc., é simplesmente deles. Em outras palavras quem também fala do peso social na vida dos indivíduos é o sociólogo Emile Durkheim.

Jamais, de fato, a qualificação de moral foi aplicada a um ato que tem por objeto o interesse somente do indivíduo, ou perfeição do indivíduo entendido de uma maneira puramente egoísta. [...] o indivíduo que eu sou não constitui um fim que tenha por si mesmo um traço moral, o mesmo vale necessariamente para os indivíduos que a mim são semelhantes e que só diferem de mim ora em maior, ora em menor grau. Em suma, para ele, existe uma moral, ela só pode ter como objetivo o grupo formado por uma pluralidade de indivíduos associados, isto é, a sociedade [...] (DURKHEIM, 2007, p. 49-50).

Não muito diferente do autor citado acima, pude observar nas análises de Elias, que a sociedade é fruto das relações interdependentes dos indivíduos. Ou seja, antes de mais nada, na verdade, eles simplesmente existem – o indivíduo na companhia de outros, a sociedade como uma sociedade de indivíduos, o indivíduo é parte de um todo maior, que ele forma junto com outros (ELIAS, 1994). Assim, penso que não existiria indivíduo negro se não tivesse outros indivíduos não negros, assim sendo, só existe negro porque existe branco e outros.

Penso que a estigmatização do homem negro na sociedade brasileira não pode ser vista a partir de um olhar unilateral, como uma construção social dos brancos ou mesmo como uma mera visão dos negros. Ambos paralelamente fazem parte desta realidade historicamente demarcada através de formas de ser, saber e poder entre os indivíduos ou grupos diferenciados. O que o pesquisador e sociólogo chileno Danilo Martucelli vai afirmar no seu artigo *A noção de indivíduo em Norbert Elias: considerações a partir da configuração estabelecidos e outsiders*) é que a relação na sociedade moderna é de constante interdependência, isto é, independentemente da cor, classe e gênero:

[...] as interdependências ligam os indivíduos modernos às suas obrigações sociais diversas. Elas são às vezes resultado de uma pluralidade contraditória de valores ou de princípios da ação, tornando-se também sólidas para alguns, mas para outros mais evanescentes e submetidas a muitos deslizes (MARTUCELLI, 2000, p. 51 tradução nossa).

Isto é, independentemente das posições sociais de cada indivíduo ou grupo, a relação de existência entre eles deve sempre ser observada a partir das configurações que estes estão inseridos. Na verdade, na construção desta relação existe uma simbiose de interesse (objetivos e subjetivos) de cada indivíduo ou grupo com relação ao outro diferente. Entender esta conjuntura social é, portanto, apreender os negros na sociedade brasileira a partir de um valor de sentido desejado, que só pode ser percebido na sua relação com o outro indivíduo, o que esse autor vai designar como sendo um problema da modernidade. Assim, para Martucelli (2000) o autocontrole é o valor essencial do indivíduo, ou seja, é, senão o valor supremo, ou pelo menos o critério principal do julgamento, inextricavelmente analítico e moral, que há sobre os indivíduos nos processos de civilização. Isso implica que o sujeito simplesmente tem autocontrole de si quando aciona constantemente os valores morais da sua civilização, processo de socialização deste dentro do seu grupo, para analisar o outro diferente.

Até agora só tratamos da interdependência dos indivíduos na sociedade. Parece até que estamos a construir uma teoria coesa e coerente da sociedade moderna, quando observamos com os clássicos Karl Marx e Durkheim⁴⁷ uma modernidade incoerente e turbulenta a partir de mudanças e transformações radicais que alteraram a vida social dos indivíduos. Não estamos a nos referir a uma sociedade coesa na sua harmonia simplesmente, porém pretendemos elaborar uma teoria social coesa e coerente tendo em conta os seus conflitos ou tensões constantes, isto é, de acordo com o processo sociohistórico e relacional dos indivíduos em um fluxo contínuo de uma determinada sociedade.

Isso significa que as posições da comunidade negra na sociedade brasileira devem, por sua vez, ser analisadas durante o percurso relacional de lutas constantes por posições de afirmação. Perceber esse movimento, no entanto, é reconhecer as mudanças de posições entre algumas épocas. Portanto, não procuramos uma história dos negros congelada no tempo e no espaço. Mas, através de um processo contínuo de conflitos por posição, buscamos apreender este movimento relacional do homem negro na sociedade que ele habita. Como também realça Elias (1994, p. 47), termos como ‘mecanismos’ e ‘automatismo’ tem sido usado, aqui com certa frequência. Mas, a história não é, obviamente, um sistema de alavancas e automatismos mecânicos e inanimados. Ao contrário,

⁴⁷ Segundo Anthony Giddens, tanto Marx como Durkheim viam a era moderna como uma era turbulenta. Mas ambos acreditavam que as possibilidades benéficas abertas pela era moderna superavam suas características negativas. Marx via a luta de classes como fonte de dissidências fundamentais na ordem capitalista, mas vislumbrava ao mesmo tempo a emergência de um sistema social mais humano. Durkheim acreditava que a expansão ulterior do industrialismo estabelecia uma vida social harmoniosa e gratificante, integrada através de uma combinação da divisão do trabalho e do individualismo moral (GIDDENS: 1991, p. 16-17).

O eixo ao longo do qual atua um determinado tipo de tensões, a direção que elas apontam a mais longo prazo e a estrutura geral para a qual tendem estão claramente delineados, quer essa direção seja a da 'queda', da desintegração das estruturas e funções existentes, quer seja a de uma integração maior segundo diferentes eixos de tensão. Mas as formas e caminhos adotados por esses conflitos e transformações, bem como a velocidade em que eles ocorrem, por certo não são tão estritamente predeterminados quanto a corrente principal na qual se move o continuum social, na qual seus eixos de tensão se lançam para além de si mesmos. (ELIAS: 1994, p. 47-48)

É a partir desta perspectiva, ora analisada por intermédio das tensões construídas historicamente apreendida através das dinâmicas sociais coexistentes nas relações estabelecidas pelos indivíduos ou grupos diferenciados que pretendo estudar. Assim sendo, entendo que a análise deste negro na sociedade brasileira deve ser feita a partir do seu contexto diacrônico e sincrônico, isto é, levando em conta o processo sócio histórico deste, relacionado com os outros indivíduos diferentes a ele. Portanto, para maior compreensão desta análise é preciso que entendamos, antes, o processo de construção social deste negro no meio pelo qual ele está inserido. Apesar de que Elias (1994) não necessariamente está preocupado ou escrevendo para os países colonizados, é aplicável sua abordagem teórica sobre a sociedade moderna nestes contextos, considerando também, que este negro é uma concepção construída histórica e socialmente.

6. CAPÍTULO: ANÁLISE DE NARRATIVAS DE NEGROS AFRICANOS E BRASILEIROS EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO

O afastamento das singularidades de 'classe' ou 'gênero' como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito- das raças, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual- que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno.

Homi K. Bhabha (O local da Cultura)

Afinal, quem são esses negros africanos e brasileiros residentes em São Luís do Maranhão? De onde vieram? Como eles vivem? Ou ainda, o que é ser negro em São Luís do Maranhão? Essas questões nortearam toda a pesquisa. Durante a minha estadia em São Luís me deparei com muitas pessoas negras com as quais tive o prazer de conviver. Com o passar do tempo, fui entendendo que essas pessoas eram de diferentes lugares, o que me instigou a fazer essa pesquisa. Na época, queria entender quem eram os negros africanos que residiam em São Luís e como eles se viam representados nas TV brasileiras. Atualmente a preocupação é outra, uma vez que a realidade social analisada se tornou mais complexa do que era antes. Ora, se tínhamos pessoas negras africanas unicamente como sujeitos de pesquisa, agora procuro trabalhar tanto com os africanos como com os brasileiros negros em São Luís do Maranhão.

Teço aqui algumas linhas referentes à minha experiência e que alimentaram os questionamentos presentes no trabalho. Ao chegar em São Luís eu me via simplesmente como angolano que se mudara de seu país de origem para o Brasil. Isso, no entanto, ajudou-me a refletir a minha pessoa no seu aspecto jurídico, enquadrando-me então como um imigrante. Tinha noção das minhas fronteiras enquanto estrangeiro angolano. Mas, ao adentrar na Universidade Federal do Maranhão e ter que me relacionar com outros estudantes do continente africano, percebi que não se tratava somente de ser estrangeiro angolano, mas também de ser africano. Em outras palavras, o meu reconhecimento enquanto pessoa passou a ser feito a partir da nomenclatura do continente para designar todos que lá habitam. Isso me chamou atenção e levou-me a entender o quanto a identidade é construída através das relações que estabelecemos com outras pessoas ou grupos diferentes (WOODWARD, 2012), de tal modo que me levou a procurar entender melhor as razões da representação simplificada de uma realidade tão complexa.

Ainda nesta ordem, o questionamento sobre: quem eu sou? De onde vim? O que significa ser o que sou?, perante uma realidade como a que vivencio em São Luís, tornou-se imprescindível para me compreender e compreender outros sujeitos que também vivem as mesmas experiências de imigrante. Todavia, propus-me a fazer uma análise sobre o processo de construção de identidade e representação social de negros africanos e brasileiros no âmbito destas relações.

A partir das experiências vividas nos países de origem e no Brasil que, busco, nesta pesquisa, compreender de que modo esses sujeitos constroem as suas identidades e se veem representados enquanto negros em São Luís. Assim, destaco que as marcas objetivas e subjetivas as quais eles vivenciaram ou vivenciam dentro de suas famílias, escolas e em outros espaços como pessoas negras, será, por sua vez, relevante no empreendimento teórico-metodológico desta pesquisa. De tal modo, que reconheço a importância da valorização e da apreensão do passado desses sujeitos para a contextualização da realidade atual. Portanto, vale reforçar que o foco está, principalmente, na narrativa de vida de cada sujeito analisado.

6.1 Construção do perfil dos negros africanos e brasileiros em São Luís do Maranhão

A construção da identidade percorre um processo contínuo de afirmação ou reconhecimento das variações sociais que, por sua vez, condicionam os sujeitos no modo de pensar, agir e se relacionar com outras pessoas ou grupos em um determinado tempo-espaço. Ao questionar quem são os negros africanos ou brasileiros que residem em São Luís do Maranhão, inexoravelmente, pergunto a essas pessoas as formas pelas quais estas se afirmam identitariamente. Assim, procuro descrever ou apresentar cada elemento identitário identificado no ato do trabalho de campo sem, no entanto, distinguir que estes sujeitos são frutos de um processo de colonização há séculos, o que os torna sujeitos de identidades complexas, uma vez que a descolonização é um fenômeno violento em todos os âmbitos. Assim como ela usurpa uma parte nós, ela também nos impinge a se identificar com coisas que nós não somos (FANON, 2005). Considerando isso, procurei fazer um estudo de forma liminar⁴⁸, reconhecendo as heranças coloniais de cada sujeito entrevistado. Conforme reforça Quijano (2002), as relações entre colonizador e colonizado se deram a partir de um

⁴⁸ A categoria 'liminar' é usada, neste trabalho, a partir da perspectiva de Quijano (2002), para compreender as hibridizações presente nas sociedades colonizadas.

determinado espaço ou malha de relações sociais de exploração, dentro de uma perspectiva de dominação articuladas de conflitos, em busca do controle da existência social.

Começo por apresentar os itinerantes africanos residentes em São Luís do Maranhão, respeitando uma ordem histórica. A escolha dos entrevistados ⁴⁹foi com base no tempo de permanência no Brasil, em particular, em São Luís do Maranhão. Doutro lado, procurei focar nas experiências de vida deles exclusivamente, mas distinguindo-os a partir das ordens atreladas nas experiências dos seus países de origem até o país anfitrião. O que deixa, talvez, a pesquisa mais heterogênea. O primeiro entrevistado com quem tive o privilégio de compartilhar experiência foi o professor de Engenharia Química da Universidade Federal do Maranhão, nascido na Guiné Bissau, na capital de Bissau, de aproximadamente 40 anos de idade e 10 anos de vivência no Brasil. A segunda entrevistada é a Missionária e Pastora da Igreja Deus do Momento, nigeriana, nascida na cidade de Lagos, com cerca de 50 anos de idade e 30 anos de vivência no Brasil. A terceira entrevista foi a Médica Cabo-verdiana, de Santiago, com cerca de 25 anos e 7 anos de vivência no Brasil. Doutro lado, os espaços de sociabilidade destes nos seus países de origem e no Brasil tornam ainda mais relevante todo o processo da construção analítica.

Para os entrevistados brasileiros residentes em São Luís⁵⁰ do Maranhão pude contar também com três pessoas. O primeiro entrevistado foi o professor de Medicina, Membro do Centro de Cultura Negra do Maranhão, nascido no território Quilombola chamado Chapada-Bebedouro, no Maranhão, com de cerca de 73 anos de idade. A segunda entrevistada a qual tive oportunidade de conhecer a sua experiência de vida foi a Assistente Social, nascida em Pindaré Mirim-Maranhão, com cerca de 40 anos de idade. A última e terceira entrevistada brasileira foi a psicóloga de São Luís do Maranhão que vem desenvolvendo pesquisas voltadas para atendimento clínico e inclusão e que tem 30 anos de idade. Todos estes têm mais de três décadas de vivência em São Luís do Maranhão.

Como pude demonstrar a partir das apresentações acima mencionadas, o perfil dos entrevistados é bastante complexo. Não me refiro simplesmente aos africanos, mas de africanos nascidos em determinado país de África, de determinado grupo étnico, classe social e grupo regional. Ou ainda, não me refiro a Brasileiros nascidos ou residentes em São Luís do

⁴⁹ A escolha dos entrevistados negros africanos e brasileiros em São Luís foram com base a uma ordem de variáveis sociais como a raça, a classe social, a profissão e o gênero. Penso que é impossível falar da identidade e os modos de representação dos negros e deixar de olhar as variações sociais que nas suas narrativas são inexoravelmente presentes.

⁵⁰ É relevante destacar que os entrevistados brasileiros não foram escolhidos por terem nascido em São Luís necessariamente, mas pelo tempo de vivência na Capital Maranhense. Assim, aconteceu com o Médico de Chapada-Bebedouro e a Assistente Social de Pindaré Mirim.

Maranhão, mas de pessoas que ocupam um espaço social, profissional, nome e outros substantivos o que, por sua vez, tornam a construção identitária destes cada vez mais heterogênea e complexa. Construir o perfil dos entrevistados ajuda-me a entender, principalmente, quem são, de onde falam, do que falam e porque que falam de um jeito em detrimento de outro. Isto é fundamental no processo analítico desta pesquisa.

Questionar a história da África, dos africanos e dos negros brasileiros é, no entanto, não a aceitar como algo dado, mas, através de uma perspectiva compreensiva e de uma arqueologia epistêmica do passado do próprio sujeito, considerando ainda o contexto do qual ele faz parte ou vive atualmente, nos possibilita alcançar pequenas nuances que no dia a dia passam despercebidas. Não pretendo entrar em um jogo crítico, sem antes apreender a diversidade e a complexidade que cada sujeito apresenta a partir de sua experiência sociohistórica. É necessário entender o processo da construção identitária de cada um, para assim analisar de forma coerente os pilares estruturais atuais. Antes, porém, considero formidável conhecer a realidade familiar e escolar como ponto de partida para entender o contexto o processo identitário de cada entrevistado. Isso se torna imprescindível, principalmente, para entendermos o uso do conceito de ‘identificação’ e ‘representação’ nas teorias sociais e culturais a partir de um viés não essencializado ou estático (HALL, 2012).

6.2 Contexto familiar dos negros africanos e brasileiros

Quando questionei os entrevistados sobre como era a vida familiar deles nos seus países de origem, pude ouvir do professor de Engenharia Química da UFMA, nascido em Bissau, capital da Guiné-Bissau⁵¹, que este viveu entre os meandros dos bairros periféricos perto da centralidade, o que tornava a realidade social dele cada vez mais complicada no que toca a ausência de acessibilidade de alguns direitos enquanto cidadão, e numa família alargada, com mais de cinquenta membros, entre eles, avós, pais, tios, tias, primos e primas, sobrinhos e etc. Filho de antigo guerrilheiro para luta de libertação nacional e de uma mãe doméstica, que sempre para sustentar os filhos. Para ele, a vida familiar estava relacionada na conciliação de toda conjuntura social, econômica, política e cultural, ou seja, essa realidade tornava a relação familiar mais alargada, coesa e cada vez mais marcante. Como ele nos conta,

⁵¹ Guiné-Bissau, oficialmente República da Guiné-Bissau, é um país da África Ocidental que faz fronteira com o Senegal ao norte, Guiné ao sul e ao leste e com o Oceano Atlântico a oeste. O território guineense abrange 36.125 quilômetros quadrados de área, com uma população estimada de 1,6 milhão de pessoas.

[...] era uma vida de muita correria entre os amigos no bairro, se não era com a família era com os amigos do bairro, ou quando você estava no colégio [escola pública] tentando aprender alguma coisa. Uma vida que o bairro inteiro fazia parte da sua vida e você fazia parte do bairro. Você não é mais filho do fulano tal[...] todo mundo sabia quem eram os meus pais no bairro[...], se arrumava ou fazia alguma coisa (de errado) corria risco do bairro inteiro te dar uma surra para você andar no caminho (certo) (Trecho da entrevista concedida pelo Professor e Engenheiro Químico da UFMA em Abril de 2018).

Já a pastora e missionária nigeriana, filha de Cristãos, nascida nas mediações da cidade Lagos⁵², conta que a sua experiência de vida dentro de sua família, sempre foi marcada pela educação cristã. Assim ela conta que, “nasci numa família cristã, essa coisa de juventude, balada e namorar não participei em tudo, minha mãe não deixava e nem meu pai, a gente ia atrás de coisa da igreja.” Ou seja, a base da formação identitária estava relacionada a uma perspectiva cristã. A Médica Cabo-verdiana, nascida em Santiago - Tarrafal, filha de professores do ensino médio, cujo pai era professor de língua portuguesa e a mãe de expressões plásticas, relata que a vida em Cabo Verde foi “normal” - ou seja, ela se refere que não teve muitas coisas além de sua própria realidade, mas destaca que existia algumas diferenças entre os grupos sociais,

É uma mistura. Primeiro que lá é dividido em barla vente e souta vente. Tipo o mapa de Cabo Verde são dez ilhas, de cima da linha do equador são barla vente, da ilha divisora para baixo são souta vente, só que Santiago que é a minha ilha, a gente fala crioulo que é badiu, a ilha de São Vicente fala padiu que é um crioulo que eu não percebo muito bem. As pessoas dessas ilhas são relativamente mais claras e o cabelo mais cacheado. (Trecho da entrevista concedida a Médica Cabo Verdiana em Julho 2018).

Porém, ela afirma ainda que essas diferenças não são reforçadas institucionalmente, ou seja, elas não crescem aprendendo que são barla vente ou souta vente, e nem que a cor de pele diferenciada influencia de algum modo na forma de se relacionar entre os grupos sociais. É importante, portanto, destacar que a construção identitária dos africanos negros, nos seus países de origem, não são acionadas a partir de um dispositivo ou uma variável necessária de distinção social atrelada a cor da pele.

Doutro lado, procuro a partir de uma leitura comparativa apreender a realidade familiar dos negros brasileiros de São Luís do Maranhão. Para o médico e membro do Centro de Cultura Negra, filho de pai negro e mãe branca indígena, ambos analfabetos e trabalhadores de roça, nascido no quilombo de Bebedouro, a realidade não era muito diferente

⁵² O estado de Lagos é uma divisão administrativa da Nigéria, localizada na parte ao sudoeste do país, criado em 27 de maio de 1967. Sua capital é a cidade de Ikeja. É o menor dos estados da Nigéria, Lagos é o segundo estado mais populoso depois de Kano, e indiscutivelmente o estado economicamente mais importante do país, Lagos contém, a maior área urbana nacional. Em 2012 a população era 11.009.520 habitantes, numa área de 3.475,1 km².

de algumas realidades de África: “O meu pai trabalhava de roça. A minha mãe também de roça e parte doméstica. E ela também fazia artesanato, peneira, quibano⁵³, e alguns dias ela costurava [...]. Na realidade, o que ocorria no quilombo uns ajudavam aos outros”. A vida no quilombo é, em geral, de pouca assistência política, econômica e social.

A precariedade em alguns setores, principalmente o educacional, fez com ele tivesse uma vida familiar em constante transição. Ora estava com os pais, ora com a tia em Santa Teresa-Brejo. “Eu fiquei na comunidade quilombola de Bebedouro até 6 a 7 anos e aí fui para outra comunidade chamada Santa Teresa e lá me criei a partir dos 7 anos”. Mas aponta que depois de ter saído do Quilombo de Bebedouro para Brejo a realidade mudou. A vida em Santa Teresa era, por sua vez, marcada por divisão de classes sociais e raciais. Por ser uma cidade pequena a realidade era mais estruturante e menos visível.

A cidade de Brejo é uma cidade antiga, onde as classes abastadas, resquícios da escravocrata, é uma cidade [que] tinha muito preconceito e racismo, veja nas festas, tinha de primeira de pessoas elites brancas, festas de segunda e festa de terceira. (Trecho da entrevista concedida pelo Médico e membro Centro de Cultura Negra em Maio de 2018).

Já a Assistente Social, filha de quebradeira de Coco e de agricultor, neta de indígena com negros, nascida em Pindaré Mirim e criada no Bairro de Fátima- localizado na periferia de São Luís, com um número relevante de população negra-, filha de Pai de Santo e de uma família negra humilde, conta que não é fácil ser ou fazer parte de uma família negra no Brasil.

Toda família negra nesse país nunca teve uma vida fácil e uma coisa que os pais sempre falavam pra gente que única coisa que tem pra deixar era o estudo. Só que eu fui me envolvendo com as questões sociais. Eu sempre fui encrenca com relação a isso, e fui construindo a minha trajetória [...] A minha família não era de militante sobre questões raciais, pelo contrário, nós tínhamos todos preconceitos (Trecho da entrevista concedida pela Assistente Social em Julho de 2018).

O que, por sua vez, difere com a realidade da Psicóloga, descendente de indígena-avós por parte do pai e negra por parte da mãe, filha de uma médica, residente no bairro Parque Shalom, um bairro organizado de classe média e próximo a zona nobre da cidade, “tenho muita memória da mamãe indo viajar, é a memória que eu mais tenho, ela toda de branco e batendo essa porta. Mas eu recordo que diferente de hoje”,

[...] Vitor [irmão mais novo] toda hora sentado no computador. Eu tinha uns amiguinhos aqui. Eu tinha uma amiga preferida que era Bia, a gente brincava lá em embaixo de elástico. Eu ia a casa dela. A gente jogava vídeo game e eu sempre jogava com os amigos dele, então, sempre estava no monte de meninos (Trecho da entrevista concedida à Psicóloga em fevereiro 2018).

⁵³ Quibano: é um objeto arredondado feito de palha da palmeira, geralmente usado no interior do nordeste para catar/escolha e secar arroz.

Pude perceber, que as respostas de cada entrevistado tiveram uma singularidade própria, uma vez que a pergunta estava atrelada ao ambiente familiar de cada um. , os africanos relatam uma experiência mais de obstáculos pessoais ou problemas sociais - atrelada à ausência de uma estrutura política, como é o caso do guineense e que difere com a realidade da nigeriana -, mas os brasileiros, além dos socioeconômicos, ainda apresentam a variável racial como uma barreira relevante na construção de suas identidades. Isso é relativamente mais visível nas respostas dos brasileiros, com exceção da psicóloga.

O processo de construção identitária de cada um foi marcado por diferentes marcas sociais. A partir de uma abordagem complexa sobre o indivíduo e as diferenças Martya Sem (2015, p.41) destaca que, “estamos todos individualmente envolvidos em identidades de vários tipos, em condições díspares em nossas respectivas vidas, que surgem de nossos antecedentes, associações ou atividades sociais”. Para alguns, as memórias dos obstáculos da comunidade transpareceram mais, enquanto para os outros, as marcas das origens e a questão racial foi mais acentuada. Assim, entendo que a identidade opera por meio da diferença e a marcação de fronteiras subjetivas ou objetivas de uma determinada experiência individual ou coletiva produz efeitos simbólicos (HALL, 2012). Desta feita, procurei perceber como era o ambiente escolar⁵⁴ de cada entrevistado para entender melhor a relação do espaço escolar e a suas vivências.

6.3 Contexto Escolar dos negros africanos e brasileiros

A escola é um lugar na qual as pessoas têm o privilégio de se relacionar, se conhecer e compartilhar diferentes tipos de valores. Depois da experiência familiar, busquei saber sobre as relações estabelecidas de cada entrevistado no espaço escolar, isto é, questionando como era a vivência dos africanos ou brasileiros nesses espaços. E a partir de cada relato que soube a significância de cada caso. Ao direcionar a questão para o professor de Engenharia Química da UFMA sobre a sua experiência em Bissau, ele relata que a escola sempre foi uma barreira para os africanos, principalmente, nos países onde a colonização teve uma durabilidade, visto que acabou influenciado na estrutura até os dias atuais.

Foi-nos negado a oportunidade de estudar pelos colonizadores, eu cresci vendo os meus pais com essa realidade [...] minha mãe não teve oportunidade de estudar [...], e o meu pai teve oportunidade de estudar do ensino primário até a quarta classe...eu tomei aquilo como... possas! Não vou andar pelos

⁵⁴ Quanto ao ambiente escolar refiro-me a todo processo de formação primária até o ensino médio completo, uma vez que marca uma temporalidade importante para entender a microrrealidade de cada sujeito entrevistado.

mesmos caminhos, eu vou tentar superar essa barreira na família que não teve ninguém a formação de ensino médio completo.

Percebi que as marcas coloniais transparecem nas falas dos entrevistados africanos. O legado herdado por uma geração de baixa escolaridade, devido ao processo colonial, influenciou, de algum modo, em várias famílias de Bissau. Assim sendo, o ambiente escolar do professor de Química foi feito num período de muita dificuldade, em que as escolas, na sua maioria, não tinham uma boa infraestrutura e das poucas que haviam, somente as pessoas com mais recursos é que podiam ter acesso, o que, doravante, não era o caso dele. Já a pastora e missionária nigeriana teve toda formação nos melhores colégios de Lagos. O fato de o país passar por um processo difícil de colonização não afetou de forma drástica sua vida escolar dela - as condições de classes perpassam como um aspecto de distinção para os africanos.

Para a médica cabo-verdiana o ambiente escolar sempre a ajudou a construir boas referências tanto com os professores ou colegas de turmas, porém, quando a questioneei se havia a distinção entre o souta vente e barla vente, ela respondeu, “não existe uma divisão clara, mas tudo meio que sutilmente. “Não é uma coisa assim escancarada”, disse.

Talvez que acontece um pouco de bullying e chamar a pessoa de amarelinha, por exemplo dizer que outro é preto ou branco [...], quando a pessoa é pouquinho branca que normal a gente fala ‘branca man papaia zendu’. Tipo chamar a pessoa que é branco demais para a realidade. A questão de tratar mal mesmo não...

O que se percebe em toda essa experiência é que os fatores como colonização, a desigualdade socioeconômica de alguns países africanos, e os tipos ou grupos familiares dos entrevistados acaba tendo um impacto forte na formação identitária desses indivíduos. Não se fala de uma divisão racial clara, não se fala tão profundamente de crises de identidade racial, mas se fala da ausência de infraestrutura, de ausência de melhores condições socioeducacionais e legados coloniais estruturantes- marcas relativas ao moderno/tradicional. Doutro lado, percebi que as diferentes classes sociais de cada entrevistado tornavam a experiência individual mais heterogênea, de modo que cada indivíduo tinha uma leitura diferencial do seu país de origem e do continente africano.

Depois de entender os relatos dos africanos sobre as experiências escolares, busquei compreender a dos brasileiros. Para o Médico e representante do CCN, as mudanças constantes desde o Quilombo até São Luís, deixaram-no com diferentes memórias ou experiências nos ambientes escolares. Primeiro, conta ele, “fui para escola que não era particular, mas uma escolinha que não pagava nada e fiz a alfabetização[...] depois eu passei a

estudar no colégio educandário Rio Doce⁵⁵ que era um colégio da Paróquia”. Apesar da mudança constante, pude observar a partir dos relatos do Médico, o quão foi importante essa transferência para Brejo, pela vulnerabilidade estrutural que ele encontrava no Quilombo de Bebedouro.

Quando falo que a relação escolar de cada entrevistado apresenta um diferencial em termos de abordagens, me refiro a estes côncavos sociais em que cada um teve de passar para se construir enquanto sujeito social. Como é o caso da Assistente Social e filha de terreiro, que destaca algo importante sobre sua experiência nas escolas públicas de São Luís. Para ela é impossível vencer o racismo sem antes vencer a pobreza, uma vez que a realidade escolar foi muito precária, desde cedo teve de fazer parte de militância para vencer as duas realidades, “eu sempre estudei em escolas públicas e... entrei para o movimento social [...], estava com 14 anos, no Movimento Estudantil para entender melhor a questão da pobreza”.

A partir do relato da Psicóloga pude ouvir sobre um conjunto de experiências escolares que se diferenciou dos dois primeiros, uma vez ela estudou da alfabetização até o ensino médio completo na escola particular, “eu estudei numa escola só, desde o Jardim a vida toda até me formar - Colégio Batista”, um estabelecimento de ensino tradicional em São Luís, reconhecido pela qualidade e pelo alto valor das mensalidades. Quando se percebe as experiências escolares vigentes, compreende-se o quão complexo é o processo de construção de identidade dos sujeitos negros africanos e brasileiros no contexto atual. Seria, todavia, impossível engendrar um modelo de negro que desse conta de uma realidade complexa como de cada entrevistado presente, portanto, procuro, através de um olhar mais heterogêneo, apreender as estruturas nas quais cada sujeito se fez e contextualizar a partir das realidades com as quais vivencia.

Assim sendo, pude perceber que o processo de estadia escolar, sendo escola esse espaço de produção de sujeitos diferenciados, contribuiu na construção ontológica de cada sujeito no que toca a questão identitária de modo diferenciado também. Isto é visível tanto nos entrevistados africanos como nos brasileiros, o que só reforça a questão da necessidade de se fazer uma análise das dinâmicas identitárias destes em tempos-espaciais, reconhecendo, assim, as variáveis sociais, os bens econômicos e culturais como elementos *sine qua non* na configuração identitária de cada entrevistado, ou seja, pensar a partir das formas estruturais

⁵⁵ Segundo o entrevistado o colégio Rio Doce era um dos melhores da época em Santa Maria-Brejo para estudar, “[...] Educandário Rio Doce da paróquia era o melhor da região da cidade de Brejo e é a mais velha e mais importante daquela época, tudo corria pra lá de economia dos outros municípios. Então, alguns jovens que tinham poder aquisitivo, como fazendeiros, chapadinha, urbano Santos, São Bendito” (Trecho de entrevista do Médico e membro do CCN concedida no dia em Maio de 2018).

condicionantes na escolha- opção de vida e no processo de identificação destes sujeitos na sociedade ludovisense.

[...] a estrutura do estilo de vida característico de um agente ou de uma classe de agentes [...], a unidade que se dissimula sob a diversidade e a multiplicidade do conjunto das práticas realizadas em campos dotados de lógicas diferentes, portanto, capazes de impor formas diferentes de realização (BOURDIEU, 2008, p. 97).

De tal razão que entendo que o tempo-espaço que eles passaram junto de suas famílias ou nas escolas é impreenchível para compreender o modo pelo qual eles se vejam enquanto pessoas nos dias de hoje, seja este, coerente ou não.

6.4 Olhares cruzados e experiências compartilhadas de negros africanos e brasileiros

Pensava que a diáspora seria apenas mais um lugar que poderia viver como outros lugares já vivido antes. Não esperava encontrar memórias ou práticas que me remetessem ao passado dos meus ancestrais. É difícil exercitar a psique para compreender a diáspora por ela mesma sem, antes, observar e experienciar como um modo de apreender cada elemento mínimo que a realidade objetiva nos oferece. Desta forma, penso que o diálogo das experiências de cada entrevistado evidenciou o que pretendo mostrar agora. Assim, ao tentar responder a construção ou a configuração identitária dos negros africanos (as) e brasileiros (as) em São Luís do Maranhão, coloco a seguinte questão: Como eles se tornaram negros ou se consideraram negros? Será que eles já nasceram negros? Como foi o processo de ‘enegrecimento’ de cada um?

Ora, comecei, primeiramente, a apresentar as respostas do professor de Engenharia Química que relatou nunca ter parado para pensar a questão de ser africano, negro enquanto morava na Guiné-Bissau, visto que ele nunca sentiu necessidade de acionar essas variáveis,

[...] eu na Guiné (Bissau) nunca parava para discutir essa questão de africanidade e a negritude, era algo alheio ao nosso dia a dia, tínhamos a certeza que éramos negros, pretos e africanos. Convivíamos com as nossas diferenças étnicas da melhor forma possível. Não me lembro de ter acusado algum colega meu do continente, você é fula, mandiga e manjaco, nunca! Porque não era necessário.

Distante da realidade do professor Guineense pude observar que a situação do negro no Brasil que dependendo do contexto social, político e econômico, aprende, desde muito cedo, a lidar com os questionamentos raciais, principalmente, quando o encontro com a

diferença é constante. Isso se dá tanto para negação ou afirmação de sua identidade negra. Assim, relatou a Assistente Social e filha de terreiro que,

a família não era militante sobre as questões raciais, pelo contrário, nós tínhamos todos os preconceitos. Tudo que a gente era ensinada todas aquelas coisas, como, afina o nariz, alisar o cabelo- as minhas irmãs, todas tiveram cabelo alisado [...]. Realmente, eu comecei a me deparar com essas questões raciais dentro da universidade.

Também transparece no relato da Psicóloga, para ela, é muito complicado escapar das discussões sobre as questões raciais. Ele destaca que desde a sua infância teve mais contato com pessoas brancas, desde o jardim de infância até o ensino superior. Isso impossibilitou que ela se apercebesse de acionar ou recorrer à sua identidade negra para a se afirmar em alguns espaços, mas, doutro lado, haviam os traumas psicológicos sobre estética ou aparência quando esta estava com os colegas brancos ou mesmo com os amigos de trabalho da mãe que também todos brancos.

[...] sempre estudei em colégio particular, então, só tinha branco no colégio, conto nos dedos os meninos [...]. os amigos de mamãe todo mundo era branco só a [minha] família que era preta. Aqui no prédio mesmo, coisa! os meus amigos eram brancos [...]. quando passei a ir no Centro de Cultura Negra, adentrar no Movimento Negro, foi aí que aumentou a minha consciência e levou muito tempo para me identificar, é muito difícil.

Percebi que falar sobre a questão racial a partir das experiências relatadas requer um cuidado epistêmico com o processo histórico social de cada sujeito. Mas, destaco, que em nenhum momento minimizo a relevância estrutural que muitas vezes condiciona ou tem um peso na vida desses sujeitos, pelo contrário, apresento essas narrativas de formas contextualizadas para entender o quanto, às vezes, o mesmo tempo espacial pode nos levar a diferentes contextos identitários. Por esta razão, achei imprescindível considerar a análise dessas narrativas através doutras variáveis sociais relevantes, como o lugar de origem e a classe social. Ou seja, foi a partir do exercício reflexivo que pude compreender que a identidade de cada entrevistado não é um elemento essencializado ou inato a eles, mas está em constante dinâmica de construção em prol de um reconhecimento em um dado tempo-espacial (HALL, 2012).

6.5 Conflitos identitários

Durante as entrevistas havia alguns encontros e desencontros entre os africanos e brasileiros. Primeiro, relato as experiências dos africanos que se descobriram africanos e negros a partir do Brasil, e os brasileiros negros tiveram de lidar com a imagem de si distorcida historicamente como marca de afirmação do próprio eu-identitário em prol de uma

causa, em busca de um reconhecimento. Isso vai estar mais visível no que identifiquei como conflito ou crise identitária (HALL, 2012), ou seja, os conflitos ou crises de afirmação identitária no que tange à disposição dos sujeitos nos espaços de vivência.

Os conflitos aparecem normalmente na dúvida e autonegação do sujeito, enquanto parte de uma sociedade estruturalmente racista que nega de forma ontológica, epistemológica e ética a existência da pessoa negra. Percebi, durante as entrevistas, que os conflitos identitários dos entrevistados eram com mais relevância no lado dos brasileiros- relativo ao reconhecimento da identidade negra- e considero o tempo e espaço mais uma vez como aporte diferencial desta experiência, isto é, de forma extrínseca ou intrínseca (APPIAH, 1997).

O modo extrínseco- refiro-me aos aspectos relacionados aos traços externos da pessoa, como, lábio, cabelo e o corpo como um todo- associado a um determinado grupo racial. Intrínseca, relativo os aspetos como intelectualidade ou caráter da pessoa relacionado a um determinado grupo racial. Podemos ver, por exemplo, a questão da afirmação da identidade extrínseca como algo relevante, presente no depoimento da Psicóloga entrevistada.

Eu me sentia feia. Acho que se descrevia o que eu sentia, me sentia insegura, me sentia diferente, e nunca parei para pensar e para entender que eu me sinto assim, porque, realmente, pelo fato de ser mulher negra que estão me estranhando. A questão era que eu sou muito feia e as pessoas me olham que eu sou feia.

Ou ainda, como observo em alguns casos em que as pessoas reduzem a identidade intrínseca de uma pessoa através de sua cor da pele. Como mostra a Médica Cabo-verdiana, quando foi ao Plantão e por coincidência apareceu outra médica brasileira que a olhou e a questionou como se ela fosse enfermeira, o que muitas das vezes a deixou confusa com o seu lugar de atuação profissional (capacidade intelectual) a partir da experiência à brasileira.

Ela perguntou pra mim se fizesse enfermagem. Eu disse que não, eu faço medicina. Ela com a cara de espanto disse- Ham, tá bom! As pessoas não falam de ser técnica de enfermagem para uma negra à toa, como uma pessoa negra não pudesse ter uma capacidade de ser médico, de ser engenheiro, de qualquer coisa que se diz nobre...

Igualmente aconteceu com o professor de Engenharia Química. Ele relata sua experiência na sala de aula e os desafios de ter que enfrentar um grupo de estudantes que duvidam do seu conhecimento, “[..] era notório a negação. Você observava as expressões das pessoas como dissessem assim pra você- aqui não é o teu lugar e você não é pra estar aí”. Isso transparece na dúvida constante que leva a autonegação do sujeito, por um problema estrutural e contraditório da negação histórica do homem negro em determinadas sociedades colonizadas. Os conflitos também apareceram nas escolhas das pessoas, isto é, tanto para aqueles ‘mais conscientes’ ou daqueles ‘menos conscientes’ da situação identitária, acabam

sofrendo pelas opções identitárias que escapam da linha reduzida aos aspectos extrínsecos ou intrínsecos de um determinado grupo racial.

Então, eu fui considerada uma louca por ser, por exemplo, católica, uma vez me perguntaram isso na capoeira, tu não lê história? Foi um amigo e como amigo me perguntou desse jeito ‘tu não lê história?’. Leio, mas é onde eu me sinto bem, é o que eu conheço na verdade. Fui considerada por ter um pensamento relativamente branco. Aos poucos fui considerando algumas coisas, e me mudando também. Mas antes fui considerada alienada (Trecho da entrevista concedida a Psicóloga em Fevereiro de 2018).

Isto, todavia, pude perceber de forma mais clara a partir da questão estética das mulheres negras em São Luís do Maranhão. O conflito constante consigo próprias através de um padrão violento estrutural e estruturante relativo à beleza feminina. Como mostra a Assistente Social e filha de terreiro,

Eu vejo assim os meninos mais jovem aí [...] Bleckão, sem nenhum dilema. Um cabelo desse quando eu era pequena a mamãe mandava cortar logo, porque esse cabelo é difícil de pentear. A minha geração ela foi criada dessa forma, criada para alisar o cabelo, criada pra se afastar de tudo que se dizia da sua origem. Eu tinha todos os preconceitos possíveis com relação a minha cor. A tudo relacionado a minha cor e ao meu povo.

Ou ainda, quando esse sofrimento estrutural exige mudanças radicais em prol da pseudo-inclusão nos espaços sociais.

Eu recordo na minha infância que não lembro do meu cabelo, mas com cinco anos fui levada no salão, na verdade, fui eu quem pediu para fazer química qualquer que deixa com o cabelo solto [...] quando eu cheguei em casa estava com o cabelo deste tamanho (grande demais) e jurei nunca mais querer o cabelo solto (Trecho da entrevista concedida pela Psicóloga em Fevereiro de 2018).

Enfim, o conflito do desejar extrínseca ou intrinsecamente uma pessoa que ‘aparentemente’ faz parte do seu grupo racial relacionando com características como ‘raça’ ou ‘nível intelectual’, atrelada a sua condição racial tem sido um desafio contemporâneo nas relações interraciais, conforme a afirma a psicóloga:

Eu tive problema sério de me relacionar com o homem [branco] que eu me relaciono hoje, porque tinha um relacionamento que posso chamar de afrocentrado né. O meu último relacionamento que passei um milhão de anos, eu me apaixonei por que ele era lindo, não me apaixonei porque ele era negro ou branco, tinha a ver com outras coisas, tinha pernas grossas, tinha cabelo cacheado, mas com o decorrer do relacionamento essas questões raciais foram aparecendo [...] o que vou fazer quando a minha filha nascer e ser mestiça, como vou educar uma criança mestiça que não vai saber se é branca ou preta e eu morria de medo [...], chegou um momento da minha vida que não queria me relacionar com homem branco. (Trecho da entrevista concedida a Psicóloga em Fevereiro de 2018).

É importante perceber que os conflitos identitários acontecem a partir de uma dinâmica constante de configuração social entre os sujeitos em determinado tempo-espacial

na maioria dos casos. Como destaca o sociólogo inglês Anthony Giddens (2002), ao se referir aos conflitos identitários constantes nas sociedades em que a modernidade é tardia [colonizadas para o nosso contexto], como, por exemplo, o caso de muitos países Africanos, Latino-americanos e outros. De tal modo, que cada entrevistado apresentou os seus dilemas a partir de um contexto próprio, o que me levou a perceber que por mais que vivamos numa sociedade estruturalmente racista, os desafios, as crises ou conflitos raciais acontecem na relação de diferenças e numa dinâmica constante.

Assim, aconteceu com certas políticas públicas, como por exemplo, as cotas, que possibilitaram não só o encontro das diferenças, mas também o desafio epistemológico de romper certos mitos existentes entre os grupos antagônicos. Diria que a riqueza do conflito está no exercício da não incubação da violência ou negação da violência ontológica, epistemológica e ética entre pessoas ou grupos que tem uma história de vida, cultura ou hábitos totalmente diferentes. “Um sentimento de identidade pode ser uma fonte não só de orgulho e alegria, mas também de força e segurança” (SEN, 2015, p.21), para que possamos entender os obstáculos existenciais de cada sujeito social, isto é, respeitando as diferenças éticas individuais.

6.6 Conflitos raciais

O preconceito e o racismo são duas categorias importantes aqui. De um lado, porque ajuda a perceber o quão é difícil desconstruir uma categoria social e histórica das pessoas que convivem com a diferença a partir de uma margem de conflito, isto é, desde o conforto dos desencontros e o desconforto com os encontros. Doutro, porque demonstra a dificuldade do negro para auto afirmar-se enquanto negro numa sociedade estruturalmente construída nas bases do estranhamento sobre a diferença. Procuro entender o racismo como uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como a base fundamental de atuação e se manifesta de forma inconsciente ou consciente, enquanto o preconceito aparece como o juízo baseado nos estereótipos acerca de indivíduos ou grupos através de sua raça (ALMEIDA, 2018).

Tá claro que o preconceito e o racismo naquela época era sutil, está aberto já...como se diz na gíria os racistas estão saindo do armário, mas já existia e era constante, não se discutia...não era se falava. Mas sabia que tinha [...] pela própria dinâmica da sociedade tinha racismo. Onde que estava o negro e onde estava o branco. Onde trabalhava o negro e onde morava o negro, continuam nos bairros mais simples. (Entrevista concedida ao Médico e membro do CCN em Maio de 2018).

Os traumas raciais, por sua vez, possibilitaram a visibilidade dos conflitos psicossociais das relações estabelecidas entre os sujeitos negros e os brancos em São Luís, de tal modo que a Assistente Social e filha de terreiro narra que, antes, as coisas eram na sutileza e na cordialidade.

Antes a gente não sabia, antes a gente tinha o branco cordial, aquele cara muito bacana, muito teu amigo, mas namorar com a minha irmã não dá, ou então, você é legal como amigo, mas esse trabalho aí pra ser engenheiro não combina contigo. Antes a gente tinha isso, hoje não, hoje a gente já consegue perceber as pessoas descaradamente, falando que não gostam e que não querem e nos odeiam.

Isso vai estar presente no depoimento do professor de Engenharia Química da UFMA que relatou que foi tratado como ladrão na instituição que ele trabalha.

Vou começar pela última, fica mais fácil de lembrar, agora como professor da Universidade Federal do Maranhão do curso de engenharia sanitária passei por situação meio cômico e triste, o segurança que me conhece e me vê todos os dias da semana dentro da universidade [...] achou que era bandido dentro da universidade. E você vai perguntar, não, ele tem olho clínico, foi treinado para detectar quem é bandido, fica difícil entender essa concepção, porque como se pode identificar quem é bandido? Só pela aparência física [...] eu saí da minha sala, abro a porta do prédio que dá acesso a minha sala e, passo por ele, dou boa tarde ou boa noite, ele me responde educadamente boa noite, me deixa andar 300 metros até perdê-lo de vista e manda outro segurança me abordar, porque eu estava tentando arrombar a porta.

Ou ainda, isso pode acontecer de forma antagônica nas esferas das relações internas dos grupos sociais, quando, por exemplo, os grupos os quais fazes parte tratam algum negro de forma diferenciada através do status social que essa pessoa ocupa em uma determinada instituição, mas o obstáculo epistêmico do reconhecimento do outro enquanto parte de uma história distorcida cada vez mais é acionado de forma inconsciente. Como é o caso da Médica Cabo-verdiana que relata as experiências com os colegas da área de saúde nas festas ou outros espaços de lazer,

eles pensam que se um negro está neste lugar é porque ele é diferenciado, é aquele negro que tem dinheiro, aquele que deu sorte, ou...enfim. Eu tenho um amigo que sempre fala que eu tenho um gosto requintado [rebuscado], e eu as vezes digo isso, só porque sou preta e pobre quer dizer que eu não tenho que gostar dessas coisas.

Ou ainda, quando os certos manifestos culturais aparecem ou são discriminados simplesmente por fazer parte de um determinado grupo racial.

Lembro que quando meu pai tinha algumas manifestações espirituais, isso na vizinhança era um choque, então, nós éramos como os macumbeiros que não queriam meio se misturar muito com a gente. Se desse alguma coisa de errado foram os macumbeiros da rua. Esses preconceitos...tinha casos meio de exagerado, casos racistas por conta dessa religião. (Trecho da entrevista concedida a Assistente Social e filha de terreiro em Julho de 2018).

As experiências compartilhadas pelos africanos não são casos distantes e isolados com relação a vivência dos brasileiros. A questão da cor da pele torna, todavia, as relações assimétricas entre ambos em decorrência do espaço. Mas, vale salientar com relação ao espaço social, neste caso São Luís, que para os africanos acontece em duplo sofrimento. Primeiro, pelo estereótipo global por ser africano e segundo por ser considerado como um povo sem civilização. O segundo, recai com mais veemência quando é acionada a memória histórica do negro no Brasil, que está sempre associado com a negação da história da África e atrelada a uma história unicamente direcionada à escravidão. Como destaca o Médico e membro do CCN, “praticamente a África não existia, não se falava de África como um continente importante. Não se falava como se fala hoje, que a civilização antiga é importante [...], só se falava de escravidão.” Essa memória reflete mais ou menos os desafios raciais, hoje, que tanto os africanos ou brasileiros têm de lidar no seu dia a dia, o que, por sua vez, reflete no modo de representação na sociedade ludovicense.

6.7 Construção da representação social dos negros africanos e brasileiros

Como pensar a questão da representação dos negros africanos e brasileiros em São Luís frente a uma violência histórica que a comunidade negra assimilou durante séculos? Como o negro brasileiro ou africano se vê representado socialmente na sociedade de São Luís? Procuo entender a questão da representação dos negros africanos e brasileiros a partir da leitura Durkeimiana numa primeira instância. Para ele (1994), a representação pode ser mental ou social. As representações mentais são aquelas que só existem quando exteriorizadas da psique, ou seja, quando é compartilhada com outros sujeitos. Por isso entendo que a compreensão das representações existe, num primeiro momento, na experiência individual de cada entrevistado que vive e conhece os fatos concernentes a situação de negro em São Luís do Maranhão. Como destaca o Médico e membro do CCN, a representação dos negros em São Luís ainda deixa a desejar e que não é mera imaginação passiva.

Ele está entrando em alguns espaços, mas ainda há muitos que não são para os negros, como, shopping, grandes hotéis. Construíram para ele ser funcionário, porque quando chega um jovem negro Black Power corre risco de ser barrado pelos vigilantes que às vezes são negros e que estão aí a serviço do Estado ou do sistema e nem é a culpa do negro.

Isso vai estar presente na fala da Médica cabo-verdiana que destaca que a representação social do negro em São Luís ainda é um desafio a se tomar em diversas áreas sociais, mas com mais relevância ao seu campo de atuação - saúde.

As pessoas negras aqui têm uma vida bem mais difícil. Tu vê o negro sendo cobrador de ônibus, sendo motorista de ônibus, não hierarquizando as

profissões que as pessoas acham que são nobres. Tipo quantas vezes eu já entrei no centro cirúrgico, eu interna, e as pessoas perguntarem se fui fazer consulta.

As representações mentais como apresenta Durkheim quando compartilhadas se tornam sociais, ou seja, é a partir da materialização ou objetivação delas com outros seres e por meio da comunicabilidade que as pessoas tornam as representações mentais em social. Assim, a representação social é, todavia, este processo do qual os sujeitos trocam ou compartilham experiências idênticas ou não a partir de um determinado tempo-espacial. A Assistente Social ao demonstrar que a estrutura representacional do negro em São Luís ainda é uma utopia e que por isso é necessário lutar por ela, a partir do compartilhamento de uma cadeia relacional dos espaços. Ela observa que a ausência constante de pessoas negras em espaços de poder e que são importantes no que toca as representações dos negros na sociedade ludovicense confirma o quanto a representação coletiva não é algo apenas imaginário, mas também concreto na realidade objetiva dos entrevistados.

A gente consegue circular algumas informações entre a gente e tal, mas a gente não consegue adentrar. A gente não consegue adentrar nas instituições. As instituições continuam extremamente racistas, extremamente brancas, não só na sua representatividade de indivíduo e de pessoas, mas no pensar, no fazer institucional é extremamente branca. E não consegue furar porque são instâncias de poder. Eu penso assim por mais que a gente luta com os avanços de organizações e de espaços, mas os campos estratégicos de poder continuam brancos.

Essas experiências são expressas também na afirmação da Psicóloga. Para ela, os negros estão cada vez mais representados em aspectos culturais do que nas áreas importantes de ‘poder’, “a gente vê os negros quando é carnaval, na turma do Quinto, a gente vê...enfim, só culturalmente. Dificilmente tem alguém sendo entrevistado (como alguém importante), pode ser por ser a minoria (termos de Direito) mesmo.” Esses depoimentos relacionados a questão da representação individual e coletiva de cada sujeito entrevistado demonstra o quanto a imagem construída sobre o negro ainda repercute de forma estrutural nas mentes das pessoas e na reprodução institucional de forma negativa.

Percebo que o *habitus* estrutural e estruturado de forma estruturante na vida dos negros que moram em São Luís está condicionado a limitações ou possibilidades de atuação através da cor da pele, demarcada socio-historicamente por um determinado grupo social, que demonstra também as desvantagens históricas (BOURDIEU, 2011). Como destaca a Assistente Social, “o Maranhão é um dos Estados mais racista, não por não ter negro, mas por estes negros estarem ausentes de uma porrada [conjunto] de coisa”. Portanto, penso que a questão da representação [ontológica, epistemológica e ética] dos negros perpassa, não simplesmente pelo compartilhamento individual ou social, mas por um conjunto de

linguagem. É a partir da linguagem que as pessoas trocam os pensamentos, ideias e sentimentos que, por sua vez, estão materializadas na cultura de um determinado povo ou grupo social (HALL, 2016), e que essa linguagem está materializada nas práticas sociais de cada indivíduo ou grupo social, seja este, negro, branco, amarelo ou vermelho, que convive com a diferença racial de forma indiferente.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir um trabalho é desafio difícil quando pensado numa perspectiva complexa como desta pesquisa. Por isso, preferi usar o termo ‘considerações-finais’, uma vez que me ajuda, pelo menos, a apresentar os resultados, obstáculos e os limites que o trabalho proporcionou durante o processo de elaboração. Assim sendo, tratarei de considerar ou responder de forma aberta em cada capítulo como forma organizacional e cronológico da produção como um todo.

Considero que falar de conhecimento, reconhecimento de sujeitos diferentes não pode ser feita sem o processo intersubjetivo de assimilação das normas diferenciadas entre grupos ou indivíduos que compartilham ou não espaços sociais, políticos e culturais. Da mesma forma que não podemos conhecer, sem interagir uns com outros, no entanto, também não podemos reconhecer sem assimilar as normas antagônicas de determinada esfera de interação e de inteligibilidade.

De tal modo que, o processo de reconhecimento começa a partir das relações sociais de indivíduos ou grupos diferentes, que compartilham hábitos ou costumes iguais ou diferentes, em tempo-espacial hierarquicamente estabelecido a partir das dimensões políticas, culturais e sociais. Portanto, entendo que o processo de reconhecimento a partir de contextos diferenciados de sujeitos históricos, ajudou-me a perceber melhor, a quão dialética é a dinâmica relacional e de reconhecimento social nas sociedades pós-coloniais.

Doutro lado, compreendi também, que a linguagem colonial e linguagem racial são duas categorias que não podem ser analisadas de forma separadas no contexto dos países colonizados. Por isso é que busquei entendê-las concomitantemente na África, América e Ásia, como um processo de construção que envolveram relações de ser, saber e poder. Ou seja, é através da gramática colonial que os africanos, asiáticos, americanos foram conceituados e classificados a partir da perspectiva do colonizador.

Classificações essas que, até os dias atuais, deixaram marcas visíveis e invisíveis nas ex-colônias. Considerado, assim, como um sujeito inferior e selvagem que deve ser civilizado. Compreendo que é através da linguagem que a disseminação e assimilação de saberes coloniais que se instalaram os sentidos objetivos e subjetivos entre indivíduos que estabeleceram as diferenças entre grupos.

Assim, tendo em conta o processo e o desafio da construção do Estado nação brasileiro no período pós-abolição, entendi que a negação de uma cultura diversificada se deu a partir de uma visão reducionista e homogênea que objetiva desqualificar e eliminar alguns

grupos ou indivíduos subalternos em prol de um Estado progressista e moderno. Vejo que os grupos marginalizados durante o período colonial português, como no caso dos africanos e dos indígenas, foram vistos ao longo de um período de tempo como obstáculos ou perigo para o progresso da República. O que tornou não só de forma subjetiva, mas também objetiva na estruturação de políticas que excluíssem ou segregavam estes como forma de reparo de danos.

A negação destes será também a negação, *posteriori*, dos seus descendentes no que toca a afirmação política, econômica e social na sociedade brasileira. O que vai originar numa medicalização ⁵⁶dado o processo de assimilação do projeto racista que enxergava certos grupos como ‘problema da ordem’. No entanto, a luta por uma política restrita a questão racial se tornará a base de uma contradição dialética do próprio processo relacional e de negação interacional entre os indivíduos negros e não negros, isto se deu de forma mais forte no direcionamento unilateral de resolução de políticas públicas sociais e históricas.

Como resultado, percebo que por meio de uma sociedade racializada baseada na estigmatização constante da pessoa negra que a imaginação (racial) vai se tornar eficaz no que toca as questões das diferenças. A raça, a classe e o gênero são, então, consequências das relações sociais entre os indivíduos e a história, como uma nuvem que paira em todos nós, acionando a memória da existência dos laços que compartilhamos uns com outros. Portanto, compreendi, durante a elaboração do trabalho, o quão a sociedade é um resultado das relações dos indivíduos e que as suas ações estão constantemente interdependentes.

E pensar essas questões em uma sociedade racializada, exige que se leve em conta, os grupos diferenciados que coexistem em suas relações diferenciais. Compreendendo isto, defendo que a questão da racialização não está simplesmente no privilégio histórico, mas também na diferenciação entre os grupos ou indivíduos que partilham o mesmo espaço-tempo. A objetivação desta como forma de julgamento moral ou intelectual, é resultado de um medo ou autocontrole dos indivíduos pertencentes a cada grupo, no que toca à perda das posições sociais (monopólio do poder). Assim sendo, a construção social do sujeito negro e branco na sociedade brasileira, desde a abolição do trabalho escravo até os dias de hoje, é fruto deste conflito estrutural de posições estabelecidas entre os indivíduos ou grupos diferenciados.

⁵⁶ Política de medicalização é transformar alguns conflitos de ordem social e transformá-los numa possível leitura médica (Laboratório social), que leva a uma gestão química farmacêutica destas mesmas situações. Pensando para a questão do racismo seria, todavia, entender o problema do maior do racismo que engloba o sujeito racista e o sujeito racializado como objetos de análise, para que se possa compreender o problema como um todo estruturado.

Como qualquer pesquisador, penso que a vida acadêmica não restringe simplesmente na academia, mas também outros espaços sociais. Refiro-me ao ambiente familiar principalmente. Pude vivenciar durante o mestrado, dois momentos desafiantes. O primeiro está relacionado ao desenvolvimento da pesquisa, sem a bolsa de pesquisa e o segundo momento, marcado pelo nascimento da minha filha. Penso que estes dois momentos tornaram o meu percurso acadêmico mais desafiador e difícil. O despreparo do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais com relação ao estudante estrangeiro, dificultou no desempenho de uma pesquisa melhor. Muitas vezes desafiei o sofrimento através do amor à academia. Sabia o que era estar naquele espaço e desenvolver uma pesquisa sobre o negro, frente à realidade brasileira, em um Estado onde a maioria da população é negra, talvez tenha feito muita diferença no processo da pesquisa. Vários foram os obstáculos que pude enfrentar, entre eles, questões financeiras, principalmente, das vezes que tive de receber ajuda financeira dos colegas para fazer as cópias dos textos, para locomoção de casa à UFMA, durante o campo de pesquisa, para alimentação no Restaurante Universitário e outros que prefiro não mencionar.

Frente a estes obstáculos materiais que, por sua vez, afetou o meu psicológico, procurei me organizar estrategicamente para responder a todos os objetivos levantados, porém não deixando de reconhecer as limitações que a pesquisa apresentava. Primeiro porque, procurava antes desenvolver uma pesquisa relacional com um número maior de entrevistados/as e tive de limitar apenas em seis casos. Segundo, por falta de apoio e recursos necessários, não tive um tempo proporcional à todos os entrevistados, isto foi, portanto, mais forte com a pastora Nigeriana, com quem tive apenas dois encontros ricos, diferente dos outros cinco que tive mais de dois encontros longos. Mesmo reconhecendo algumas limitações, a pesquisa me ajudou a pensar e compreender as complexidades identitárias dos negros em São Luís do Maranhão, no que toca às representações sociais.

Concluo, portanto que, a partir das experiências individuais pude perceber o quanto a construção do negro em São Luís é um produto arquitetado histórica e socialmente, através das relações interpessoais, dos diferentes tempos-espaciais, que refletem de forma estrutural e estruturante na construção da identidade e na representação das pessoas negras na sociedade ludovicense, mas que a percepção desta, deve sempre ser apreendida enquanto metodologia em três dimensões, tais como, a dimensão individual -percurso de análise nesta pesquisa, a dimensão institucional e a estrutural, como forma de abordagem analítica da experiência empírica.

8. REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Vieira Teixeira de. **O verbal e o não verbal**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- AMSELLE, Jean-loup. **Etnias e espaços**: por antropologia topológica. In.: _____. No Centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África, Rio de Janeiro: Vozes, 2017, (pag. 29-74).
- ANJOS, José. **Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem**. Porto Alegre. Horizontes Antropológicos, 2000.
- APPIAH, Anthony. **Na casa de meu pai**: África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AZEVEDO, Celia. **Onda negra e medo branco**: o negro no imaginário das elites século XIX. São Paulo. Annablume, 2004.
- _____. **Anti-racismo e seus paradoxos**: reflexões sobre cota racial, raça e racismo. São Paulo: Annablume, 2004.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**. São Paulo: Global, 2008.
- BENTO, Maria A. S.; CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: _____. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. RJ: Vozes. Petrópolis, 2012.
- BERTAUX, Daniel. **Narrativas de vida**: a pesquisa e seus métodos. São Paulo: Paulus, 2010.
- BRASIL. Ministério da educação; Secretaria de Educação Continuada; Alfabetização, Diversidade e Inclusão. **Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações raciais étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: MEC; SECADI, 2013.
- BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: Sobre a teoria da ação. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.
- _____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. **A economia das trocas linguística**: o que falar quer dizer. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2008.
- _____. **A distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- _____. **Senso Prático**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. Compreender. In: **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

_____. **Relatar a si mesma: crítica da violência ética.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CARVALHO, Alexandre F. de. **Foucault e a função-educador.** Ijuí: Unijuí, 2014.(Coleção Fronteiras da Educação).

CASTEL, Robert. **A discriminação negativa: cidadãos ou autóctones?** Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre a Negritude.** Trad. Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

COSTA, Sérgio. A estrutura sociológica da raça no Brasil. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, 2002, vol.24, n.1, p.35-61. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100003>. Acesso em: 03 nov. 2018.

D'ADESKY, Jaques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e anti-racismos no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia.** Trad. Paulo J.B. San Martin. São Paulo. Ícone, 1994.

ELIAS, Nobert. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1994

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Minas Gerais: Ed. UFJF, 2005.

_____. **Pele negra máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIA, Regina. **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista: os descaminhos da liberdade.** São Luís: EDUFMA, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal.** São Paulo: Global, 2006.

FREIRE, Paulo. **A África ensinando a gente: Angola, Guiné-bissau, São Tomé e Príncipe.** São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **Modernidade e Identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GILL, Scherto; GOODSON, Ivor. Métodos de história de vida e narrativa. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy (Orgs.). **Teoria e métodos de pesquisa social.** Petrópolis: Vozes, 2015, p. 215-224.

GOMES, Joaquim. A recepção do Instituto da Ação Afirmativa pelo Direito Constitucional Brasileiro. In.: SANTOS, Sales Augusto dos(Org.). **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas.** Brasília. Coleção Educação para todos, 2005, p.45-79.(Coleção Educação para Todos) Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/publicacoes/acoes_afirm_combate_racismo_americanas.pdf Acesso em: 03 nov. 2018.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

_____. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

_____. **Quem precisa de identidade?** In: *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HASENBALG, Carlos. A pesquisa das desigualdades raciais no Brasil. In: SILVA, Nelson do Valle. **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1992.

HONNETH, Alex. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed.34., 2003.

KAMEL, Ali. **Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo**. Petrópolis, RJ: Vozes; Maceió, AL: Edufal, 2013.

LAHIRE, Bernard. **Retratos sociológicos: disposições e variações individuais**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos Reuillard. Porto Alegre: Artmed, 2004.

_____. **Homem Plural: determinantes da ação**. RJ: Vozes, 2002.

LENOIR, Remi. **Objeto sociológico e problema social**. In: MERLLIÉ, Dominique et al. *Iniciação à prática sociológica*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MARQUES, Pâmela Marcontto; GENRO, Maria Elly Herz. **Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados**. *Revista Estudo Sociologia*, 2016, p.323-339. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/8506> Acesso em: 03 nov. 2018.

MARTUCELLI, Danilo. **La notion d'individu chez Norbert Elias**. Paris: Talmutes, 2000 (p. 45-66).

MBEMBE, Achille. **Crítica a razão negra**. Antígona. Portugal, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamentos liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIRANDA, Osmilde. **África na televisão brasileira: construção da identidade e representação de estudantes africanos da Universidade Federal do Maranhão**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social-Jornalismo) Curso de Comunicação Social, Universidade Federal do Maranhão, 2016.

MUNANGA, Kabenguele. Introdução. IN: BENTO, Maria A. S.; CARONE, Iray. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. **O genecídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. **Prometeus Filosofia em Revista**, n.21, dez. 2016, p. 231-245. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5698>. Acesso em: 03 nov. 2018.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea- Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v.2, n.2, Jul-dez., 2012, p. 395-418. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/viewFile/89/54>. Acesso em: 03 no. 2018.

PEREIRA, Josenildo. Africanidades nos subterrâneos da formação. In.: SOUZA FILHO, Benedito. **Entre dois mundos: escravidão na diáspora africana**. São Luís: EDUFMA, 2013, p. 53-89.

_____. As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880. In.: **A gênese da agricultura mercantil no Maranhão**. São Paulo: USP, 2006, p. 24-48.

PIOVESAN, Flávia. Ações afirmativas sob a perspectiva dos direitos humanos. In.: SANTOS, Saulo Augusto dos. **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Brasília: EDITORA, 2005, p. 33-43. (Coleção Educação para todos)

POUTIGNAT, Philippe. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 175-220.

RODRIGUES, Carlos; BALTHAZAR, Paula. **O negro no Maranhão**: sob as regras da democracia racial. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 8., Águas de São Pedro, 1984, . Anais.... São Paulo, p. 110-119.

SANTOS, Boaventura. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. IN: _____. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-84.

SANTOS, Gislene. **A invenção do ‘ser negro’**: um percurso das ideias que naturalizaram a interioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Saber do negro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Trad. Laureano Pelegrin. São Paulo: EDUSC, 1999.

SEN, Amartya. **Identidade e violência**: ilusão do destino. Trad. José Antônio Arantes. São Paulo: Iluminuras, 2015.

SCHWARCZ, Lilian. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SILVA, Anso da. Ser africano e negro no Brasil: estudantes africanos da UFMA. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 8., São Luís, 2015. Anais.... São Luís: JOINP, 2015, p.1-9. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2015>. Acesso em: 03 nov. 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2012.

VILLEN, Patrícia. **A crítica de Amílcar Cabral ao colonialismo**: entre a harmonia e a contradição. São Paulo: Expressão popular, 2013.

SOUSA, Neusa. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia de Letras, 2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 7-72.

ZAMPARONI, Valdemir. Imagens da África no Brasil. In.: SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André (Orgs.). **Agenda brasileira**: temas de uma sociedade em mudança. São Paulo: Companhia de Letras, 2011, p.18-29.

9. ANEXO

Declaração de Responsabilidade

Eu, _____, estado civil _____, RG: _____, declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista, gravada data (s) _____ para o estudante, Osmilde Augusto Miranda, do curso do Mestrado do Programa de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e limites de citações, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à UFMA, que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha firma reconhecida em cartório.

Assinatura do Entrevistado

Local _____ Data __/__/_____

Roteiro de entrevista do campo

Data da entrevista _____/_____/_____

Nome do entrevistador:

Formação e dados gerais

Nome:

sexo:

Área de formação:

Cidade atual:

Origem do país:

Contato:

Idade:

Raça:

Email:

Divisão da entrevista

1. Questões relacionadas a família.

Fala sobre você? Onde nasceu? Quem são os pais(profissão)? Quantos irmãos?
Como é a vida familiar? Quais tem sido a rotina de vocês?

2. Questões relacionadas à educação/profissão

Comenta sobre a sua vida escolar/profissão? Quais foram as barreiras e os ganhos?

3. Questões da pesquisa:

O que é ser negro (a) africano (a) ou brasileiro (a) em São Luís do Maranhão? De que modo você se identifica ou se vê representado na cidade de São Luís do Maranhão?

Carta de Agradecimento

Exmo. Senhor(a)

Quero agradecer-lhe a consideração e o tempo despendido pela entrevista concedida. Pude obter muitas informações que contribuíram na construção e na elaboração do trabalho de conclusão do Mestrado no Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão.

Atenciosamente,

Osmilde Augusto Miranda