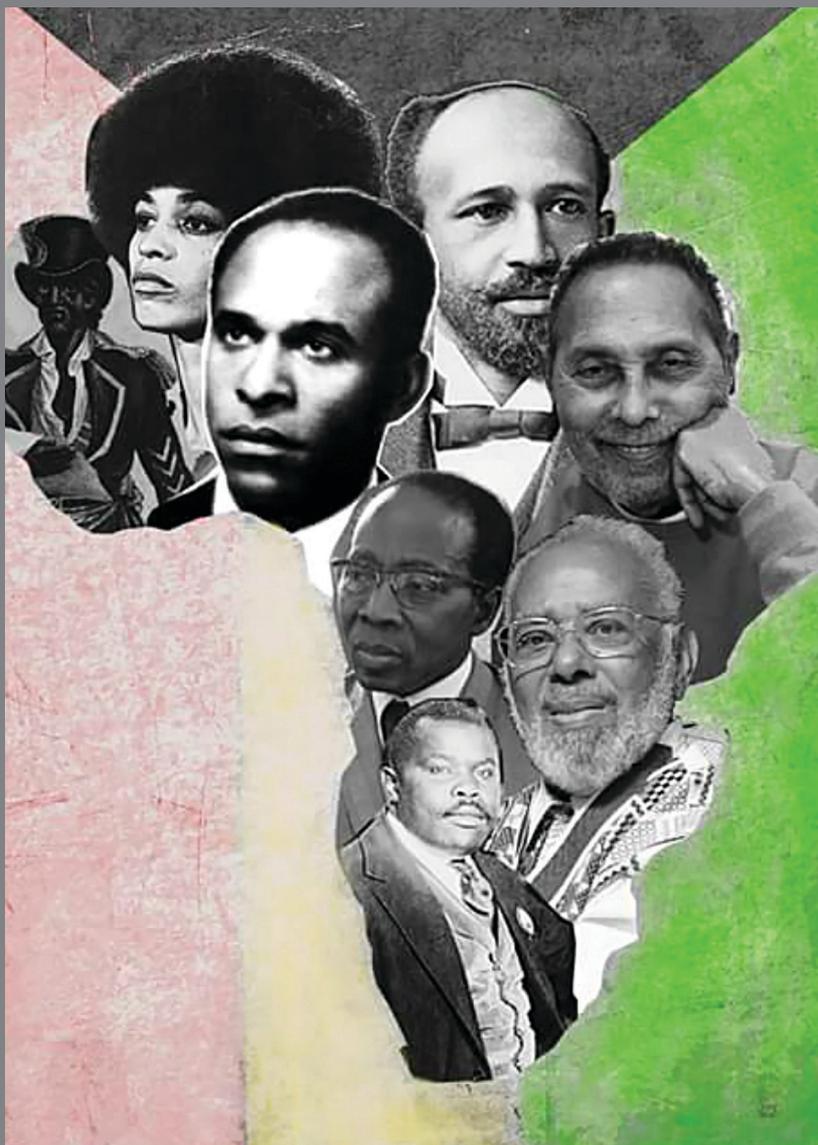


# ÁSKESIS

revista dxs discentes  
do programa de pós-graduação  
em sociologia da UFSCar



v. 4 | n. 2

julho/dezembro  
2015

---

**Áskesis:** Revista dxs Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar

**Volume 4 | Número 2**

Julho / Dezembro de 2015

ISSN 2238-3069

---

As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

---

**Dados da imagem da capa**

Autor: Arthur Yamada

Obra: Diáspora

Ano: 2015

Profissão: Estudante

Material da obra: imagens de domínio público

---

**Projeto Gráfico**

Editora Cubo

---

**Universidade Federal de São Carlos**

**Reitor**

Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

**Vice reitor**

Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

---

**Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH):**

**Diretora:** Wanda Aparecida Machado Hoffmann

**Vice-Diretor:** Arthur Autran Franco de Sá Neto

---

**Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

**Coordenador:** Rodrigo Constante Martins

**Vice-Coordenador:** Fábio José Bechara Sanchez

---

**Organização do Dossiê**

Dener Santos Silveira e Jose Ricardo Marques dos Santos

---

**Corpo Editorial**

Lara Rodrigues Facioli, Editora-gerente. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Felipe Padilha, Editor-gerente. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Luiz Henrique Miguel, Universidade Federal de São Carlos - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Brasil

---

**Organizadores do Dossiê - v. 4, n. 2 (2015) - Submissões até 05/10/2015**

José Ricardo Marques dos Santos, Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, Brasil

Dener Santos Silveira, Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, Brasil

---

**Desenvolvimento Web**

João Paulo Ferreira

---

**Conselho Científico**

Afrânio Garcia Júnior (L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain/Centre de Sociologie Européenne – Paris); Alice Anabuki Plancherel (Universidade Federal de Alagoas – Brasil); Anibal Quijano (Binghamton University – Nova York); Aristoteles Barcelos Neto (University of East Anglia – Reino Unido); Berenice Bento (Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil); Bernard Lahire (École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines – Lyon); Daniel Cefai (L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Centre D'étude des Mouvements Sociaux – Paris); Ethel Volfzon Kosminsky (Queens College/CUNY – USA); Gisele Rocha Cortes (Universidade Federal da Paraíba – Brasil); Jacob Carlos Lima (Universidade Federal de São Carlos – Brasil); John Comerford (Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional – Brasil); José Lindomar Coelho Albuquerque (Universidade Federal de São Paulo – Brasil); ose Maria Valcuende del Rio (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla/Espanha); Lucas Cid Gigante (Universidade Federal de Alfenas); Lucila Scavone (Universidade Estadual Paulista – Brasil); Lucio Oliver (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM México); Luiz Antonio Machado da Silva (Universidade Estadual do Rio de Janeiro/Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil); Márcia Ochoa (University of Califórnia – Santa Cruz); Maria da Gloria Bonelli (Universidade Federal de São Carlos – Brasil); Michel Misse (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil); Miriam Adelman (Universidade Federal do Paraná – Brasil); Miriam Cristina Marcillio Ribeiro (Universidade Federal da Bahia – Brasil); Odaci Luiz Coradini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil); Paulo Sergio Peres (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil); Paulo Tavares (Goldsmiths College – Londres); Simone Bateman (Centre National de la Recherche Scientifique/CNRS – França); Ricardo Mayer (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil); Sílvia Portugal (Universidade de Coimbra); Vera Telles (Universidade de São Paulo – Brasil); Veronica Gimenez Béliveau (Universidad de Buenos Aires/Argentina)

---

**Apoio**

Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos e Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos (ProPG-UFSCar)

---

**Endereço Áskesis**

Rod. Whashington Luís 235. - Monjolinho.  
13565-905 - Sao Carlos, SP - Brasil - Caixa-postal: 676

## — Editorial

### Editorial

Lara Facioli; Felipe Padilha; Luiz Henrique Miguel ..... 1

## — Dossiê

### A circulação de ideias: Diáspora e seus significados

José Ricardo Marques dos Santos; Dener Santos Silveira ..... 3

### Apontamentos de pesquisa sobre as missões Batistas Brasileiras em Moçambique e Angola a partir do “*Jornal Baptista*”<sup>1</sup>

Maria Rejane da Silva ..... 6

### O lugar social e político da diversidade étnica nos processos de descentralização política em Moçambique

Luciana Martins Campos ..... 18

### Raça e etnicidade em Stuart Hall e seu lugar nas ciências sociais brasileiras

Erik W B Borda ..... 28

### O estereótipo enquanto prática do discurso colonial: Gilberto Freyre e a narrativa da formação da nação

Cauê Gomes Flor ..... 43

## — Tradução

### Quando eu estava lá, ela não estava; Sobre as secreções uma vez perdidas na noite

Lewis R. Gordon; Tradução de Deivison Mendes Faustino, Dionisio da Silva Pimenta e José Ricardo Marques dos Santos ..... 59

### Afropolitanismo

Achille Mbembe; Tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva ..... 68

## — Ensaio

### Persecuciones étnico/raciales: policía, jóvenes afrodescendientes y resistencia en las calles de Quito-Ecuador. Un análisis sobre la encarnación del Estado racial en el racismo cotidiano

William Alvarez ..... 72

## — Entrevista

### A Descoberta Do Insólito: uma entrevista com Prof. Dr. Mário Augusto Medeiros da Silva

José Ricardo Marques dos Santos; Dener Santos Silveira; Erik Borda ..... 83

## — Relato de pesquisa

### **Entre Sambas e Rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga**

Larissa Nascimento..... 103

## — Artigos

### **Ação comunicativa e democracia deliberativa: duas contribuições teóricas de Habermas**

Ronaldo Martins Gomes .....115

### **De jóvenes, cuerpos y subjetividades**

Mahira González; Lucía Groposo; Valentina Iragola..... 130

## — Resenha

### **A Infância Polonesa no Brasil**

Juliana Rodrigues..... 144

Lara Facioli; Felipe Padilha; Luiz Henrique Miguel

## Comitê Editorial

É com grande satisfação que apresentamos o novo número da *Áskesis - Revista dxs Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar*. O segundo volume da quarta edição (jul.-dez/2015) apresenta o dossiê “Diásporas, descentramentos e relações raciais contemporâneas”, organizado por José Ricardo Marques e Dener Santos Silveira, ambos doutorandos no PPGS-UFSCar, em colaboração com o Grupo de Estudos sobre Relações Étnicas e Raciais na Sociedade Brasileira Contemporânea, coordenado pelo Professor Dr. Valter Silvério e pela Professora Dra. Priscila Martins Medeiros.

O dossiê tem como intuito pensar a diáspora por meio dos contornos das diferenças e da cultura questionando os processos que (re)produzem categorizações hegemônicas para pensar as organizações, articulações e recombinações da cultura negra subvertendo os essencialismos e adscrições.

O primeiro artigo é escrito por Maria Rejane da Silva, intitulado “Apontamentos de pesquisa sobre as missões Batistas Brasileiras em Moçambique e Angola a partir do “Jornal Baptista”, discute a relação entre os missionários batistas brasileiros e os africanos moçambicanos e angolanos durante a década 1970. As análises são desdobradas a partir dos artigos publicados pelo “Jornal Baptista”, órgão de comunicação criado pela Convenção Batista Brasileira em 1901.

Em seguida, Luciana Martins Campos discute “O Lugar Social e Político Da Diversidade Étnica nos Processos de Descentralização Política em Moçambique”. Ela se debruça sobre as identidades étnicas e seus diálogos com a consolidação do Estado-nação e o fortalecimento da cultura democrática de Moçambique. Os espaços políticos e os processos de sociabilidade criados no âmbito do poder tradicional constituem os eixos principais da análise.

“Raça e Etnicidade em Stuart Hall e seu Lugar nas Ciências Sociais Brasileiras”, escrito por Erik Borda, propõe uma análise sobre a obra do teórico jamaicano, sobre suas influências para os estudos culturais e as apropriações de seu pensamento tanto para a sociologia, quanto para a antropologia brasileiras.

“O discurso colonial de Gilberto Freyre: racialização, cultura e narrativa nacional”, escrito por Cauê Gomes Flor, é o último artigo que integra o dossiê. Informado pelo debate pós-colonial, o autor nos convida a explorar a obra de Gilberto Freyre produzindo novos sentidos sobre o discurso colonial brasileiro.

Nesta edição, a seção de traduções é composta por dois textos: “Quando eu estava lá, ela não estava: sobre as secreções uma vez perdidas na noite”, de Lewis R. Gordon, se volta para a obra de Frantz Fanon produzindo uma leitura instigante e contemporânea deste autor fundamental para os estudos das relações raciais. Achille Mbembe, no texto “Afropolitanismo”, questiona como quer se trate da literatura, da filosofia ou das artes, o discurso africano foi dominado, durante aproximadamente um século, por três paradigmas político-intelectuais que, de resto, não se excluíam mutuamente.

Na seção reservada aos ensaios, William Alvarez reflete sobre as “Persecuciones étnico/raciales: policía, jóvenes afrodescendientes y resistencia en las calles de Quito-Ecuador. Un análisis sobre la encarnación del Estado racial en el racismo cotidiano”. A partir do seu trabalho etnográfico, Alvarez questiona como o Estado elabora formas de ações racistas para lidar com a juventude afrodescendente do bairro El Paraíso, sem deixar de lado as formas de resistência desses jovens para enfrentar os abusos policiais dos quais são vítimas.

A entrevista com o professor Dr. Mário Augusto Medeiros da Silva, do departamento de Sociologia da Unicamp, aborda a relações raciais no Brasil e a sua percepção sobre a configuração desse campo de investigação. Ele é autor do livro “A descoberta do Insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)”, fruto de sua pesquisa de doutorado.

Na seção reservadas aos relatos de pesquisa, Larissa Nascimento se aventura “Entre Samba e Rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga”. O texto explora como os moradores do bairro do Bexiga, localizado na cidade de São Paulo, autodeclarados negros, interpretam as manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro e como suas identidades/identificações foram/são constituídas ao longo de suas vidas.

Na seção livre, o artigo de Ronaldo Martins Gomes, “Ação Comunicativa e Democracia Deliberativa: duas contribuições teóricas de Habermas”, apresenta a Teoria da Ação Comunicativa e sua aplicação prática, a Democracia Deliberativa propondo uma leitura crítica às duas teorias habermasiana.

Mahira González; Lucía Groposoc e Valentina Iragola problematizam o “corpo” e a “juventude” como categorias analíticas a partir dos resultados de uma pesquisa realizada entre os anos de 2012 e 2013. “De Jovenes, Cuerpos y Subjetividades” percorre os significados que diferentes “jovens” atribuem a seus corpos e as lógicas sociais e culturais presentes nos mesmos.

Por fim, compondo a seção dedicada à resenha, Juliana Rodrigues apresenta o livro “Pequeninos Poloneses: Crianças e Suas Famílias Durante a Imigração Polônia/Brasil de 1920 a 1960” escrito por Thaís Janaina Wenczenovicz, que mostra como a presença de imigrantes foi absolutamente decisiva no desenvolvimento da região sul do Brasil e em particular do Rio Grande do Sul.

Aproveitamos o espaço para agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação pelo apoio sem o qual a publicação deste periódico não seria possível. Também informamos que está aberta a chamada para o dossiê “Acesso à Justiça e Cidadania”, organizado pelo Núcleo de Estudos em Direito, Justiça e Sociedade (NEDJUS). Esta coletânea pretende reunir artigos que abordem questões relativas as instituições de Justiça, política e sociedade, discutindo desigualdades no acesso à justiça, no exercício de direitos e na gestão de conflitos. São bem-vindas discussões que perpassem por demandas não atendidas de direitos e reconhecimento, apontando a importância que o direito tem ganhado nas disputas políticas e sociais, tratando de questões nacionais relativas ao Estado, as minorias sociais, a competição política e as formas de judicialização das relações políticas e sociais. O prazo para submissão dos trabalhos se estende até 15/06/2016.

A Áskesis também recebe artigos para a seção livre em fluxo contínuo, além de ensaios, relatos de pesquisa e resenhas que atendam aos interesses dessa chamada. Lembramos que os trabalhos devem necessariamente ser submetidos pelo Sistema de Editoração Eletrônica de Revistas (SEER) seguindo as normas editoriais disponíveis em: [www.revistaaskesis.ufscar.br](http://www.revistaaskesis.ufscar.br).

Boa leitura.



# A circulação de ideias: Diáspora e seus significados

José Ricardo Marques dos Santos<sup>a</sup>; Dener Santos Silveira<sup>b</sup>

A busca por um local de ruptura com a hierarquização social e o encontro do espaço prévio de emancipação social, são descartados por autores que se propuseram a fazer esse percurso por tortuosos caminhos das múltiplas articulações da diferença. Trata-se da busca por articulações da Diáspora, conceito produtivo que pode ajudar a identificar a diferenciação, por meio dos contornos das diferenças, (de gênero, de classe, raciais, étnicas e culturais) de processos que reproduzem categorizações hegemônicas daqueles que subvertem essencialismos e adscrições (COSTA, 2006).

Esses autores propõem abordagens teórico-metodológicas que se estruturam nas clivagens da diferença e da cultura, constituindo assim um campo refratário de possibilidades de articulação e rearticulação da realidade social. O sociólogo inglês de origem jamaicana, Stuart Hall, foi um desses autores, que analisando os movimentos das lutas anti-racistas no Reino Unido elaborou um constructo epistemológico que permitisse identificar novas etnicidades no emaranhado de significações que ocorreram no ataque discursivo do contexto analisado. Hall constrói inicialmente, como primeiro momento, a reprodução histórica de sistemas de representação – denominado por ele como campo das relações de representação – criados no momento em que a categoria *Black* prescinde sua noção reflexiva e fluída, significando, antes um processo de resistência aos embustes discursivos do racismo, marcados pela busca por direitos, do que uma condição de diferenciação entre uma reprodução de categorias hegemônicas de uma condição que desestabilizam os dispositivos de poder. Num segundo momento Hall propõe uma ruptura com a fixidez discursiva presente no discurso racial e subverte o campo das relações de representações, a partir de um sistema de representações colado a novas etnicidades – denominado pelo autor de Política de Representações. As pré-construções e rigidez da realidade social são abandonadas num processo de descentramento da ideia de sujeito, bem como das hierarquias e de narrativas estanques, dando lugar a articulações discursivas do social possibilitando o deslocamento de algo muito caro para o autor: as disposições de poder.

Outro autor que também opera numa construção estruturada na ideia da diferença e da cultura é o sociólogo inglês Paul Gilroy. O autor em seu livro *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência* afirma que gerações de intelectuais negros tiveram como formato de propagação do arcabouço crítico da modernidade um sistema rizomórfico, que cria uma relação de cumplicidade entre os terrores indizíveis da experiência da escravidão e da razão (GILROY, 2001). Distante de um discurso afro-centrista de retorno ao continente africano, Gilroy advoga em nome das possíveis recombinações e circulação de ideias no âmbito da metáfora do Atlântico Negro, cujo sentido político não se prende ao grau de fidelidade com que se busca produzir as origens comuns, o que importa são as possibilidades que surgem de produção de

<sup>a</sup> Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e do grupo de estudos em relações raciais contemporâneas. Doutorando em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, Programa de Pós-graduação em Sociologia, São Carlos, SP, Brasil. Contato: domcso@gmail.com

<sup>b</sup> Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e do grupo de estudos em relações raciais contemporâneas. Doutorando em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, Programa de Pós-graduação em Sociologia, São Carlos, SP, Brasil. Contato:denercso@yahoo.com.br



novas formas de comunicação e de compartilhamento intersubjetivo de experiências e das novas criações (COSTA, 2006).

Esse autor propõe assim o constante deslindar da circulação de ideias possíveis a partir da ideia da Diáspora:

Diáspora é um conceito útil porque ele especifica a pluralização e o traço não idêntico das identidades negras sem celebrações precipitadas. O conceito implica possibilidade de traços comuns, mas são traços comuns que não podem ser dados como garantidos. A identidade tem de ser demonstrada em relação à possibilidade alternativa de diferenciação, visto que a lógica da diáspora impõe o sentido da temporalidade e espacialidade, o qual ressalta o fato de que nós não somos o que nós fomos (GILROY, 1995, p. 23).

Desse modo Diáspora como conceito representa um momento fundamental para discutir e debater novas etnicidades e discutir os aspectos sobre a raça na contemporaneidade. Podemos citar três modelos surgidos desse novo processo: o primeiro trata-se do modelo americano onde o *negro* é discursivamente racializado, o segundo versa sobre o modelo apresentado pelos Estudos Culturais e pela abordagem pós-colonial – Stuart Hall e Paul Gilroy fazem parte dessa vertente – onde o *negro* é portador de uma cultura híbrida e um terceiro processo responde aos anseios de pesquisadores latino americanos, na vertente dos Estudos Decoloniais analisando o *negro* no contexto da América Latina, onde há a substituição do conceito de classe pelo de raça como categoria de explanação num projeto de descolonização do saber. Esses novos modelos epistemológicos abrem um novo olhar sobre as circulação de ideias nos assentamentos que experimentaram a escravidão em todo o mundo.

É nesse contexto que trabalhos científicos vêm atualmente sendo pensados e construídos, tendo como base as noções de cultura e de diferença, utilizando o conceito de diáspora de forma produtiva para identificar novas formas, organizações, articulações e recombinações da cultura negra. Nesse horizonte analítico também se organizam os trabalhos do Grupo de Estudos sobre Relações Étnicas e Raciais na Sociedade Brasileira Contemporânea do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFSCar – PPGS/UFSCAR coordenado pelo Professor Dr. Valter Silvério e pela Professora Dra. Priscila Martins Medeiros. A proposta desse Grupo tem como dimensão teórica apresentar diferenciações e novas perspectivas tendo o foco no Brasil. Um deslocamento da ideia de “negro no Brasil” para “Diáspora Africana no Brasil”.

Para reforçar o constructo de textos nessa perspectiva apresentamos o presente Dossiê: Diáspora, descentramentos e relações raciais contemporâneas cuja tarefa é garantir a ampliação de trabalhos acadêmicos numa temática de grande importância para o cenário brasileiro contemporâneo.

O rizoma aparece nesse dossiê por meio do bairro do Bexiga em São Paulo a partir do Relato de Pesquisa de Larissa Nascimento. A escola de samba Vai-Vai, o grêmio recreativo e Ilê Asê Iyá Òsùn e Pastoral Afro-Achirópita são abordados pela pesquisa através da forma como interpelam uma representação sobre esse bairro reconhecido como italiano. O pesquisador colombiano Willian Alvarez por sua vez nos relata, a partir de seu Ensaio os mesmos percursos étnicos-raciais, o absolutismo étnico que está na base de assimetrias das periferias da capital do Equador - Quito. Estratégias de sobrevivência articuladas por jovens no bairro El Paraiso permitem a sua aproximação com os processos de racialização que constroem um processo de produção da diferença.

A produção da diferença é também o tema de Maria Rejane da Silva, que nos permite pensar com a autora os contextos coloniais em Moçambique. Outrossim, Luciana Martins Campos nos traz uma perspectiva contemporânea sobre o mesmo país, abordando a produção da diferença por meio da descentralização política e da tensão entre o regional e o Estado. O contexto colonial



abordado por Maria Rejane da Silva em contraste com o momento inscrito pós-descolonização de Luciana Martins Campos, permite que possamos neste dossiê nos aproximar mais dessas realidades. Com o crescimento das produções e pesquisas ligadas as perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais articular as produções da experiência buscando sentidos comuns. O bexiga em São Paulo, El Paraiso em Quito – Equador ou Maputo em Moçambique produzem diferença entre si, em relação aos países em que se localizam e em relação a si próprios, é essa a possibilidade que o conceito de Diáspora proporciona. A circulação de experiências e partilhamento desse sentido.

Erik Borda, por sua vez, busca captar em meio a imensa profusão de textos e intervenções públicas um intelectual - Stuart Hall. Intelectual dos estudos culturais ingleses e um dos intelectuais em que o descentramento do sujeito se torna uma questão epistemológica central. Cauê G. Flor ao abordar outro intelectual – Gilberto Feyre – nos permite ler uma interpretação inovadora, que busca, ao comparar a produção desse personagem da história do pensamento social do Brasil com a produção pós-colonial, captar um sentido para o discurso colonial brasileiro.

Dois intelectuais completam esse dossiê: Lewis Gordon e Mario Augusto Medeiros da Silva. O primeiro ao permitir que esse grupo fizesse a tradução de um de seus textos que abordam Fanon – sua produção e lugar na filosofia. O segundo ao conceder uma longa entrevista onde abordamos diversas questões, mas sobretudo a produção dos intelectuais negros – do presente e do passado – que em seus espaços de produção construíram espaços para que comunidades interpretativas compartilhassem experiências.

## Referências

COSTA, S. *Dois Atlânticos: teoria social, antiracismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

FANON, F. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GILROY, P. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GILROY, P. *Entre campos*. São Paulo: Anablume, 2007.



# Apontamentos de pesquisa sobre as missões Batistas Brasileiras em Moçambique e Angola a partir do “*Jornal Baptista*”<sup>1</sup>

## Notes research on Brazilian Baptist missions in Mozambique and Angola from the Baptist newspaper

Maria Rejane da Silva<sup>a</sup>

### Resumo

A segunda metade do século XIX se constitui como um período de forte impulso missionário protestante nos países africanos de colonização Portuguesa. A presença de diferentes agências missionárias protestantes em território africano não só introduziu outras formas de cristianismo, mas também interviu nos aspectos políticos, sociais e culturais das populações. Dessa forma, esse texto busca discutir a presença dos missionários batistas brasileiros e as relações culturais estabelecidas entre eles e africanos moçambicanos e angolanos no decorrer da década de setenta do século XX. Utilizaremos como fonte de análise alguns artigos publicados no “*Jornal Baptista*”, órgão de comunicação criado pela Convenção Batista Brasileira em 1901. Tomamos como referencial teórico as reflexões propostas por Stuart Hall, Roger Chartier e Tvetzan Tdoorov acerca das alteridades e identidades culturais.

**Palavras-chave:** África; missões protestantes; batistas; cultura.

### Abstract

The second half of the nineteenth century, becomes a strong period of Protestant missionary impulse in African countries of Portuguese colonization. The presence of different Protestant mission agencies on African soil not only introduced other forms of Christianity, but also intervened in political, social and cultural populations. This text discusses the presence of Brazilian Baptist missionaries and cultural relations between them and Mozambicans and Angolans Africans during the seventies of the twentieth century. We will use as an analytical source some articles published in the “*Journal Baptista*”, communications body established by the Brazilian Baptist Convention in 1901. We use as a theoretical reflections proposed by Stuart Hall, Roger Chartier and Tvetzan Tdoorov about otherness and cultural identities.

**Keywords:** Africa; missions protestants; baptists; culture.

<sup>1</sup> Esse texto é resultante do projeto de iniciação científica intitulado: “Missionários protestantes na África Lusófona entre alteridades e colonialismos culturais: 1935-1975”, sob orientação do Pro<sup>o</sup> Doutorando: Harley Abrantes Moreira, com financiamento PFA-UPE (2014).

<sup>a</sup> Graduada do curso de Licenciatura Plena em História, Universidade de Pernambuco - UPE, Campus Petrolina, Petrolina, PE, Brasil. Contato: rejjan@hotmai.com



## Introdução

O surgimento dos impérios coloniais Português e Espanhol nas Américas, África e Ásia inaugurou um novo momento de expansão da fé para a igreja romana, que abalada com as perdas sofridas na Europa em decorrência da reforma protestante vê o continente africano e a Ásia como espaços onde a mensagem cristã deveria ser introduzida e com isso, garantir a sobrevivência institucional da igreja.

Segundo Hill, por volta de 1590, o cardeal Roberto Bellarmino, defendendo a superioridade do catolicismo romano em relação ao protestantismo, argumentou que as missões católicas foram muito mais bem sucedidas se comparadas às missões protestantes (HILL, 2008, p. 374). No entanto, esse quadro tende a sofrer modificações a partir do século XVIII e XIX quando as missões protestantes tornam-se mais expressivas e passam a atuar de forma mais organizada, inaugurando assim, uma nova era das missões religiosas. Nesse período, algumas sociedades missionárias organizaram-se e enviaram missionários acompanhados de seus familiares a África, Ásia e América. Entre elas, destacam-se:

A Sociedade missionária Batista (BMS), fundada em 1792 por William Carey; sociedade missionária de Londres (LMS) fundada em 1795, por um grupo não-denominacional; a sociedade missionária da igreja (CMS), de origem inglesa em 1799 e a sociedade missionária dos países baixos (NZG) em 1797 (HILL, 2008, p. 374).

Esse novo impulso missionário provocou mudanças de cunho social, político e cultural nos continentes acima citados, sobretudo, na África, ou mais especificamente, nos países africanos de colonização portuguesa. Desse modo, estudar a interação linguística, religiosa, política e cultural entre missionários protestantes e africanos se apresenta como fator importante para compreendermos as transformações ocorridas no século XX neste continente.

Observa-se que as pesquisas sobre a História das missões católicas na África têm sido mais frequentemente revisadas pelos historiadores. Menos comum, parecem ser os estudos sobre a História das missões protestantes, principalmente, no tocante à compreensão das relações culturais entre missionários e africanos e de seus contextos políticos e socioculturais.

De acordo com Tereza Cruz e Silva (2004), os estudos dentro e fora de Moçambique sobre religião durante o período colonial ou do pós-independência são escassos. Situação que se agrava quando se refere às igrejas protestantes. Nesse sentido, pode-se dizer que no Brasil, os estudos levados a cabo sobre a História das missões Brasileiras na África se apresentam como um campo necessário e instigante de investigação.

Diante disso, esse texto tem como objetivo discutir e analisar os aspectos das relações culturais entre missionários batistas e africanos, seus contextos socioculturais e políticos. Para isso, serão analisados artigos do “O jornal Baptista” publicado durante o período de descolonização, com destaque para Angola e Moçambique. Baseamos essa pesquisa em torno das reflexões propostas por Roger Chartier (2002), Tvetzan Todorov (2010) e Stuart Hall (2003) acerca das alteridades e identidades culturais.

No primeiro momento, trataremos brevemente da presença e atuação das missões protestantes na África Lusófona no período de colonização, posteriormente, discutiremos as alteridades culturais e religiosas a partir de artigos publicados no jornal que apontam para questões relevantes a esse objeto de estudo.



## Breve histórico sobre as missões protestantes no período de colonização

As missões protestantes em Angola e Moçambique são originárias dos Estados Unidos, Suíça e do Canadá, de onde partiram em finais do século XIX. Nesse período, “Batistas, congregacionalistas, metodistas, irmãos de Plymouth e adventistas instalaram suas missões nas regiões interioranas, onde não existia qualquer controle colonial, nem mesmo uma influência católica” (NASCIMENTO, 2013, p. 87).

De acordo com Nascimento (2013, p. 87), em território Angolano as missões protestantes estabeleceram-se da seguinte forma:

Entre 1880 e 1965, os batistas instalaram-se entre os bacongos, os metodistas na região entre Luanda e Malanje (de língua quimbundo) e as diversas igrejas congregacionais dos Estados Unidos da América e do Canadá implantaram-se na região do centro de Angola, de língua umbundo, onde também se fixaram, na década de 1920, os adventistas do sétimo dia.

É possível que essa divisão tenha se dado pela própria distribuição dessas missões em Angola e devido a sua relação mais direta com determinados grupos étnicos, o que se torna importante para observarmos os diferentes povos africanos com os quais missionários estiveram inicialmente envolvidos. A atuação religiosa dos missionários esteve combinada desde os primórdios com ações humanitárias. Além de igrejas, as missões instalaram escolas de ensino regular, hospitais, escolas de ofícios, etc.

As atividades empreendidas pelos missionários provocaram mudanças sociais na vida de angolanos e moçambicanos:

Modificações na organização comunitária, nos processos de escolarização, na formação para o trabalho, nos comportamentos, nas expectativas pessoais, e no estabelecimento de redes de contato inter-regionais e internacionais (CONCEIÇÃO NETO, 2003, p. 7 apud NASCIMENTO, 2013, p. 83).

A conferência de Berlim 1884/1885 que teve entre as pautas de negociação a definição de fronteiras, anexação de território e estabelecimento de normas para livre comércio em algumas regiões da África, também interviu nas questões de cunho religioso. A conferência garantiu a liberdade de consciência, incentivando a tolerância religiosa e possibilitando a implantação das missões protestantes. Por outro lado, as relações entre o governo colonial e o protestantismo se mantiveram em clima de tensão. Segundo Silva (1998, p. 397),

[...] a presença dos missionários protestantes na África lusófona foi vista com desconfiança pelos portugueses e, suas atividades foram suportadas com relutância.

Em Moçambique e Angola os trabalhos sociais e religiosos dos protestantes causaram desconforto para as autoridades locais mesmo durante o período republicano (1910-1926)<sup>2</sup>.

Políticas de controle foram criadas ao longo do século XX pelo governo português. Segundo, Tereza Cruz e Silva (1998) o ato colonial de 1930 e os decretos que lhe foram associados em

<sup>2</sup> Norton de Matos, em 1921, cria um dispositivo legal para controlar a presença dessas missões, o decreto nº 77, de Dezembro de 1921, estipulava que [...] compete ao governo da província, como direito de soberania, regulamentar e fiscalizar a ação das missões de propaganda religiosa, de forma a velar pela segurança e ordem pública e a garantir a manutenção dos preceitos do direito constitucional português (NASCIMENTO, 2013, p. 86).



1933 deixaram explícito os interesses de Portugal em nacionalizar suas colônias. O ato descrevia as principais políticas coloniais em relação aos indígenas e sua integração a nacionalidade portuguesa, através da educação, da língua e do cristianismo.

O estatuto do missionário, promulgado pelo decreto lei 31.207 de 1941 coloca o ensino sob a responsabilidade das missões religiosas. Nos artigos 66, 68 e 69 fica exposto que:

Art. 66.º: O ensino especialmente destinado aos indígenas deverá ser inteiramente confiado ao pessoal missionário e aos auxiliares.

Art 68.º: o ensino indígena obedecerá à orientação doutrinária estabelecida pela constituição política, será para todos os efeitos considerado oficial e regular-se a pelos planos e programas adaptados pelos governos das colônias. Aqueles planos e programas terão em vista a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, condições e conveniências das economias regionais [...]; O ensino será, assim, essencialmente nacionalista, pratico e conducente [...]; Cabe ao governo, por intermédio dos serviços da instrução da respectiva colonia, indicar quais os conhecimentos técnicos que em cada região mais convém ministrar aos indígenas.

Art 69.º: Nas escolas é obrigatório o ensino e o uso da língua portuguesa. Fora das escolas os missionários e os auxiliares usarão também a língua portuguesa (PORTUGAL, 1941).

As atitudes da igreja católica e da administração portuguesa em relação à orientação para o ensino deram origem a métodos repressivos contra os indígenas, protestantes e igrejas não católicas. Sobre isso, Tereza Cruz e Silva (1988, p. 401) oferece alguns exemplos:

[Havia] casos de batismos compulsivos feitos a crianças protestantes, detenções de estudantes protestantes para frequentarem escolas da missão católica, detenção de pastores protestantes e seu recrutamento para o trabalho forçado, aparentemente por realizarem cultos em suas casas.

Vale ressaltar que a aliança entre a igreja católica e o Estado português<sup>3</sup> intensificava a discriminação e diferença social ao estabelecer fronteiras entre católicos e protestantes, como também entre os nativos, dividindo-os entre indígenas e “assimilados”. Segundo Dulley (2010, p. 35), desde o início do seu projeto colonizador, Portugal precisou empreender uma política de promoção do desenvolvimento

[...] rumo à assimilação dos ‘indígenas’ à cultura portuguesa, padrão de ‘civilização’, e ao mesmo tempo levar em conta a inegável multiplicidade cultural das populações do ultramar.

O Estatuto do indigenato (1926), regulamentado pela ditadura Portuguesa (1926-1975), passara a estabelecer os direitos e deveres dos “indígenas” e os critérios para a assimilação. O artigo 2º apresenta a seguinte definição para a categoria indígena:

Para os efeitos do presente estatuto, são considerados indígenas os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas,

<sup>3</sup> Ver: (CRUZ E SILVA, 1998, p. 401).



os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições. Aos governos das colônias compete definir, em diploma legislativo, as condições especiais que devem caracterizar os indivíduos naturais delas ou nelas habitando, para serem considerados indígenas, para o efeito da aplicação do Estatuto e dos diplomas especiais promulgados para os indígenas (DULLEY, 2010, p. 37).

Ficava determinado que os indivíduos de raça negra e dela descendente que, não se distinguisse desta raça, seriam, portanto, considerados indígenas. Se para adquirir o estatuto de assimilado (leia-se “civilizado”), o indivíduo deveria mostrar-se capaz de assimilar a cultura Portuguesa

[...] essa noção de cultura está inegavelmente atrelada a uma predeterminação racial: os negros seriam, em princípio, ‘indígenas’- ou seja, em princípio, ‘raça’ e ‘estagio evolutivo’ são equiparados (DULLEY, 2010, p. 37).

Todo esse aparato de controle e criação de categorias classificatórias pode ser compreendido como dispositivos utilizados pelo governo Português para nacionalizar suas colônias e legitimar seu poderio sobre o território. No que confere a área educacional e ao ensino religioso, mesmo com a orientação para o uso da língua portuguesa, algumas missões protestantes, a exemplo da missão Suíça em Moçambique, mas também em outras regiões em que os missionários protestantes se estabeleceram, textos religiosos e educacionais foram elaborados em língua vernácula.

O ensino e a escrita na língua vernácula e o seu uso para a evangelização teria corroborado para a noção de pertença a uma coletividade entre alguns grupos étnicos (SILVA, 1998, p. 399). Além disso, foi fator contributivo para a difusão da língua e para a formação de uma elite angolana e moçambicana, que mais tarde, passaria a assumir a liderança de suas igrejas, como também, dos movimentos de independência dos seus países. A respeito da formação de líderes angolanos pelas escolas missionárias protestantes, Analzira P. Nascimento (2005, p. 44) afirma:

As missões protestantes foram das poucas instituições que investiram na educação da população africana, usando o ensino também como estratégia de multiplicação e evangelização. Os líderes dos três principais movimentos de libertação de Angola [MPLA, FNLA e UNITA] foram contemplados com bolsas de estudo no exterior, concedidos ou mediados por alguma missão.

## **Batistas Brasileiros e Portugueses e suas missões na África**

A presença da denominação batista no Brasil teve início na segunda metade do século XIX. Sua primeira igreja,

[...] organizada na cidade de Salvador, por missionários de origem norte- americana, em 1882, fazia parte de um amplo processo de expansão dos Estados Unidos no Brasil (SILVA, 2011, p. 2).

Segundo Elizete da Silva, alguns fatores podem ser elencados para o entendimento do contexto que propiciou a vinda dos missionários batistas para o Brasil. No tocante a questão religiosa, o avivamento religioso ocorrido na Europa, nos finais do século XVIII, e difundido nos Estados Unidos pode ser compreendido como um elemento de ordem religiosa de grande contribuição. Conforme afirma essa autora, foi a partir desse momento que:



Em decorrência do fervor evangelístico e do proselitismo, várias sociedades missionárias foram organizadas nas primeiras décadas do século XIX, pelas diversas denominações, dentre elas os batistas, que iniciaram suas atividades missionárias com o objetivo precípuo de salvar os pecadores da danação eterna (SILVA, 2011, p. 286).

Além do interesse de salvar os ditos “pecadores”, os missionários compreendiam a fé protestante como um elemento imperativo para o desenvolvimento de uma sociedade civilizada e moderna e, que ao cristianizar as pessoas, estariam contribuindo com o progresso e modernização do país, tirando do seu meio tudo que representava o atraso, a desordem e, sobretudo, o pecado. Partindo dessa concepção, desde a sua chegada ao Brasil, procuraram introduzir seu estilo de vida e cultura como a mais correta e fiel aos princípios morais e religiosos batistas. Para divulgação de suas doutrinas elaboraram diversos materiais escritos, a saber:

[...] folhetos evangelísticos e jornais como: o *Echo da verdade*, que já circulava na Bahia em 1890, em 1893 veio à luz *A Verdade*; em 1896 *A Luz*; em 1900 *A Nova vida*, todos impressos na tipografia da primeira igreja batista na Bahia, sob a direção do missionário Zacharias Taylor. Em Campos, Rio de Janeiro, em 1900, começou a circular *As Boas Novas*. Com o objetivo de centralizar as publicações, em 1900 foi fundado o *Jornal Baptista* no Rio de Janeiro, mantendo um caráter informativo e ao mesmo tempo doutrinador (SILVA, 2011, p. 293).

No início do século XX outros meios foram criados pelos batistas para expansão de sua fé no Brasil e no exterior. Em 1907, durante a primeira assembleia da convenção batista em Salvador, foi criada a junta de missões nacionais<sup>4</sup>. A constituição provisória da convenção elaborada no mesmo ano expressava o interesse dos líderes batistas de unir suas forças no Brasil para uma melhor eficácia da pregação de suas doutrinas, além disso, tinham o intuito de promover missões domésticas e estrangeiras<sup>5</sup>. O objetivo de formar uma junta de missões estrangeiras realizou-se em Junho do mesmo ano.

De acordo com informações publicadas no site da Junta de missões mundiais (JMM)<sup>6</sup>, o primeiro missionário brasileiro enviado por ela foi o Pr. João Jorge de Oliveira, que seguiu para Portugal em 1911. A partir desse momento, outros campos missionários tornaram-se alvo dos batistas, inclusive, a África.

Informações sobre a atuação de missionários portugueses e brasileiros enviados a África foram publicadas no periódico “O jornal Baptista”<sup>7</sup>: Esse periódico tem por objetivo divulgar notícias sobre as atividades da denominação em território nacional e estrangeiro. Campanhas evangelísticas, inauguração de novos templos, instalação de escolas e hospitais, cartas e relatos de seus missionários em outros países, etc.; são assuntos recorrentemente veiculados pelo jornal. Em matéria divulgada no ano de 1974, o Pr. Português Antônio Mauricio relata a atuação dos missionários portugueses em Moçambique:

Demos um gigantesco salto sobre o atlântico Sul, África Austral e paremos em Lourenço Marques, a capital de Moçambique. Durante anos, Moçambique palpitava em nosso coração e era motivo dos nossos anseios

<sup>4</sup> As relações entre a igreja católica e o governo português foram institucionalizadas através do acordo missionário (1940) e do estatuto missionário (1941).

<sup>5</sup> Ver: (JUNTA..., 2014a).

<sup>6</sup> Ver: (JUNTA..., 2014b).

<sup>7</sup> O jornal Baptista é o órgão oficial de comunicação da convenção Batista Brasileira. Surge em Janeiro de 1901 pelas mãos do seu idealizador: W. E. Entzminger. Porém, somente em 1909, na assembleia da CBB realizada em Recife é que esse periódico torna-se o órgão oficial da convenção Batista Brasileira. Essas informações e seu acervo digital encontram-se em (PORTAL..., 2011).

de lhe levarmos as boas novas [...]; um rapazinho de 12 anos converteu-se, Foi batizado, cresceu, estudou, casou-se com uma jovem do Troviscal, que estudava farmácia na Universidade do Porto, e eles ouvem o clamor da África, e ai vão para Lourenço Marques, trabalhando de dia, ele como contador e ela como licenciada farmacêutica, para pregarem a noite na sua própria residência. Almas se convertem, pequena se torna a casa onde se congregam [...]; Esse rapazinho convertido na capital nortenha, hoje o missionário Luis Rodrigues de Almeida e sua esposa Dra. Maria José Pato de Almeida. Foram sem garantia alguma, fizeram, e fazem notável obra, e a convenção batista portuguesa, reconhecendo o seu valor, elegeu-os seus missionários. O templo de Lourenço Marques, onde se congrega a primeira igreja batista, é um testemunho da abnegação dos crentes portugueses, pois, quando já não tinham dinheiro para dar, foram ao hospital da cidade, vendera, do seu sangue tanto quanto puderam, e deram o seu produto para que a obra se completasse! Assim, o evangelho avançava, e hoje temos naquela bela capital três igrejas; dali as Boas Novas soaram na Beira, a “cidade do futuro”, a 1.200 quilômetros ao Norte, num campo muito promissor, e lá temos uma boa igreja, que estende já a sua ação até a Rodésia, um largo campo missionário maior que algumas nações europeias. E para o Sul, o evangelho foi a Joanesburgo, no antigo Transval, África do Sul, onde mourejam 200.000 portugueses (MAURÍCIO, 1974, p. 7).

O texto transcrito é rico em informações. Nota-se que a colônia de Moçambique já era alvo dos missionários portugueses há bastante tempo. Além de demonstrar a presença dos missionários portugueses, o artigo tem um forte apelo quanto à condução das obras da missão como a instalação de igrejas, que se dava com grande sacrifício, a ponto de ser preciso os missionários “venderem seu sangue”, desprenderem-se tudo para levar as “boas novas” aos africanos. Fragmentos como esse nos permite pensar que o sentido que se construía sobre *outro* era o de povo “necessitado”, “carente”, o que conseqüentemente, expressa um olhar de vitimização e hipotética inferioridade sobre os africanos.

Outra questão a ser observada é a de possibilidade de crescimento da denominação batista em Moçambique. O Pr. Antônio Mauricio não hesita em demonstrar o avanço da igreja para outras regiões do país, a exemplo da Beira, Rodésia, entre outras que, provavelmente almejavam chegar.

Durante o período de descolonização, a presença de missionários batistas brasileiros e portugueses se intensificava em Moçambique. Segundo a redação do periódico, o país já contava com a presença dos seguintes missionários:

Valnice Milhomens; José Nite Pinheiro e sua esposa Cilceia Cunha; Albertina Ramos; Antônio Galvão e esposa- portugueses convertidos no Brasil (MAURÍCIO, 1974, p. 7).

Quanto a Angola, não conseguimos encontrar nas páginas consultadas nenhuma espécie de lista, no entanto, uma carta escrita pela missionária Eunice de Brito, atuando em Cabinda no ano de 1975, foi publicada no jornal. Além disso, a presença de missionários batistas da junta de Richmond em Angola, a exemplo de Harrison Pike, Ernest Harvey e família também era noticiada no periódico. Ao que parece, a junta de missões mundiais da convenção batista brasileira trabalhava em espírito de cooperação com outras agências.

Agências missionárias internacionais de países como os Estados Unidos, Inglaterra e Canadá já se faziam presentes nesses países, antes mesmo da chegada dos missionários batistas brasileiros. A presença de missionários da mesma denominação e seus trabalhos já realizados, ainda que, representando países diferentes, pode de certa forma, ter beneficiado os batistas brasileiros. Uma matéria escrita por uma missionária que regressara ao Brasil revela

algumas de suas percepções e generalizações em relação aos angolanos, afro-brasileiros e sua cosmogonia.

A macumba, religião, ao que dizem, de 25 milhões de brasileiros, veio da África para cá. Mais precisamente da parte ocidental da África onde está Angola, por exemplo. Pois bem: não vi nas ruas de Luanda um só “despacho” e não ouvi contar de nenhum terreiro lá existente. Alguém já me havia dito que embora persistam nas aldeias indígenas os ritos de feitiçaria, nas cidades eles já não mais existem. Noutras palavras, Angola civiliza-se. Mas enquanto Angola se liberta daquela religião Barbara de amuletos, magia e domínio absoluto dos feiticeiros, aqui no Brasil as grandes cidades como Rio, S. Paulo e Bahia estão cheias de macumbeiros. Agora mesmo, enquanto escrevo estas notas em casa, ouço o barulho das palmas e dos “pontos” tirados por um grupo que se reúne habitualmente num apartamento vizinho (J.R.P., 1973, p. 3, 4).

O texto transcrito é potencialmente instigante para pensarmos o sentido que missionários atribuíam as religiões africanas e afro-brasileiras, seus ritos, objetos sagrados e principalmente as fronteiras entre os seus valores universais ditos civilizados e o dos outros, considerados “bárbaros”. Ao dizer que em Angola não viu um só “despacho” e admirar-se da proliferação dessas crenças no Brasil, a missionária expressa uma relação de estranhamento cultural. Cultura esta que segundo ela tendia a desaparecer-se de Angola, pois aos poucos o país civilizava-se, ou em outras palavras, tornava-se cristão<sup>8</sup>. Se por um lado, a missionária ao definir o que seria uma cultura “civilizada” e outra “atrasada e supersticiosa” acaba por desenvolver um quadro classificatório e comparativo das diferenças religiosas colocando as crenças africanas em situação de inferioridade, por outro, ao localizá-las em quadros universais tende a produzir um tipo de compatibilização dessas diferenças (GASBARRO, 2006, p. 86), que num processo de evangelização, resultaria na cristianização e/ou civilização dos povos africanos.

Em contrapartida, o encontro/choque entre grupos culturais diferentes podem inclinar-se para formação de relações que nem sempre se dão de forma equilibrada. As relações que se estabelecem entre o *eu* e o *outro* podem resultar em conflitos gerados pelas diferenças culturais. De acordo Tvetzan Todorov, discursos morais e filosóficos em torno das diferenças culturais tendem a causar estranhamento, distanciamento, não reconhecimento ao que é do *outro*.

Segundo Todorov (2010, p. 269 e 270):

Há a ação de aproximação ou distanciamento em relação ao outro: adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença; por fim, conheço ou ignoro a identidade do outro, aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores.

Desse modo, pode-se notar a existência do interesse missionário de “assimilar o outro, impondo-lhe minha própria imagem”. Tal postura assimilacionista nos leva a considerar e supor que, naquele momento, a ação missionária pautava-se não só na conversão dos africanos ao cristianismo, “mas também aos valores próprios da cultura ocidental” (HILL, 2008, p. 381).

O uso dos termos “magia, feitiçaria, amuletos, macumba”, os quais no discurso da missionária representam as religiões ancestrais africanas e suas culturas indicam para a inferiorização e negação do outro, na medida em que apontam para a não compreensão e não reconhecimento

<sup>8</sup> Conforme divulgado na página do CEAUP (Centro de Estudos africanos da Universidade do Porto), ao entrar o século XX, apenas 10% da África era cristã. Hoje, pode-se dizer que cerca de metade o é (JUNTA..., 2014b).



dessas práticas como elementos de uma outra religião. Compreende-se, portanto, que no discurso da missionária, ser civilizado corresponde a compartilhar de valores e costumes que faziam parte da sua realidade social, tais como: a religião cristã, a utilização de técnicas musicais, a estrutura hierárquica da igreja, a organização de cultos, a língua, os objetos sagrados, as vestes etc.; ou seja, representações do seu mundo social. De acordo com Chartier (2002, p. 17),

As representações aspiram à universalidade e são sempre determinadas pelos grupos que as forjam. As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Elas estão sempre colocadas num campo de concorrências e de competição cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação.

Assim, podemos pensar que a missionária, ao perceber que no Brasil, as religiosidades africanas eram praticadas com vigor, ou seja, que sua cultura (cristã) não era comum a todos nesse país nem tampouco em Angola, parecia-lhe algo espantoso. Dito de outra forma, seus valores não eram absolutos.

Num artigo publicado em 1975, o jornal baptista, através do relato da missionária Eunice de Brito, traz informações de como a denominação expandia-se pelos países de colonização portuguesa, como também, da falta de estrutura e das dificuldades em lidar com a não ruptura dos novos convertidos com as suas antigas tradições religiosas, como pode ser observado a seguir:

Quando cheguei em Angola, era grande a expectativa com relação ao meu campo de atuação [...]. Algum tempo passou e chegou as minhas mãos um convite da igreja batista de Cabinda, que se encontrava sem pastor e passava por grandes dificuldades. [...] nos primeiros dias do mês de Outubro de 1974, o irmão Luiz Marques Ferreira, membro da primeira igreja batista de Cabinda, chegou a Luanda para contactar comigo a fim de que uma visita fosse feita aquele campo tão necessitado. [...] Aceitei, e fui estar com aqueles irmãos[...]. durante duas semanas permaneci nesta cidade, assisti aos trabalhos da igreja, convivi com os irmãos, visitei a missão evangélica (trabalho realizado entre os nativos e mantido pelos irmãos batistas canadenses). Ali preguei e 12 nativos aceitaram a Jesus Cristo. Cheguei para fixar residência no dia 5 de Dezembro de 1974. Com alegria fui recebida pelos nossos irmãos. Muitas dificuldades enfrentamos [...]; encontrei a igreja com apenas 3 membros atuantes e alguns irmãos pertencentes a outras denominações, dando apoio e cooperando na realização do trabalho. Atualmente contamos com uma frequência em nossas reuniões de 40 pessoas [...] Mantem a igreja alguns cultos semanais sendo, culto no lar (terça- feira), o culto doutrinário (quarta- feira), culto na cadeia (sábado), culto evangelístico no bairro da ordem (domingo), além das atividades normais aos domingos. Além de realizar o trabalho de minha igreja, oportunidades tem surgido em outro campo. Tenho pregado nas igrejas que pertencem a “Missão evangélica” a qual tem realizado um bom trabalho entre os nativos. São muitas as igrejas organizadas por ela. Recebe a orientação de um pastor nativo e conta com o auxílio de vários catequistas. É mantida pelos batistas canadenses. Devido a situação política portuguesa não foi permitida a entrada em Cabinda dos missionários canadenses. Com a independência de Angola, a permissão foi concedida. [...], **todos os obreiros em Cabinda são nativos. Sou a única líder diferente no meio deles. [...], os nativos, até mesmo alguns crentes, creem fielmente e temem terrivelmente ao feiticismo.** O feiticismo impera no ambiente africano (BRITTO, 1975, p. 7, 8, grifo nosso).



De acordo com o relato, a igreja batista de Cabinda a princípio passava por algumas dificuldades como a falta de pastor e de obreiros, os quais na maioria pertenciam a outras denominações evangélicas, de grande importância naquele momento para a elaboração das atividades e difusão da mensagem cristã entre os angolanos.

O discurso da missionária enfatiza com mais vigor a quantidade de membros que passaram a compor a igreja após a sua chegada, o número de africanos convertidos, os batismos realizados, mas também algumas dificuldades encontradas no processo de evangelização e conversão, que segundo Eunice de Brito, dava-se devido a forte presença do feiticismo na vida dos africanos. Segundo seu relato, “[...] *todos os obreiros em Cabinda eram nativos e estes, apesar de crentes, creem e temem ao feiticismo*”, isso nos faz supor que, os nativos recém-convertidos continuavam praticando ou ao menos acreditando nas suas religiosidades tradicionais, sem necessariamente romper com qualquer uma das duas formas de religião. Vivenciado experiências resultantes da zona de contato.

De acordo com Stuart Hall (2003, p. 31 e 32):

Através da transculturação “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante”. É um processo da “zona de contato”, um termo que invoca “a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam”.

Nesse sentido, podemos pensar que os nativos encontraram uma forma de combinar suas práticas religiosas aos princípios religiosos cristãos, inaugurando um novo modo de ser religioso. Esse tipo de reflexão é válido ao considerarmos os nativos como sujeitos ativos do processo de missão dentro e fora da África, pois segundo Jonathas Hill, as missões protestantes para a África, em grande parte, foram organizadas e lideradas pelos africanos que viviam na diáspora e objetivavam levar a mensagem cristã ao seu continente de origem (HILL, 2008, p. 376).

A atuação de moçambicanos e angolanos na evangelização pode ser observada em outros trechos do periódico. Em Junho de 1975, “O jornal Baptista” divulga matéria sobre a promoção da escola IDE em Moçambique. O pastor João Falcão Sobrinho, então secretário geral da junta executiva da convenção batista brasileira, esteve em Moçambique, a serviço da missão de reconciliação da aliança batista mundial. Foi até lá para promover a chamada escola “IDE” que, em todo lugar, tem serviço de despertamento dos crentes para a obra da evangelização (SOBRINHO, 1975).

Essa escola tinha por objetivo preparar os crentes para a evangelização e levá-los a pôr em prática aquilo que aprenderam. Falcão dirigiu a escola em Lourenço Marques, na primeira igreja e depois, mais ao norte, na igreja da Beira, mas seus planos era instalar essa escola não só em Moçambique, mas também em Angola, o que não foi possível devido à impossibilidade de pouso em Luanda, ocasionado pela situação de guerra por qual passava o país. Segundo o jornal, O resultado desse projeto é que nos cultos evangelísticos a noite, em que Falcão também pregou, houve um total de 121 decisões. A par dessas decisões, grande animação e novo entusiasmo da parte dos crentes (SOBRINHO, 1975).

Na edição de Novembro do mesmo ano, o periódico registrava fotos e textos sobre a visita ao Brasil do pastor Gottfried Osei- Mensah, (líder batista africano), o qual foi indicado como secretário executivo da comissão responsável pela intensificação da evangelização pelo mundo.

A presença de africanos na liderança de igrejas, e de uma membresia formada em grande parte por angolanos, além das campanhas evangelizadoras destacadas pelo periódico nos é sugestiva de que os africanos não estavam à espera ou a mercê da ação evangelizadora de missionários estrangeiros em seus países. Estudos mais recentes sobre a História das missões



na África apontam para o protagonismo dos africanos no crescimento do cristianismo e na readaptação de sua mensagem dentro e fora do continente. Segundo Lamin Sanneh (1984, p. 1),

O início do século XX assistira a um notável fenômeno do cristianismo africano. Trata-se do surgimento de profetas locais que passaram a empreender missões para dentro e fora do continente e a fundação de igrejas independentes. Mais de seis mil desses movimentos foram identificados em toda a África em 1968, com a situação ainda em fluxo considerável. Até o final do século XX, estima-se que 350 milhões de africanos terão se convertido em uma ou outra forma dos vários tipos de prática cristã agora ativa no continente.

Estudo como o do autor acima citado vem contribuindo para a desconstrução de uma visão vitimizadora dos africanos frente a sua História. Do mesmo modo, amplia os olhares e diferentes questionamentos a serem feitos pelos estudiosos que se propõem a estudar as missões religiosas e o crescimento do cristianismo em África.

## Considerações finais

Esse texto buscou discutir e analisar a presença dos missionários batistas brasileiros e as relações culturais estabelecidas entre eles e africanos angolanos e moçambicanos. Através dos relatos dos missionários publicados pelo *Jornal Baptista* foi possível perceber que para além do objetivo da conversão de africanos ao cristianismo, os missionários procuraram introduzir seus valores culturais e concepções de mundo.

Embora essa questão tenha sua relevância nesse estudo, outras reflexões se colocam como necessárias para a compreensão do fenômeno das missões em suas complexidades. Como por exemplo, o fato de grande parte das missões ter sido liderada pelos próprios africanos, além do seu protagonismo no crescimento da evangelização dentro e fora da África durante o século XX apontada por pesquisadores como Lamin Sanneh.

Vale ressaltar ainda que, os relatos dos missionários demonstraram a permanência do feiticismo entre os “crentes” ou recém-convertidos, o que nos possibilita pensar que de algum modo, os africanos procuraram combinar a sua nova religião - O cristianismo, - às suas antigas tradições religiosas, reinventando assim suas identidades. Esse tipo de afirmação nos propõe novos questionamentos de pesquisa. Indagar sobre o modo que africanos apropriaram-se da mensagem cristã e do sentido dos protestantismos construídos por eles, apontam para um novo caminho de investigação, que ao utilizar-se de fontes menos direcionadas ao campo religioso protestante podem contribuir para outras formas de compreender as relações culturais e religiosas dos diferentes agentes.

## Referências

BRITTO, E. Notícias de Cabinda. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 7-8, abril de 1975. Disponível em: <[http://batistas.com/index.php?option=com\\_wrapper&view=wrapper&Itemid=95](http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95)>. Acesso em: 4 set. de 2014.

CHARTIER, R. *A História cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: DIFEL, 2002. (Coleção memória e sociedade).

DULLEY, I. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.



- GASBARRO, N. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, P. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HILL, J. *História do cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008.
- J.R.P. Retorno a África e Portugal. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 4, 14 outubro de 1973. Disponível em: <[http://batistas.com/index.php?option=com\\_wrapper&view=wrapper&Itemid=95](http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95)>. Acesso em: 1 set. de 2014.
- JUNTA DE MISSÕES NACIONAIS DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Quem somos*. 2014a. Disponível em: <http://www.missoesnacionais.com.br/#!/quem-somos/cle3>. Acesso em: 5 ago. de 2014.
- JUNTA DE MISSÕES MUNDIAIS - JMM. *Quem somos*. 2014b. Disponível em: <<http://missoesmundiais.provisorio.ws/quem-somos/>>. Acesso em: 16 set. de 2014.
- MAURÍCIO, A. E 50 anos são passados. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 7, 7 de abril de 1974. Disponível em: <[http://batistas.com/index.php?option=com\\_wrapper&view=wrapper&Itemid=95](http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95)>. Acesso em: 1 set. de 2014.
- NASCIMENTO, A. P. *Crise e esperança: a práxis pastoral da igreja na guerra de Angola, 1985 a 2002*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas)-Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.
- NASCIMENTO, W. S. *Gentes do mato: os "novos assimilados" em Luanda (1926-1961)*. 2013. 235 p. Tese (Doutorado em História Social)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- PORTAL BATISTA. *O Jornal Batista: 110 anos trabalhando em pró da Nação batista brasileira*. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <[http://www.batistas.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=613&Itemid=4](http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=613&Itemid=4)>. Acesso em: 5 ago. de 2014.
- PORTUGAL. Ministério das Colônias. Decreto lei nº 31.207 promulga o Estatuto do missionário. *Diário do Governo*, Lisboa, 5 abr. 1941. Série 1, 79/41, p. 319-325. Disponível em: <<http://www.legislacao.org/diario-primeira-serie/1941-04-05>>. Acesso em: 23 de ago. de 2014.
- SANNEH, L. Prelude to african christian independência: o fator de afro-americanos no cristianismo africano. *Harvard Theological Review*, v. 77, n. 1, p. 1-32, 1984.
- SILVA, T. C. Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975). *Lusotopie*, p. 397-405, 1998.
- SILVA, T. C. *Identidade religiosa e construção da democracia em Moçambique: o caso da igreja metodista unida de Moçambique*. Lisboa: Travessias, 2004. v. 4-5, p. 251-268.
- SILVA, E. Os batistas no Brasil. In: SILVA, E.; SANTOS, L. A.; ALMEIDA, V. (Org.). *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011. 480 p.
- SOBRINHO, F. J. Falcão Sobrinho regressa de Moçambique cheio de otimismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 7, Junho de 1975. Disponível em: <[http://batistas.com/index.php?option=com\\_wrapper&view=wrapper&Itemid=95](http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95)>. Acesso em: 4 set. de 2014
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

---

Recebido: 06 jul., 2015  
Aceito: 10 out., 2015



---

# O lugar social e político da diversidade étnica nos processos de descentralização política em Moçambique

## Social and political place of ethnic diversity in policy decentralization process in Mozambique

Luciana Martins Campos<sup>a</sup>

### Resumo

Temáticas sobre identidades étnicas e seus diálogos com a consolidação do Estado-nação e o fortalecimento da cultura democrática continuam a dominar as discussões políticas sobre a África Subsaariana. O apelo a sentimentos étnicos e a importância dos poderes tradicionais para o tecido social rural emergem nos jogos políticos regionais e nacionais, quanto ao acesso ao poder e aos recursos governamentais, o que pode potencializar clivagens regionais, religiosas e espaciais associadas à identidade de pertencimento étnico. Ao mesmo tempo, há o desafio de compreender os processos de construção de espaços políticos e as lógicas de sociabilidade no âmbito do poder tradicional, que indicam novas possibilidades de legitimação e de refundação do político.

**Palavras-chave:** autoridades tradicionais; estado democrático; dinâmicas políticas; diversidade étnica; ecologia de saberes.

### Abstract

Thematics related to ethnic identities and its dialogues about the consolidation of the Nation-State and the strengthening of democratic culture continue to dominate the political discussions about Sub-Saharan Africa. The appeal to ethnic feelings and the importance of traditional power for the rural social fabric, emerges on political games at the regional and national level, related to access to the power and governmental resources, which can enhance regional cleavages, religious, spatial, associated to ethnic group identity. At the same time, there is the challenge of understanding the construction processes of political spaces and logics of sociability under the scope of traditional power that point to new possibilities of political legitimation and refoundation.

**Keywords:** traditional authorities; democratic state; dynamic policies; ethnic diversity; knowledge of ecology.

---

<sup>a</sup> Mestranda, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, PR, Brasil. Contato: lcamposmartins@hotmail.com



## Introdução

Segundo Forquilha (2008, p. 90), nos últimos 20 anos tem ocorrido em vários países da África Subsaariana um movimento de descentralização política. Ele é caracterizado pela liberalização política e pelo processo de democratização, associado a medidas administrativas e legislativas que incorporam as autoridades tradicionais a partir do reconhecimento de sua importância para a gestão de conflitos políticos e enquanto meio de relegitimação do Estado. As reformas institucionais e administrativas visam aperfeiçoar a participação dos chefes tradicionais e das demais lideranças comunitárias na administração pública, reconhecendo o valor das comunidades locais para o desenvolvimento socioeconômico e cultural dos países.

Segundo Florêncio (2010), a partir dos anos 80, a problemática do papel das autoridades tradicionais no domínio da política e do político em África e das suas relações com o Estado volta a ter a importância que teve no final do período colonial. Nas décadas de 1960 e 1970, o Estado passou a ser o centro das atenções analíticas, o agente social promotor do desenvolvimento e da modernização nos processos de construção nacional. Nos anos 80, as dinâmicas da sociedade civil ganham destaque, com pesquisas voltadas para os estudos das dinâmicas sociais locais ou para os modos populares de ação política. Nesse contexto, a ação de agentes sociais imersos na esfera “tradicional” ganha destaque devido a sua importância social para diversos grupos assentes em identidades étnicas. Várias disciplinas científicas voltam-se para o estudo das “sociedades tradicionais”, sobre sua lógica de produção do político e de reprodução social, e das suas dinâmicas relacionais com o Estado pós-colonial. Essas pesquisas enquadram-se num “modelo analítico que procura analisar as relações do Estado com a sociedade, em geral, e com a “tradicional”, em particular” (FLORÊNCIO, 2010, p. 28). O olhar sobre a diversidade étnica nos estudos políticos é conduzido pelos desafios e possibilidades de construção de sociedades democráticas no continente africano, onde a experiência e o lugar social e cultural das autoridades tradicionais e dos “espaços étnicos” não podem ser silenciados pelo Estado, exigindo o diálogo que já se processa pelas políticas de incorporação. Ao mesmo tempo, esse processo de incorporação administrativa das autoridades tradicionais promove uma série de debates quanto à fragilidade do Estado moçambicano, ou dos Estados da África Subsaariana, ao promover o que, para muitos, perpetuaria a lógica do *indirect rule* da administração colonial no Estado democrático atual.

Para Mutzenberg e Soares (2008, p. 50), a agenda teórica sobre a democracia também tem sido orientada pelas dimensões não restritas à formalização e à institucionalização da democracia, enquanto regime de governo, atendo-se às questões relativas “à presença ou construção de um espaço público, processos de articulação e composição de identidades políticas que envolvem relações de forças e caminhos cognitivos na vivência democrática do cotidiano”.

Em oposição ao pensamento nacionalista característico dos anos das independências, em que a diversidade étnica apresentava-se como um desafio à construção de uma unidade nacional, atualmente a diversidade étnica é revista sob um prisma positivo, quanto à consolidação da democracia nos países africanos ao sul do Saara. O caso da intervenção da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) nas áreas rurais exemplifica bem esse impasse, característico do período das independências, pensado em termos econômicos e culturais (formação do homem novo com inspiração nacionalista, socialista e de novos padrões organizacionais ocidentais). A proposta de aldeamentos incluía a condenação à poligamia, aos “curandeiros” e aos régulos (notáveis linhageiros). O projeto da FRELIMO ameaçou a reprodução das sociedades tradicionais em termos políticos e simbólicos, bem como em termos econômicos, pela desestruturação da economia de subsistência.

O presente artigo pretende promover uma breve avaliação das políticas de incorporação das autoridades tradicionais, inseridas no processo de descentralização política iniciado na década de 1990, quanto aos desafios para a consolidação do Estado moderno em Moçambique segundo prerrogativas de um regime democrático. A política de incorporação das autoridades tradicionais nas administrações municipais é entendida, em parte, como decorrente de uma mudança valorativa em relação à diversidade étnica, operacionalizada no âmbito estatal e perceptível no novo lugar social e cultural dado a essa diversidade se compararmos com a perspectiva dominante nas primeiras décadas de governo da FRELIMO. Tais políticas de descentralização, ao serem legitimadas pelo reconhecimento da importância social das autoridades tradicionais e dos espaços étnicos para o tecido social rural, também promovem uma série de debates quanto à fragilidade do Estado moçambicano ao promover o que, para muitos, perpetuaria o *indirect rule* da administração colonial. As dinâmicas sociais no âmbito dos “povos tradicionais” e sua participação nos processos de construção de espaços políticos, além da sua articulação com os atores políticos nacionais, como o Estado e os Partidos Políticos, são questões que permeiam esse processo.

## O lugar social e político das autoridades tradicionais

Segundo Macamo (2002), a sociologia política africana considera, em geral, que as relações de poder no continente africano são neopatrimoniais ou clientelares, o que para o autor constitui-se numa perspectiva limitadora a ser superada por estudos que privilegiem os processos constitutivos do político. Podemos considerar que ocorre uma polarização entre os estudiosos quanto, a saber, se as autoridades tradicionais são ou não uma alternativa política legítima, na medida em que se é concedido um projeto de incorporação no atual processo de liberalização política dos Estados africanos. Paira sobre essa problemática uma perspectiva de legitimação e autonomização do poder do Estado, que oscila entre a legitimação tradicional e racional-legal, onde o controle das autoridades tradicionais sobre as populações rurais encontra-se entre o uso do capital religioso e cultural para legislar sobre assuntos jurídicos, estendendo-se até o voto étnico e o apoio a partidos políticos. Nessa leitura neopatrimonial, ainda segundo Macamo (2002), o Estado em África não teria se emancipado da dinâmica social, não teria consolidado o processo de diferenciação da esfera política, com instituições autônomas e um aparelho burocrático independente, abolindo a confusão entre pessoal e estatal.

Afirmando que essas comunidades são portadoras de visões políticas autóctones e que compreendem o Estado moderno como uma imposição externa à sua geopolítica histórica (LOURENÇO, 2007), o problema se coloca quanto à perpetuação das autoridades tradicionais associadas à administração estatal e o quanto isso pode ferir as bases de legitimidade do Estado na medida em que o poder tradicional compete com o poder moderno mediante outras bases de legitimidade do seu próprio poder tradicional. Conclui-se, nessa perspectiva de análise, certa incompatibilidade entre a legitimidade do Estado, e sua lógica burocrática e constitucional, e as lógicas do poder político tradicional que tendem a trazer desvios à boa governança e ao fortalecimento do Estado, como o clientelismo e o voto étnico. Engendra-se um discurso temerário em relação ao empoderamento das autoridades tradicionais na medida em que o Estado se torna delas dependente para a implantação de políticas públicas. É como se estivesse subentendida a defesa de um Estado que seja capaz de implementar suas políticas sem depender da negociação frequente com bases de apoio social. O Estado deve estruturar sua legitimidade mediante mecanismos claros em termos constitucionais e jurídicos autonomizados em relação à dinâmica social e suas lógicas de poder e justiça.

Esses debates são perpassados pela normatividade de instituições e atores sociais de modo a garantir a boa governança, a saúde das recentes democracias. Mediante a tantos “desvios”

dessas jovens democracias e sua singularidade de conformação social, uma contrapartida teórica mais voltada para as práticas do fazer político correlacionado a demandas reais e pontuais pode apontar caminhos para o atual processo de liberalização política e ressignificação do lugar social e político da diversidade étnica como meio de refundação da comunidade política. A intransigência da realidade social em se adaptar às instituições pode fazer-nos pensar no “fetichismo do poder” (DUSSEL, 2010, p. 34), mediante a prevalência da reprodução institucional em detrimento da comunhão com o poder emanante do povo. Embora a compreensão de lógicas outras do político pode levar-nos a esbarrar em experiências polêmicas como o Estado Islâmico ou ativismos de fundamentalismo religioso, por exemplo.

A partir da experiência concreta das lógicas políticas de mobilização e atuação por demandas, pode-se viabilizar um entendimento desprovido de concepções normativas, admitindo os desafios à dimensão teórica de novos movimentos sociais e políticos. O olhar sobre a diversidade étnica nos estudos políticos é conduzido pelos desafios e possibilidades de construção de sociedades democráticas no continente africano, pela manifestação de conflitos em que identidades étnicas ou mesmo religiosas são politizadas para mobilizações diversas e o impacto disso para a estabilidade da democracia.

O pensamento pós-colonial, em algumas de suas propostas reflexivas e de ruptura epistêmica, mostra-se relevante, sobretudo pela valorização que faz da experiência social e política de realidades socioculturais distintas, locais, regionais e periféricas quanto aos centros de poder político e econômico, destacando como essas experiências podem contribuir dando respostas novas às demandas sociais e seus desafios, além de permitirem novas abordagens teóricas mediante uma “ecologia de saberes”. A experiência de adaptação das populações nativas em agrupamentos sociais, para os quais foram forjadas, no período colonial, as autoridades tradicionais como representantes dessas comunidades, deve ser considerada enquanto experiência apoiada nas tradições autóctones de organização social, política e econômica, mesmo que já correspondentes às necessidades de confinamento da administração colonial, possuindo um caráter de experiência política na medida em que advoga espaços de autonomia organizacional em diálogo ou competição com o Estado.

Segundo Dias (2010), em seu trabalho sobre a Etiópia, as configurações do poder local podem tanto concorrer para o reforço das instituições do Estado quanto atuar em competição e conflito com o Estado. Para o caso etíope, na opinião de Dias, o atual regime federal de unidades administrativas, que atende a critérios étnicos de divisão espacial ao devolver maior autonomia às regiões, visa romper com o embate entre forças centrífugas (nacionalismo, controle administrativo do Estado) e forças centrípetas (grupos posicionados na periferia do Estado). Trata-se de um processo de redefinição das fronteiras político-administrativas internas dos Estados na África (MBEMBE apud DIAS, 2010, p. 44).

## **O lugar do “tradicional” e do “étnico”**

Uma pesquisa sobre o lugar social e político da diversidade étnica e das autoridades tradicionais na vida política moçambicana pós-colonial envolve categorias como modernidade e tradição, identidade e etnia, local e nacional, rural e urbano, que precisam ser problematizadas a partir do processo de construção de um saber sobre África por intermédio de uma ciência social europeia.

A dicotomia entre tradicional e moderno se mantém enquanto recurso elucidativo e conceitual, embora crie uma distinção em termos antagônicos que na realidade das práticas sociais perde seu sentido e utilidade. O tradicional e o moderno estão imbricados e suas fronteiras são fluidas, difusas e mistas (FLORÊNCIO, 2010). Segundo Macamo (2002, p. 20),

[...] o conceito de tradição na descrição da realidade social africana explica-se em parte pela identificação das sociedades africanas com o meio rural. A agricultura de subsistência é um elemento estruturante da realidade social, política e econômica.

Em boa parte da África Subsaariana, ainda é forte a sobrevivência de uma economia tradicional (economia de subsistência/familiar) que sustenta a organização social, os sistemas de exercício do poder e gestão de relações sociais no âmbito do que poderíamos chamar de comunidades tradicionais.

A partir das considerações de Appiah (1997), quando em seu livro *Na Casa de Meu Pai* discorre sobre as possíveis definições do tradicional e do moderno pensados para o seu frequente diálogo atribuído à África Subsaariana, é possível admitirmos o tradicional em oposição à modernidade, conceituada como sendo uma “formação intelectual e social característica do mundo industrializado [...]” (APPIAH, 1997, p. 155). Dois aspectos estariam em destaque nessa definição das sociedades tradicionais, primeiro, pela “[...] extensão em que as crenças, atividades, hábitos mentais e comportamentos em geral são perpassados pelo que os europeus e norte-americanos chamariam de religião [...]”, e, em segundo, pela ausência de um conhecimento sistematizado do pensamento especulativo capaz de questionar ou modificar através de orientação científica o “corpo de princípios teóricos aceitos” (APPIAH, 1997, p. 156). De fato, como destaca Appiah, é possível encontrar pensadores especulativos nas sociedades tradicionais, mas a ausência da cultura escrita gerou entraves à sistematização e crítica desses pensamentos especulativos ou o desenvolvimento do “pensamento antagonístico” (APPIAH, 1997, p. 184). Nessa perspectiva, tanto podemos considerar que as sociedades tradicionais se baseiam em “sistemas fechados de crença” ou em “sistemas conciliatórios” (HORTON apud APPIAH, 1997, p. 181). A diferença fundamental é que “os modos de teorização modernos [...] se organizam em torno de uma imagem de mudança constante [...]” fundamentando uma “organização social da investigação nas sociedades modernas em contraste com as tradicionais” (APPIAH, 1997, p.183).

A perspectiva de mudança incorporada à modernidade “[...] a rigor, consiste, em parte, em desejarmos ver-nos como diferentes de nossos ancestrais” (APPIAH, 1997, p. 188), de modo que o tempo torna-se linear e a autorreprodução social, sempre em termos estruturantes pré-concebidos, torna-se nula. Parece que essa perspectiva posta por Appiah cria dois grandes blocos civilizacionais, estando no primeiro as sociedades ocidentais imersas na cultura europeia e, no segundo bloco, as sociedades indígenas originárias da América, da África e parte da Ásia. No entanto, essa divisão de matriz civilizacional, em que estão em jogo concepções de produção e reprodução do conhecimento e a relação desses povos com o tempo histórico (circular ou linear), demarca uma relação de alteridade que só se sustentou nos primeiros contatos. Ao mesmo tempo, o não ocidental perde muito de sua historicidade ou especificidades em um arranjo dualista como esse.

Portanto, a pergunta central que aqui se coloca é: seria ainda possível pensar as identidades étnicas ou suas lideranças tradicionais dentro dessa perspectiva do tradicional? Não mais. Os grupos étnicos de hoje não correspondem, em sua maioria, a “tribos” com autogestão cultural, simbólica, linguística, de organização social, econômica e política independente, como foram no passado enquanto matrizes civilizacionais distintas. No contexto atual, ainda nos perguntamos sobre a possibilidade de uma herança cultural endógena, de um conjunto de valores e saberes de interpretação e intervenção na realidade, que sejam condutores das práticas cotidianas e das construções de significado e representações sociais, pertencentes a um universo cultural de matriz africana, associado aos povos tradicionais. É importante ressaltar que a concepção de modernidade descrita por Appiah refere-se a uma construção social e científico-filosófica ocidental em oposição aos povos indígenas. Essa dicotomia iniciou-se



com o projeto de colonização da América em fins do século XV, quando o projeto civilizacional europeu passou a expandir-se globalmente mediante a construção de diferenças em relação aos padrões civilizacionais indígenas.

Associada ao tradicional insere-se a referência ao étnico. Nesse esforço de definição, existem, basicamente, duas filiações para o termo etnia: primeiramente, a associação do termo a um grupo fechado que compartilha elementos culturais comuns e possui um sistema de organização social próprio. Essa definição aproxima o termo etnia à noção de tribo, na qual a identidade étnica está relacionada a sociedades pré-industriais e não ocidentais. De acordo com Salazar (1991), as concepções de etnia, tribo e povoação foram conceitos destinados a caracterizar as sociedades africanas e cobrir diversas formas de organização política, econômica e jurídica. Ainda segundo Salazar (1991), o processo de construção da ideia de etnia gira em torno de três elementos fundamentais: território, língua e pertença ancestral a um grupo. As entidades étnicas foram construídas a partir de novas referências espaciais, sociais e culturais, impostas pelo modelo colonial, perdendo, frequentemente, a dimensão histórica das diferentes sociedades. Para Salazar, as relações entre povos num momento pré-colonial fluíam entre espacialidades distintas que o conceito de etnia frequentemente não dá conta, visto querer confinar comunidades a um pertencimento territorial que, por vezes, segue uma lógica europeia de propriedade territorial da Comunidade-Estado.

Contrariamente à concepção de comunidades circunscritas a um território, vinculadas a uma economia de subsistência, o comércio, por exemplo, foi para muitas civilizações um fator de comunicação externa com outros povos e continentes, impulsionando uma maior divisão do trabalho. Muitos Estados africanos possuíam um território político apenas mediante o controle tributário e legislativo sobre outros povos. Pensando nos espaços linguísticos, eles podem ser compreendidos, a meu ver, como espaços de compartilhamento de matrizes culturais, ao mesmo tempo híbridas e com distintas conexões quanto à religião, à arte, à arquitetura e outras trocas culturais e de tecnologias possíveis. Os espaços políticos e militares, religiosos e culturais, linguísticos, como espaços de intercâmbio, não operam com espacialidades e temporalidades idênticas. Ao tentarmos definir uma comunidade étnica hoje, ou pensarmos que as ditas autoridades tradicionais do presente estão associadas a um espaço étnico, é preciso estar atento à historicidade dessas entidades.

Numa segunda definição, mais usual atualmente, o termo etnia define-se como uma identidade de pertencimento a um grupo humano que reivindica essa distinção. Segundo Chichava (2008), o termo se estende para diferentes povos e continentes, perdendo seu caráter circunscrito ao continente americano, africano ou asiático, onde se evidenciavam relações antagônicas entre povos não ocidentais e povos ocidentais. Conforme pontua Brym (2006, p. 220):

Um grupo étnico é uma categoria de pessoas cujas marcas culturais percebidas são consideradas socialmente significativas. [...] as distinções culturais não são, por si só, as principais causas das diferenças no comportamento dos diversos grupos étnicos. Diferenças socioestruturais são, normalmente, as principais causas de diferenças no comportamento social.

Etnia, assim, é uma ideia ou identidade construída dentro de determinados contextos sócio-históricos, tanto como resultado do significado atribuído à minha origem pelo outro, quanto pela afirmação de pertencimento a um grupo no qual vantagens (ou desvantagens) econômicas, políticas e emocionais podem estar em jogo nessa escolha. As distinções culturais usadas frequentemente para a distinção étnica não são a principal causa de diferenciação comportamental dos grupos em sociedade, mas diferenças socioestruturais (BRYM, 2006) que reforçam clivagens sociais, econômicas e políticas, delimitando posições sociais distintas.



As identidades étnicas hoje em Moçambique ou na África Subsaariana não se restringem a organizações sociais “tribais”, admitindo-se que mesmo em grupos étnicos com organização social mais autonomizada existem fluxos intensos com as sociedades ocidentalizadas. A dicotomia entre moderno e tradicional opera-se como recurso facilitador na tentativa de demarcação de diferenças de saberes apoiados em práticas sociais. Serve para a demarcação de uma diferença entre os imperativos do Estado-nação e do regime democrático e a sobrevivência de outras lógicas de desenvolvimento econômico e de reprodução social em conflito com o Estado. Diante desses impasses políticos, podemos optar pela busca de uma “transmodernidade” (DUSSEL, 2010) que se fundamenta no reconhecimento da confluência de diferentes matrizes civilizacionais numa cultura moderna híbrida e como esse reconhecimento pode se operar em diferentes instâncias (política, econômica, educacional) promovendo o bem-estar social mediante a descolonização de uma modernidade eurocêntrica em detrimento de soluções culturais e epistêmicas apoiadas em experiências diversas (GROSGOUEL, 2010).

## O poder tradicional: uma ecologia de saberes

Quer no nível das práticas ou no nível do pensamento social, as dimensões políticas, religiosas, sociais, econômicas e organizacionais fluem num processo complexo de imposição e negociação mútua entre o local e o âmbito nacional, entre o urbano e o rural. Existem transmigrações contínuas de formas de pensar, estar e fazer, levando-se em conta a transformação crescente dos espaços rurais em espaços mistos ou semirurais em África (FLORÊNCIO, 2010).

A incorporação ou reconhecimento de autoridades comunitárias ou autoridades tradicionais pela administração municipal, no atual processo de descentralização política, faz parte de um processo de reconstrução dos estados na África Negra, sobretudo a nível local. Para Florêncio (2010), esse processo tem conduzido à elaboração de um sistema misto de governo, no qual as autoridades tradicionais seguem desempenhando funções administrativas semelhantes às exercidas no período colonial na lógica do *indirect rule*. Não mais responsáveis pelo controle da mão de obra e do trabalho forçado, as autoridades tradicionais na contemporaneidade ainda mantêm algumas prerrogativas herdadas do *indirect rule*, como o auxílio na implantação de políticas públicas, que agem tanto como representantes comunitárias como também agentes do Estado, assim como seus atributos quanto à manutenção da ordem social, em que se manifesta o problema do “pluralismo jurídico” (FLORÊNCIO, 2010, p. 169). O direito costumeiro tende a integrar-se no sistema legal, manifestando-se em temas como acusação de feitiçaria, adultério, agressões físicas e conflitos em torno do uso da terra.

Apesar dos desgastes sofridos pelas autoridades tradicionais por conta de seu papel ambíguo durante o regime colonial, enquadradas como agentes da administração e, ao mesmo tempo, representantes comunitárias, seu papel social mostra-se ainda relevante enquanto fonte simbólica de variadas tradições, fundamentais ao pertencimento social. Se considerarmos esses espaços tradicionais de gestão comunitária (nos quais se exerce um “poder tradicional” herdado do período pré-colonial e colonial) como importantes para o tecido social rural, é possível encará-los de modo positivo, vendo neles possibilidades democráticas de representatividade social a partir de uma configuração administrativa estatal que atenda à singularidade da conformação social moçambicana? Ou essas políticas de incorporação administrativa, ao reafirmarem a dependência do Estado em relação às autoridades tradicionais para a implantação de políticas públicas e, ao mesmo tempo, reconhecendo a autonomia de seus espaços de legislação comunitária, estão a perpetuar a lógica do *indirect rule* diante de um Estado pouco presente nas áreas rurais e deficitário na prestação de serviços e no seu quadro de funcionários administrativos? A presença das autoridades tradicionais como representantes comunitárias e, ao mesmo tempo, enquadradas pela administração municipal, promoveria



situações de clientelismo, num país onde o partido dominante confunde-se com a estrutura administrativa do Estado? Ou seja, a colaboração das autoridades tradicionais com políticas públicas de interesse coletivo pode transformar-se em apoio partidário na sua indiferenciada relação com o Estado?

Pensando numa diversidade epistemológica, cosmológica, para além dos muros académicos, a Ecologia de Saberes atenta-se para os saberes apoiados em práticas, em intervenções na realidade social, como, por exemplo, experiências na medicina ou agricultura tradicional. A diversidade étnica dos países africanos, suscitada no plano das identidades sociais e também no plano da organização social, económica e política (espaço étnico), pode ser pensada enquanto herdeira de uma cultura, em sentido amplo, capaz de manifestar-se no campo das experiências de organização social e política de carácter comunitário, na perspectiva de uma ecologia de saberes ligados à prática de reprodução social. Portanto, a questão da diversidade étnica, entendida pelo viés das comunidades “tradicionais”, advoga saberes impactantes na organização social, jurídica, política e económica dos Estados nacionais.

A proposta de uma Ecologia de Saberes, feita por Santos (2010), reclama a existência de racionalidades alternativas, desperdiçadas pela razão indolente dominante nas ciências e nas práticas sociais tornadas hegemônicas pela dominação europeia, sobretudo através da colonização. A aprendizagem com o Sul consiste em sua proposta teórico-analítica. O projeto moderno de emancipação social é o eixo de um propósito ético e político que reconhece a falência em se pensar a emancipação social a partir de uma teoria geral, mas que permanece no pensamento de Santos projetando a necessidade de um diálogo de tradução ou inteligibilidade entre os diferentes projetos parciais de emancipação social (cosmopolitismo subalterno ou insurgente). Nesse sentido, a Ecologia de Saberes compreende que a modernidade é uma experiência historicamente limitada, sendo, ao mesmo tempo, experiência e potencialidade ainda aberta. É difícil conceber uma exterioridade ou alteridade absoluta à modernidade ocidental (SANTOS, 2010, p. 36) após quinhentos anos de imposição global. Nesse sentido, apoiar-se no pensamento social e político ocidental, nas suas potencialidades em aberto, pode coexistir com o movimento em direção a “culturas e filosofias políticas não ocidentais” (SANTOS, 2010, p. 42).

Com algumas exceções, segundo Santos (2010), as perspectivas pós-coloniais, assim como as perspectivas feministas, multiculturais e pragmáticas, confinaram-se no debate da pluralidade epistêmica das práticas científicas, salientando o lugar social e político da produção científica e “provincializando” o conhecimento ocidental, afirmando que todo conhecimento é local. Tais questões caracterizam parcialmente a transição paradigmática, levada a cabo pela concepção de saberes externos à ciência, proposta teórico-analítica de Santos, alinhavada pela concepção política e ética da emancipação social. A diversidade epistemológica do mundo, para além das práticas científicas, reivindica os saberes no mundo das práticas, numa perspectiva de encontrar saberes que gerem resistências contra hegemonias. A Ecologia de Saberes chama a atenção para a relação entre conhecimento e intervenção, seu impacto na realidade social. O saber científico possui limitações sobre sua capacidade de intervenção no real. A avaliação dos conhecimentos, científicos e não científicos, se mede pela intervenção no mundo que proporcionam, impedem ou ajudam (SANTOS, 2010, p. 159). Portanto, os valores éticos e políticos são reivindicados para validação das formas de saber, naquilo em que elas podem intervir no mundo em sentido emancipatório. Podemos considerar que a negação do conhecimento do outro, referente a epistemologias artísticas, filosóficas ou religiosas, é de alguma forma negar sua contribuição social, é um processo de despotencialização dos sujeitos sociais. Trata-se, num processo de escolha política, de buscar a convergência entre conhecimentos múltiplos.



O compromisso político com a emancipação social nos interessa na medida em que nesse projeto de Boaventura de Sousa Santos existe a perspectiva de reconstrução do Estado em termos democráticos, onde podemos pensar em meios alternativos para uma democracia radical a partir das possibilidades contidas no âmbito do poder tradicional. Trata-se de um exercício especulativo na tentativa de promover um contraponto às avaliações da boa governação e da perspectiva neopatrimonialista, voltadas para a lógica do Estado. Ao mesmo tempo, não se trata de considerar, a priori, essas experiências de vida comunitária das áreas rurais como experiências de cunho emancipatório em si mesmas. São, na verdade, experiências que, por sua importância social, não podem ser negadas e o Estado moçambicano parece perceber isso ao desenvolver políticas de incorporação das autoridades tradicionais. Constitui hoje uma realidade que não mais é negada em detrimento da construção de homens novos, como foi na experiência socialista da FRELIMO, mas que, ao mesmo tempo, no atual processo de liberalização política, levanta questões quanto aos seus desvios em relação a um Estado democrático moderno. Quais suas possibilidades de sobrevivência, seus potenciais desestabilizadores ou geradores de inovações socialmente positivas?

## Conclusão

Toda a reflexão teórica aqui apresentada, apoiada em paradigmas pós-coloniais e no conceito de Ecologia de Saberes, busca construir ferramentas analíticas que melhor permitam avaliar as políticas de incorporação das autoridades tradicionais, em consonância a leis e decretos instituídos a partir da década de 1990, na perspectiva dos desafios para a consolidação do Estado moderno em Moçambique segundo prerrogativas de um regime democrático. Ao mesmo tempo, sem desconsiderar a importância social das autoridades tradicionais e dos espaços étnicos para o tecido social rural, discute o que tem demandado tais políticas de incorporação por parte do Estado.

Olhar para as comunidades que estão por trás das autoridades tradicionais demanda uma dimensão sócio-histórica da diversidade étnica. Essa dimensão nos exige compreender a diversidade a partir das relações entre os povos tradicionais e o Estado Colonial, o confinamento da diversidade de trajetórias históricas de diferentes povos no enquadramento da etnia, do espaço étnico ou tribal e a herança de práticas políticas advindas desse processo de construção administrativa colonial, responsável pela criação das autoridades tradicionais, como uma das alternativas de inserção jurídica, política e social dos povos nativos. Também nos exige a compreensão do lugar político e social das autoridades tradicionais e da diversidade étnica na construção do projeto nacional revolucionário pós-independência, além de sua posição contraposta ao atual contexto de resignificação desse lugar dado às autoridades tradicionais e à diversidade étnica no processo de liberalização política.

A avaliação da incorporação administrativa das autoridades tradicionais, no âmbito da proposta de descentralização política, encontra-se entre os desafios quanto à consolidação do Estado democrático e as possíveis vantagens desse processo de incorporação em acordo com a aceitação da experiência popular na construção de espaços políticos locais.

## Referências

APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.



BRYM, R. J. Raça e Etnicidade. In: BRYM, R. J. et al. *Sociologia: sua bússola para um novo mundo*. São Paulo: CENGAGE Learning, 2006. p. 212-245.

CHICHAVA, S. Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique. *Colecção de Discussion Papers do IESE*, n. 1, 2008. Disponível em: <[www.iese.ac.mz](http://www.iese.ac.mz)>. Acesso em: 14 mar. 2015.

DIAS, A. Processo de reconstrução do Estado, dinâmicas e actores sociais na estruturação de espaços políticos em áreas rurais (trans/) Fronteiriças (Tigray/Etiópia). In: FLORENCIO, F. et al. *Vozes do universo rural: reescrevendo o Estado em África*. Lisboa: Gerpress, 2010.

DUSSEL, E. Descolonización de la filosofía política: ayer y hoy. In: CAIRO, H.; GROSGUÉL, R. (org.). *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: um diálogo Europa – América Latina*. Madrid: IEPALA, 2010.

FLORÊNCIO, F. et al. *Vozes do universo rural: reescrevendo o Estado em África*. Lisboa: Gerpress, 2010.

FORQUILHA, S. C. O paradoxo da articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias em Moçambique: do discurso sobre a descentralização à conquista dos espaços políticos a nível local. *Caderno de Estudos Africanos*, v. 16/17, p. 89-114, 2008. Disponível em: <[cea.revues.org/187](http://cea.revues.org/187)>. Acesso em: 28 out. 2011.

GROSGUÉL, R. Descolonizar los uni-versalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire e los Zapatistas. In: CAIRO, H.; GROSGUÉL, R. (org.). *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: um diálogo Europa – América Latina*. Madrid: IEPALA, 2010

LOURENÇO, V. A. Do conceito de campo político em África: contornos teóricos e exercícios empíricos. *Caderno de Estudos Africanos*, v. 13/14, p. 51-80, 2007. Disponível em: <[cea.revues.org](http://cea.revues.org)>. Acesso em: 05 dez. 2014.

MACAMO, E. *A transição política em Moçambique*. São Paulo: Centro de Estudos Africanos, 2002. Disponível em: <<https://cea.iscte.pt>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

MUTZENBERG, R.; SOARES, E. V. Democratização, sociedade civil e cultura política: aproximações entre o Brasil e a África lusófona. *Estudos de Sociologia, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE*, v. 15, n. 2, p. 49-68, 2008. Disponível em: <[www.casadasafricanas.org.br](http://www.casadasafricanas.org.br)>. Acesso em: 03 nov. 2011.

SALAZAR, R. D. Etnia, espaço étnico e colonialismo. *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, n. 12, 1991. Disponível em: <[www.inep-bissau.org](http://www.inep-bissau.org)>. Acesso em: 25 set. 2015.

SANTOS, B. S. *Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

Recebido: 03 out., 2015

Aceito: 05 nov., 2015



---

# Raça e etnicidade em stuart hall e seu lugar nas ciências sociais brasileiras

## Race and ethnicity in stuart hall and its place in brazilian social sciences

Erik W B Borda<sup>a</sup>

### Resumo

Os Estudos Culturais surgem na Grã-Bretanha do pós-guerra como um movimento intelectual que buscava tratar de um novo modo a “cultura”. Entre os principais autores que se encontravam na formação desse movimento está o jamaicano Stuart Hall, objeto de minha pesquisa de iniciação científica realizada em 2014. Este trabalho tem como meta apresentar os resultados principais dessa investigação, ao mesmo tempo em que visa a lançar uma perspectiva sobre a apropriação da obra do autor pelas áreas da Sociologia e Antropologia no Brasil.

**Palavras-chave:** Stuart Hall; estudos culturais; estudos pós-coloniais; raça e etnia.

### Abstract

The Cultural Studies emerge in postwar Britain as an intellectual movement that sought a new way to treat “culture”. Among the main authors one can find at the formation of this movement there is the Jamaican Stuart Hall, whose work was object of my research of scientific initiation during 2014. This work has as goal to present the main results of that investigation, and at the same time, it seeks to propose a perspective on the appropriation of this author’s work by Brazilian Sociology and Anthropology.

**Keywords:** Stuart Hall; cultural studies; postcolonial studies; race and ethnicity.

---

<sup>a</sup> Graduado em Ciências Sociais-Sociologia. Pesquisador: pensamento social caribenho e suas interfaces com a diáspora africana, Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: ewbborda@gmail.com



## Introdução

O trabalho que aqui se inicia é uma versão reduzida de minha pesquisa de iniciação científica<sup>1</sup>, realizada em 2014, e visa a apresentar de forma resumida os principais resultados obtidos nessa investigação. A pesquisa tinha como objetivos principais identificar e dar inteligibilidade aos temas aos quais Stuart Hall se dedicou durante sua carreira, com especial ênfase sobre as temáticas de raça e etnicidade, assim como também analisar as apropriações da obra deste autor por parte da Sociologia e Antropologia brasileiras que se dedicam à pesquisa de tais temáticas. Optou-se aqui por selecionar, em meio a grande quantidade de dados obtidos, os resultados mais relevantes decorrentes do processo investigativo, o que por sua vez levou a dividir esta apresentação em duas partes que remetem aos dois principais objetivos mencionados. Durante a pesquisa foram levantados 317 textos de Hall, originais e traduções, base de onde as reflexões que se seguem partiram. Em primeiro lugar, será discutida a temática de raça e etnicidade em Stuart Hall a partir dos deslocamentos observados em seus tratamentos do tema. O objetivo será menos o de explicar esses deslocamentos, seja em termos biográficos ou históricos, do que simplesmente apresentar as mudanças conforme aparecem em seus escritos. Tal discussão não pretende se passar por um momento de “cesura”, final e definitivo, sobre a temática de raça em Stuart Hall, mas está ela também situada e em concordância com os propósitos mais amplos da pesquisa, de um Stuart Hall situado. Em segundo lugar, serão debatidas as apropriações feitas da obra de Stuart Hall no Brasil, interpretadas desde uma análise dos grupos de pesquisa e programas de pós-graduação nas áreas de Ciências Sociais. Ambas as discussões, em conjunto, permitiram a percepção de tendências na apropriação da obra do autor em nosso contexto nacional, como os trabalhos que são privilegiados e os moldes nos quais se dão essa predileção.

## Que Hall é esse em raça e etnicidade?

Durante as investigações sobre a obra de Hall, e principalmente para a periodização que propus acerca de seus trabalhos em temáticas étnico-raciais, operei com as discussões de sua obra levadas a cabo por Eduardo Restrepo (2014), destacando aqui sua periodização da produção de Hall. Segundo Restrepo, a obra de Hall passa por quatro momentos. O primeiro, que compreende o começo dos anos 1950 até o começo dos 1970, trata-se do que ele chama de uma teorização materialista da cultura, e tem como elemento principal a preocupação de Hall com o reducionismo de classe e as concepções elitistas de alta cultura. O segundo, que Restrepo chama de inflexão gramsciana, localiza-se no final dos anos setenta e a década de 1980 e tem como evidência às reflexões sobre hegemonia e o thatcherismo. O terceiro momento, localizado no final dos anos 1980, é caracterizado pela aproximação de Hall do pós-estruturalismo, ilustrada pelas apropriações de Hall de postulados foucaultianos sobre o discurso e de Derrida sobre a *differance*. É a ênfase pós-estruturalista. O quarto e último momento é reconhecido nas reflexões de Hall sobre o pós-colonialismo, e compreende meados dos anos 1990 até a morte do autor – para fins analíticos, situarei dentro de um mesmo momento o terceiro e quarto momentos, uma vez que dentro de uma perspectiva que enfoque raça e etnicidade, a divisão não se faz tão relevante em termos de fundamentação teórica. Há, contudo, uma ressalva importante de Restrepo: “[...] não se devem entender (esses deslocamentos) como rupturas absolutas, mas sim como ênfases diferentes que têm como fio condutor um único estilo de trabalho intelectual

<sup>1</sup> No Hall dos Estudos Culturais no Brasil. Agência de financiamento: FAPESP (BORDA, 2015).



que se mantém através do tempo [...]”<sup>2</sup> (RESTREPO, 2014, p. 36). Uma vez que Restrepo dá especial atenção aqui aos deslocamentos teóricos da obra de Hall, o invoco como ferramenta metodológica. Não obstante, é necessário reter isso que foi dito sobre o estilo intelectual específico de Hall, pois é justamente da ideia de que, apesar de deslocamentos, podem-se traçar padrões, que esta pesquisa se desenvolveu. Isso significa dizer que, embora haja mudanças na forma de tratamento dos temas, pode-se afirmar que alguns deles não demonstrem tamanha mutabilidade. Ou que, por outro lado, a forma de posicionamento perante esses temas é a mesma. Em todo caso, operarei com a periodização acima para tratar brevemente da obra de Hall acerca de raça e etnicidade.

## As fases de sua obra

Esta análise sobre raça e etnicidade em Stuart Hall teve como um dos principais elementos norteadores a percepção de que raça nesse autor está intimamente ligada a sua própria experiência como imigrante das Índias Ocidentais na Inglaterra e, desse modo, também acompanha, para além do conjuntural, o processo de autodescobrimento do autor como “*West Indian*” (HALL, 2009a), caribenho e diaspórico. Não se pode subestimar, como aparenta parte da literatura, a relevância que essa origem caribenha de Hall teve no seu trabalho. De modo geral, os comentários de Hall sobre a interrupção que a questão de raça e do feminismo trouxe ao trabalho que se fazia no Centro (CCCS) foi lido dentro de um quadro de confusão entre vida do autor e trajetória institucional, e portanto, sendo interpretado como uma interrupção também na própria vida intelectual de Hall. Contudo, a história de Hall não é a mesma do centro, e ainda que só em 1970 se encontre o ponto de intersecção entre seu trabalho e o do centro sobre raça e racismo, sua carreira esteve sempre ligada a tais questões, afinal, elas eram parte vital da crítica da Nova Esquerda ao marxismo (GROSSBERG, 2006).

O que chamo a partir do próprio autor de “prisma de formação caribenha” é esse fantasma da diferença, da “outridão”, que permeia seu trabalho de muitas formas. Desde as críticas ao marxismo ortodoxo, por negligenciar o jogo complexo da cultura, até as reflexões mais recentes e evidentes sobre diáspora.

Eu devo dizer que, apesar de em muitos momentos da minha vida eu estar pensando sobre o que muitas pessoas no Caribe pensariam como outros problemas, outros lugares, outros dilemas, parece-me que eu sempre o fiz através do que posso chamar de o *prisma de minha formação caribenha*.<sup>3</sup> (HALL, 2007, p. 271).

É arriscado afirmar, logo, que a preocupação com a diáspora é um tema recente no autor pois sempre as reflexões sobre a Terra foram feitas do exterior.

Tudo isso, sem dúvida, explica como minha perspectiva sobre ‘ser um intelectual caribenho’ e minha conceptualização sobre ‘cultura’ adquiriu desde o primeiro momento uma inflexão interrompida e diaspórica.<sup>4</sup> (HALL, 2007).

<sup>2</sup> “*Estos desplazamientos no deben entenderse como rupturas absolutas, sino más bien como énfasis diferenciales que tienen como hilo conductor un único estilo de trabajo intelectual que se mantiene a través del tempo [...]*”.

<sup>3</sup> “*I have to say that, although in many moments of my life I have been thinking about what many people in the Caribbean would think of as other problems, other places, other dilemmas, it seems to me I have always been doing so through what I can only call the **prism of my Caribbean formation**.*”

<sup>4</sup> “*All this no doubt explains how my perspective on ‘being a Caribbean intellectual’ and my conceptualization of ‘culture’ acquired from its earliest point so disrupted and diasporic inflexion.*”

A implicação desse quadro para minha pesquisa adquiriu uma influência de cunho epistemológico. Como dito acima, raça e etnicidade em Hall não podem – a não ser com sacrifícios teóricos – ser separados tematicamente pelo fato de se articularem a outros temas nas intervenções do autor. Os textos de Hall são infinitas negociações móveis de conceitos e temas na produção de algo momentâneo que capture a complexidade histórica do presente, produção essa que se converte em mais um eixo das articulações futuras, que aparecerão conforme se desloquem as conjunturas<sup>5</sup>. “*As posições teóricas de Hall são resultado da rearticulação de conceitos desenvolvidos em outras partes.*”<sup>6</sup> (GROSSBERG, 2006, p. 48) Na pesquisa retornei a esse ponto de modo incessante para recordar dialeticamente do tipo de trabalho intelectual de Hall, e que quando se trata de raça e etnicidade, outro ponto central que se soma à articulação temática discutida é, segundo Lawrence Grossberg (2006.), que esses são temas não apenas indissociáveis de outros temas, *mas indissociáveis também do caráter contextualista dos textos do autor*. Tal ressalva leva Grossberg a defender que a leitura comum, para bem ou para mal, que separou raça e etnicidade em Hall diz respeito ao cenário norte-americano – em especial pela relação entre os estudos negros e afro-americanos com os estudos culturais.

Com o que foi dito acima em mente, trabalhei com o prisma de formação caribenha como um pressuposto epistemológico que visava a separar metodologicamente, para dar conta de um contexto específico, raça e etnicidade em Hall, exatamente ao sinalizar que essas temáticas não podem ser separadas. Isso porque essa separação nesta seção não ganha o tom de uma mera separação temática, mas tem principalmente o objetivo de verificar os intercâmbios que se desenham entre o trabalho geral de Hall e as questões de raça e etnicidade, só que ao invés de discutir as influências daquele sobre este, o alvo passa a ser verificar em que medida o prisma de formação caribenha em sentido amplo é indicativo e influente do próprio estilo de trabalho intelectual de Hall e de seus debates sobre os limites da teoria. Baseada na periodização de Restrepo, as fases apresentadas a seguir tiveram seus nomes escolhidos para marcar as flutuações no próprio senso de si que Hall teve ao longo de sua vida, conforme encarnava, assumia e investia nos diferentes discursos que o classificavam.

## A fase imigrante

Stuart Hall tem grandes mudanças em sua vida no que diz respeito ao seu próprio senso de si, tal como se fosse a expressão viva de sua teoria, a qual não poderia deixar de acompanhar as flutuações de sua biografia. Em *Negociando identidades caribenhas*, Hall diz que as identidades que assumiu sempre lhe foram oferecidas por outros, antes que ele pudesse ter qualquer tipo de identificação. Certa feita, quando visitava sua família na Jamaica pela primeira vez, em meados dos anos 1960, seus pais lhe disseram: “*Espero que por lá não pensem que você seja um desses imigrantes.*” (HALL, 2010a, p. 410) Ao que Hall comenta:

O engraçado é que eu nunca antes tinha me chamado de imigrante, ou me pensando como um imigrante. Mas tendo sido chamado ou interpelado, o aceitei imediatamente: é isso o que sou. Nesse momento, migrei.”<sup>7</sup> (HALL, 2010a).

É nesse momento que temos o que chamo esquematicamente de a fase imigrante de Stuart Hall.

<sup>5</sup> Sobre a preocupação de Hall com o conjuntural ver: Restrepo, Walsh e Vish (2010), Restrepo (2014), Alexander (2011), Mato (2014), Grossberg (2006), Grossberg e Slack (1985), Procter (2004) e o próprio Hall (2009a, 2007).

<sup>6</sup> “*Las posiciones teóricas de Hall suelen ser resultado de la rearticulación de conceptos desarrollados en otras parte*”

<sup>7</sup> “*Y lo gracioso es que yo nunca antes me había llamado a mí mismo, o pensado acerca de mí mismo como un inmigrante. Pero habiendo sido llamado o interpelado, lo acepté inmediatamente: eso es lo que soy. En ese momento migré.*”

Não são muitos textos dessa fase do trabalho de Hall sobre raça, sendo considerados os principais *The Young Englanders* (HALL, 1967) e *Black Britons* (HALL, 1970). Sobre essa primeira fase da obra racial de Hall é central seu engajamento com os problemas subjacentes à integração dos imigrantes das Índias Ocidentais na sociedade britânica do pós-guerra. Em *Young Englanders*, Hall lança luz sobre as dificuldades enfrentadas pelos por jovens imigrantes nessa sociedade, os quais têm que negociar seu território e sua tradição cultural com as da terra que os recebe e as novas experiências oriundas do contato. É interessante notar que esse senso de deslocamento ganha sentido na obra posterior de Hall como a experiência pós-moderna por excelência, algo que é possível perceber em textos posteriores, como *Minimal Selves* (HALL, 1988).

Como há o foco de Hall no contextual, não é de se surpreender que as discussões sobre o mesmo fenômeno ganhem diferentes significados em diferentes conjunturas. Em *Black Britons* e *Young Englanders*, Hall preocupa-se em mostrar nesses escritos, que partem de suas experiências nas décadas de 1950 e 1960, que há uma população britânica e negra que deve ser considerada, uma população que não é simplesmente de “fora”, mas que ao mesmo tempo *veio para ficar*, que coloca seus filhos nas escolas inglesas, que frequenta os mesmos hospitais que a população local. É o que Hall chama em uma entrevista (HALL, 2005) de o momento pós-colonial por excelência, a explosão da diferença que estava nas margens para dentro do centro. O deslocamento do Império.

O problema da diáspora, nesse sentido, embora ganhe sistematização na última fase da vida de Hall, aparece de forma latente nesses primeiros escritos sobre a questão racial – ainda que consideremos que Hall nunca tenha trabalhado com raça enquanto uma subcategoria, mas sempre tratando toda uma formação social que está racializada (GROSSBERG, 2006). A atenção sobre a fase imigrante de Hall, pois, serve-nos para mostrar que o mínimo de consciência do deslocamento sempre esteve presente no autor, que diz em uma entrevista sempre ter encarado o cenário da política britânica de um ponto de vista diferente (HALL, 2009b), o prisma de formação caribenha. Desse modo, o encontro do autor com os caribenhos expatriados precede em muito sua intervenção em *Policing the Crisis* (ALEXANDER, 2011), tal como costumam pensar alguns comentadores de sua obra.

## A fase negra

A fase negra de Hall se confunde com a virada à Gramsci, à teoria, com o trabalho desenvolvido no CCCS, naquilo que poderíamos qualificar como o momento mais acadêmico de Stuart Hall. Após a viagem do qual volta com o senso de si como imigrante, Hall retorna à Jamaica pouco tempo depois para mais deslocamento identitário, que será aqui a marca do tipo de intervenção do autor na segunda fase. Dessa vez, o que seus pais disseram foi: “*Existe toda essa consciência negra, esse movimento negro nos Estados Unidos; espero que não esteja tendo muita influência por lá*”. Ao que Hall comenta: “[...] *me dei conta que acabava de mudar de identidade outra vez. Confessei uma vez mais e disse: ‘na verdade, sou exatamente o que na Grã-Bretanha estamos começando a chamar de ‘negro’ [...]*”<sup>8</sup> (HALL, 2010a, p. 410)

O contexto em que se desenvolve a segunda fase de Hall é o da publicação de *Policing the Crisis*. Além disso, globalmente do ponto de vista racial, o clima da década de 1960 e 1970 foi perpassado pelo movimento por direitos civis nos EUA e pelas lutas de descolonização em África, que tiveram influência nas intervenções da Nova Esquerda no período subsequente. O livro multi-autoral *Policing the Crisis*, assim, foi uma intervenção no discurso racial desse período, embora não tenha sido esse seu objetivo inicial. “*O livro começou com assaltos (mugging),*

<sup>8</sup> “*Así que no fue hasta mediados de los años sesenta, en otra visita a casa, que mis padres me dijeron: ‘Existe toda esta conciencia negra, este movimiento negro en los Estados Unidos; espero que no estés teniendo mucha influencia por allá’, y me di cuenta que acababa de cambiar de identidad otra vez. Confesé una vez más y dije: ‘En realidad, yo soy exactamente lo que en Gran Bretaña estamos empezando a llamar negro’.*”

mas terminou em outro lugar”. A grande preocupação dos autores era verificar as formas em que certos problemas sociais mais gerais se condensavam na forma do “mugging”. Segundo os autores, os

[...] temas de raça, crime e juventude – condensados na figura do ‘assalto’ – servem como articulador da crise, seu condutor ideológico. [...] Essas são algumas das coisas que querem dizer por “assalto” como um fenômeno social. Esse é o porquê do estudo do assalto os ter levado inevitavelmente à crise de hegemonia geral da Grã-Bretanha dos anos 1970.”<sup>9</sup> (HALL et al., 1978, p. viii).

*Policing the Crisis* foi fundamental para deslocar, segundo Alexander (2011), o trabalho do CCCS para longe dos estudos sobre assimilação, integração e o “problema do imigrante”, em direção ao reconhecimento do papel do discurso, da representação e de suas implicações para a sociedade de lei e ordem (law and order) emergente. Stuart Hall vê essa obra como exemplar do que é fazer estudos culturais, ou em suas palavras, “trabalho intelectual sério”, da qual um dos traços foi não isolar raça como um simples problema negro:

Se só tivessem tomado raça como um problema negro, teria visto o impacto da lei e das políticas da ordem nas comunidades locais, mas nunca teriam visto até que ponto os problemas de raça e do delito eram um prisma de uma crise social muito maior. Não teriam visto a imagem maior. Teriam escrito um texto negro, mas não teriam escrito um texto sobre estudos culturais, porque não teriam visto essa articulação para acima dos políticos, nas entidades judiciais, até abaixo, no caráter popular da gente, na política, assim como na comunidade, na pobreza e na discriminação para com os negros.<sup>10</sup> (HALL apud GROSSBERG, 2006, p. 55-56).

Logo, o ponto importante de raça na segunda fase de Hall, que acompanha o surgimento de sua identidade racial de “negro” – que não foi meramente uma descoberta de uma base epidérmica sempre presente, mas apenas pôde surgir em um contexto histórico-social específico –, é o tratamento dessa variável como um elemento central para a análise crítica das formações sociais. Outro texto significativo desse movimento das reflexões do autor nesse período que deve ser mencionado é *Race, articulation and societies structured in dominance* (HALL, 1980a), no qual Hall tenta principalmente questionar paradigmas interpretativos hegemônicos no tratamento da questão racial em vista de apresentar uma nova perspectiva, altamente influenciada por Gramsci, que vê questões de raça e etnicidade como uma *articulação* complexa entre bases materiais e fenômenos culturais, e ao mesmo tempo, estruturantes da própria realidade social.

## A fase diaspórica

A fase diaspórica de Hall é assim classificada porque sua experiência passa a ser vista através desse conceito. É nessa fase que reflexões anteriores são reavaliadas à luz de transformações do final do século XX e da apropriação por parte de Hall de novos postulados teóricos, em geral oriundos da teoria pós-colonial e do pós-estruturalismo. Diferentemente das fases anteriores,

<sup>9</sup> “It tries to examine why and how the themes of race, crime and youth - condensed into the image of ‘mugging’ - come to serve as the articulator of the crisis, as its ideological conductor. [...] These are some of the things we mean by ‘mugging’ as a social phenomenon. It is why a study of ‘mugging’ has led us inevitably to the general ‘crisis of hegemony’ in the Britain of the 1970s.”

<sup>10</sup> “Si sólo hubieran tomado la raza como un problema negro, habrían visto el impacto de la ley y las políticas del orden en las comunidades locales, pero nunca han visto hasta qué grado los problemas de la raza y el delito eran un prisma de una crisis social mucho mayor. No habrían mirado la imagen mayor. Habrían escrito un texto negro, pero no habrían escrito un texto sobre estudios culturales porque no habrían visto esta articulación hacia arriba de los políticos, en las entidades judiciales, hasta abajo del carácter popular de la gente, en la política, al igual que en la comunidad, en la pobreza y en la discriminación hacia los negros.”

não é resultada de uma interpelação direta, mas de um longo processo de autodescobrimento que começa a fazer sentido nesse momento. É apenas agora que Hall consegue dar voz a certos sentimentos de longa data que não conseguiam expressão de maneira adequada com outros conceitos e em outras conjunturas. Como dito, o prisma de formação caribenha, a origem deslocada, cindida, dupla, e por que não, diaspórica, sempre esteve presente em Hall desde que chegou à Inglaterra. No entanto, essa experiência ganha um significado novo nessa fase especificamente. Do ponto de vista de seu trabalho, há o descobrimento crítico das relações históricas dos imigrantes caribenhos com África, com o passado colonial, assim como a leitura de todos esses processos como indissociáveis. As identidades de Hall, suas “fases”, seu pensamento, não foram – isso é importante – simplesmente trocadas ou descartadas, mas muito mais sobrepostas, articuladas na composição de algo novo, uma “nova etnicidade”. O que chamo de fase diaspórica é essa problematização no trabalho de Hall das antigas posições, simboliza a (re)emergência da identidade na política e na análise cultural de maneira deslocada – em grande parte pelas reconceptualizações do termo pelo feminismo e a psicanálise –, revelando as formas complexas de construção de nós mesmos. Hall passa a ver a si próprio e os outros imigrantes, por exemplo, a partir da constatação que eles sempre estiveram, metaforicamente e simbolicamente, na Inglaterra. Eram “[...] *o açúcar no fundo de uma xícara de chá inglesa [...], a debilidade pelo doce, as plantações de açúcar que apodreceram gerações de dentes de meninos ingleses.*”<sup>11</sup> (HALL, 2010b, p. 321).

A entrevista de Hall concedida a Kuan Hsing Chen, publicada em 1996, inicia de maneira sintomática com o comentário de Chen sobre a obra de Hall:

Em seu último trabalho sobre raça e etnia, a diáspora parece ter se tornado uma figura central – um dos pontos críticos sobre o qual a questão da identidade cultural é articulada; em certos momentos, fragmentos de sua própria experiência diaspórica foram narrados de forma impactante, para abordar problemáticas políticas e teóricas. (HALL, 2009b, p. 385).

Essa passagem é de particular importância pois destaca um elemento que causa uma relativa confusão na interpretação dos escritos de Hall dessa fase, o da pretensa dissociação de raça e etnicidade da discussão do autor sobre identidade cultural. Na verdade, o tema da identidade aparece de forma intimamente vinculada à raça e etnicidade, e provavelmente emerge da atenção sobre essas questões e suas transformações no final do século XX. Quase uma década antes das intervenções mais conhecidas de Hall sobre identidade, tais como: *A identidade cultural na pós-modernidade* e *Quem precisa de identidade?*, o autor publica em *Minimal Selves* (HALL, 1988) uma breve discussão sobre identidades justamente a partir da experiência dos jovens negros, e dois anos após esse texto, aparece *Cultural identity and diaspora*, no qual Hall tenta debater a questão da identidade cultural a partir de algumas lições que o Caribe pode nos dar, decorrentes da formação diaspórica dessa parte de mundo. É como se a diáspora inserisse no processo de construção de identidades uma interrupção, que opera no caso das identidades negras do Caribe por dois eixos de vetores simultâneos, centrípetos e centrífugos, um de “*similaridade e continuidade*” e outro de “*diferença e ruptura*” (HALL, 2010c, p. 352). Assim, a visão de identidade como ponto de sutura, uma contribuição importante de Hall, aparece fortemente ligada à discussão sobre raça, etnicidade e diáspora, antes de seu desenvolvimento mais elaborado em *Who needs “identity”?*, de 1996. As identidades são construídas processualmente em meio a um jogo de forças complexo entre subjetividade e cultura, passado e futuro, diferença e similaridade.

Em *Old and New Identities, Old and New Ethnicities*, de 1991, essa concepção alargada do que é etnicidade para Hall, em estreita conexão com a identidade, se torna evidente.

<sup>11</sup> “*Soy el azúcar en el fondo de una taza de té inglesa. Soy la debilidad por el dulce, las plantaciones de azúcar que pudrieron generaciones de dientes de niños ingleses.*”



As antigas identidades e etnicidades, para o autor, eram muito baseadas em uma concepção de similaridade, de que existe em algum ponto do passado algo que faz de todos nós, apesar das diferenças, *um*. Para Hall, nos novos tempos surgem novas concepções de identidade e etnicidade, que vivem

[...] através da diferença. É a política de reconhecer que todos estamos compostos de múltiplas identidades sociais, e não uma. Que todos fomos construídos de maneira complexa, através de diferentes categorias [...] e que todas podem ter o efeito de nos localizar socialmente em múltiplas posições de marginalidade”<sup>12</sup>. (HALL, 2010b, p. 328).

Para os debates de nossa pesquisa, essa concepção de etnicidade traz, além da óbvia relação entre raça, etnicidade, identidade e poder na obra de Hall, outra implicação fundamental. Ela afasta Hall da interpretação de que sua concepção de identidade/eticidade teria vindo da Antropologia, e que seria “pouco original”, como se defende na passagem a seguir:

O fato é que o conceito de cultura antropológico perde espaço sistemático para um conceito de identidade. [...] Entram em campo, então, concepções de identidade que muito devem à antropologia, mas que pouco reconhecem este fato. A noção de identidade de Stuart Hall, por exemplo, tem grande influência sobre a produção da escrita antropológica, ocupando o lugar de destaque em vários textos recentes. É como se tratasse de uma grande novidade. (MACHADO, 2004. p. 21).

A interpretação equivocada que vincula a perspectiva de Hall a outras anteriores ignora o que há de radicalmente transgressor em sua proposta, que é o jogo complexo e inter cruzado de diferenças operando na construção de identificações politicamente relevantes. Não se trataria, assim, de uma releitura da noção de etnicidade para Fredrik Barth (1997), por exemplo, mas de uma nova intervenção. As novas etnicidades, para Hall, não são resultado de uma mera posição analítica com relação a uma problemática, mas bem mais uma resposta política aos dilemas do mundo globalizado:

Ao final do meu discurso tive que formular a pergunta de se há uma política, na verdade, uma *contrapolítica* do local. Se estão em funcionamento novos globais, novos locais, quem são os novos sujeitos dessa política de posição? Em que identidades concebíveis poderiam aparecer? Pode a própria identidades se repensar e se reviver na diferença e através dela?<sup>13</sup> (HALL, 2010b, p. 315).

Do ponto de vista da questão racial é também importante sinalizar que as leituras pós-estruturalistas da fase diaspórica de Hall trouxeram uma problematização significativa das políticas de identidade e de representação. O pós-estruturalismo e o pós-colonialismo foram centrais para a elaboração original de Hall da política de localização. Esses dois movimentos intelectuais que marcam a fase diaspórica aparecem de maneira interligada em sua obra. Para Hall, o pós-colonial, longe de simbolizar um período histórico, é um gesto

<sup>12</sup> “Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos construidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos, y éstas pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan sobre nosotros de exactamente la misma manera.”

<sup>13</sup> “Al final de mi discurso, sin embargo, tuve que formular la pregunta de si hay una política, en realidad, una contra-política de lo local. Si están en funcionamiento nuevos globales y nuevos locales, ¿quiénes son los nuevos sujetos de esta política de posición? ¿En qué identidades concebibles podrían aparecer? ¿Puede la identidad misma repensarse y revivirse, en la diferencia y a través de ella?”



desconstrutivo, no sentido derridiano, que coloca “sob rasura” as narrativas eurocentradas. “Por trás do termo [pós-colonial] há uma escolha mais profunda de epistemologias: entre uma lógica racional e sucessiva e outra desconstrutora.” (HALL, 2009c, p. 114) Nessa epistemologia, diáspora e raça jogam papel central, revelam a história oculta, negra, da história inglesa. A leitura pós-estruturalista e pós-colonial revelam que o ocidente e o resto são dois lados da mesma moeda, que a Europa está sujeita à política de localização assim como os indivíduos e enuncia seus discursos desde essa posição específica. Na fase diaspórica, pois, debates e preocupações anteriores voltam e são reorganizados a partir de novas premissas e temas.

## Hall nas Ciências Sociais brasileiras

Foram levantados 78 grupos de pesquisa no CNPq que se dedicam ao tema de raça e etnicidade. O levantamento foi feito através de palavra-chave na plataforma. Em seguida, foram verificadas as citações de obras de Stuart Hall nos trabalhos dos membros e líderes desses grupos de pesquisa, trabalhos esses levantados a partir do Scielo e da BDTD. Por fim, foi verificada a presença de Hall na bibliografia de programas de pós-graduação em Sociologia e Antropologia no Brasil. A escolha de citações como métrica para a análise se deu devido ao fato de que elas permitem indicar tendências pela capacidade de serem manipuladas quantitativamente, como se verá abaixo. Uma consideração importante sobre essa escolha metodológica desponta do caráter de iniciação científica desta investigação, que impede uma análise bibliográfica e qualitativa da produção dos grupos de pesquisa e dos programas de pós-graduação levantados.

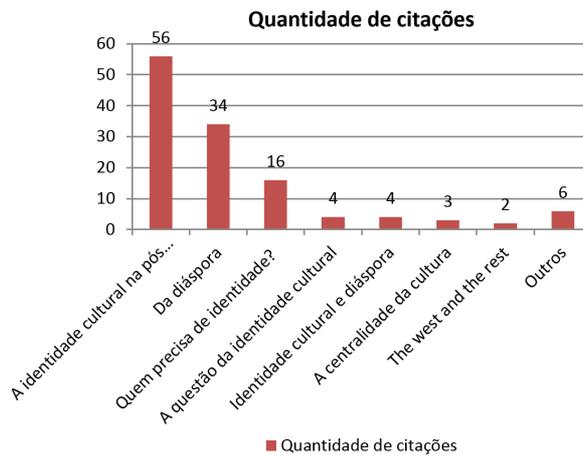
A partir da observação dos grupos, os dados obtidos foram organizados na Tabela 1.

Começarei pela quantidade de citações de cada obra em particular encontrada nos grupos. Salta à vista, imediatamente, que a obra *A identidade cultural na pós-modernidade* lidera a lista de citações, algo que se reproduz quando se consideram as palavras-chave em sua particularidade. Considerando a totalidade dos trabalhos consultados, *A identidade cultural na pós-modernidade* corresponde a 56 das 125 citações, ou seja, cerca de 44,8% do total. Quando se considera a área de relações raciais especificamente, que metodologicamente é a soma das palavras-chave relações raciais + relações étnico-raciais, observa-se que essa obra corresponde a 36 das 69 citações, 52,17%. É interessante também notar que nesse primeiro panorama, *Da Diáspora* aparece com cifras muito parecidas, tanto do ponto de vista geral quanto de relações raciais, correspondendo a 27,2% e 26% do total de citações, respectivamente. O Gráfico 1 apresenta esses dados.

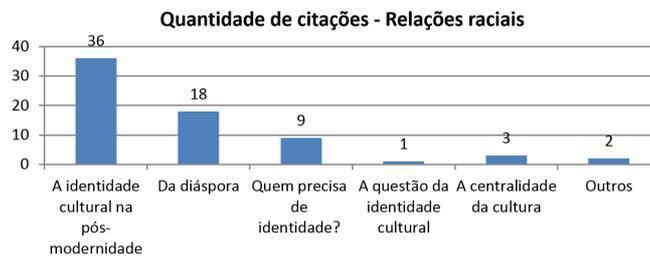
**Tabela 1.** Relação de grupos em que Stuart Hall foi encontrado por palavra-chave.

Palavra-chave	Número de grupos	Grupos em que Hall foi encontrado	Porcentagem
Estudos Culturais	18	4	22%
Stuart Hall	2	1	50%
Relações raciais	23	13	56,5%
Relações étnico-raciais	13	6	46,1%
Relações Raciais (raciais + étnico-raciais)	36	19	52,7%
Diáspora	14	7	50%
Pós-Colonial	8	4	50%
No total	78	35	45%

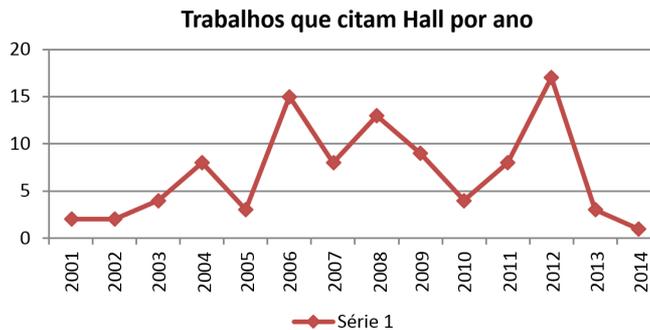
Como se poderá comprovar nos Gráficos 2-4 a seguir, o padrão nas citações encontrado em âmbito geral e particular, ou seja, nas relações raciais, também se manifesta quando se consideram outras variáveis, como a dispersão cronológica das citações de Hall nas fontes pesquisadas.



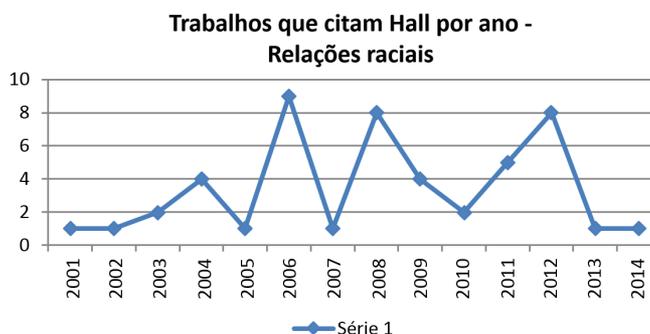
**Gráfico 1.** Quantidade de citações de Stuart Hall em geral.



**Gráfico 2.** Quantidade de citações de Stuart Hall em relações raciais.



**Gráfico 3.** Frequência cronológica das citações.



**Gráfico 4.** Frequência cronológica das citações em relações raciais.

De tais gráficos se podem desprender algumas observações. Em primeiro lugar, observa-se, como foi dito, que considerando-se os grupos de pesquisa, as obras mais trabalhadas são, de longe, *A identidade cultural na pós-modernidade* e *Da Diáspora*. Em segundo lugar, que existem certos padrões que se reproduzem nas palavras-chave no tocante à apropriação de Hall, como por exemplo, quando considerados em triênios, as citações mostram uma tendência de crescimento em seu número, ainda que seja irregular. Diante desses padrões, pois, é necessário se perguntar se as áreas disciplinares jogam algum papel importante. Há diferença no tratamento dado a obra de Hall por parte da Antropologia e da Sociologia nas bases pesquisadas? Na Tabela 2 se pode ver que, do ponto de vista geral, o número de grupos de estudo em Antropologia e Sociologia que trabalham com a obra de Hall é praticamente o mesmo. No entanto, quando nossa atenção se desloca às relações raciais especificamente (Tabela 3), os números são radicalmente distintos, e revelam que, pelo menos dentro desse escopo, a Sociologia tende a operar mais com a obra de Stuart Hall.

Na Tabela 4 temos a relação das obras mais citadas pelos grupos em Antropologia e Sociologia. Ao todo foram 122 citações, sendo 57 por parte da Sociologia e 65 por parte da Antropologia. Como corresponde, em ambos os casos a obra mais citada foi *A identidade cultural na pós-modernidade*, com cifras próximas nas duas disciplinas.

Sobre os programas de pós-graduação, como dissemos, foram verificados todos nas duas áreas pesquisadas, Sociologia e Antropologia. Dos 52 programas em Sociologia, 6 deles selecionaram alguma das obras de Stuart Hall para o processo de seleção dos alunos.

- PPCIS - Ciências Sociais = UERJ (*Da Diáspora*)
- POSCS - Ciências Sociais = UNESP – Marília (*A identidade cultural na pós-modernidade*)
- MAPPS - Políticas públicas e sociedade = UECE (*A identidade cultural na pós-modernidade*)
- PGSOCIO - Sociologia = UFPR (*Da Diáspora*)
- PPGS - Sociologia = UFSCar (*Da Diáspora*)

**Tabela 2.** Stuart Hall em grupos da Antropologia e Sociologia.

Área	Com Stuart Hall	Sem Stuart Hall	Total de grupos
Antropologia	17 (44,7%)	21 (55,3%)	38
Sociologia	18 (46,1%)	21 (53,9%)	39

**Tabela 3.** Stuart Hall em grupos da Antropologia e Sociologia na área de relações raciais.

Área	Com Stuart Hall	Sem Stuart Hall	Total de grupos em relações raciais
Antropologia	6 (37,5%)	10 (62,5%)	16
Sociologia	12 (60%)	8 (40%)	20

**Tabela 4.** Obras mais citadas de Stuart Hall em Antropologia e Sociologia.

Obra	Antropologia	Sociologia
<i>A identidade cultural na pós-modernidade</i>	28 (43%)	28 (49,2%)
<i>Da Diáspora</i>	20 (30,7%)	14 (24,5%)
<i>Quem precisa de identidade?</i>	6 (9,2%)	9 (15,7%)
<i>A centralidade da cultura</i>	–	3 (5,3%)
<i>A questão da identidade cultural</i>	3 (4,7%)	–
<i>Identidade cultural e diáspora</i>	3 (4,7%)	1 (1,75%)
Outros	5 (7,7%)	2 (3,55%)



Na área de Antropologia, por sua vez, são 27 programas listados, dos quais 3 continham obras de Hall na bibliografia do processo seletivo.

- PPGA - Antropologia = UFBA (*Da Diáspora*)
- PPGAS - Antropologia = USP (*A identidade cultural na pós-modernidade*)
- PPGAN – Antropologia = UFMG (*A identidade cultural na pós-modernidade*)

## Considerações sobre a apropriação

Dos dados expostos na seção anterior se podem retirar algumas considerações fundamentais, das quais darei destaque aqui a duas. Em primeiro lugar, temos que a apropriação de Hall se dá de maneira seletiva. Não só *A identidade cultural na pós-modernidade* e os textos contidos em *Da Diáspora* ocupam a maior parte das citações nas bases consultadas, como foi dito, mas são em grande parte também expressivos de um momento específico da obra de Hall, não compreendendo a variabilidade que acompanha sua obra. No Brasil assistimos a um fenômeno, pois, muito similar ao que comenta Claire Alexander sobre as apropriações de Hall no contexto anglófono. Segundo a autora, muitas vezes a visão de Hall da teoria como uma “caixa de ferramentas” influenciou a forma em que se deu sua apropriação, mas não sem problemas, uma vez que ao mesmo tempo em que deu origem a um trabalho inovador e importante, extirpou a profundidade dos originais, reduzindo-os a uma forma de atalho conceitual ou conveniência (ALEXANDER, 2011, p. 459).

No caso brasileiro somado a essa observação temos o fato de que, de modo geral, os trabalhos de Hall apropriados são muito limitados por suas traduções. No levantamento realizado, apenas 6 trabalhos de Hall não estavam em língua portuguesa. Em certo sentido, tal consideração pode servir para problematizar a hipótese de Liv Sovik acerca do sucesso de *Da Diáspora*, a qual afirma que

[...] talvez seja porque as temáticas que Hall trabalhava a partir de meados dos anos 80 dizem respeito à vida cultural brasileira que Stuart Hall teve tanta ressonância aqui, pois a partir dessa época ele se preocupou explicitamente com questões identitárias negras. (SOVIK, 2014, p. 12).

Contrariamente ao exposto, é possível que a ressonância tenha se dado não por uma afinidade temática (ou pelo menos não só), mas pelo fato de terem sido aqueles textos que foram traduzidos e não outros, uma vez que diversos outros textos importantes sobre identidades negras não estão disponíveis em língua portuguesa.

Além disso, é possível se questionar os modos como se deu tal ressonância, sendo ela muito mais marcada por uma apropriação ambivalente e que seleciona principalmente um momento específico da obra de Hall, aquele de, em nossa classificação, sua última fase. Nas leituras brasileiras perdem-se de vista muitas das contribuições anteriores do autor que são centrais para se compreender seu tipo de trabalho intelectual e o lugar de onde surgiram, de fato, as intervenções mais conhecidas no caso nacional. Apesar de a primeira tradução de um texto de Hall ao português datar de 1980, *O interior da ciência: ideologia e sociologia do conhecimento* (HALL, 1980b), esse texto apenas foi citado uma única vez em nosso levantamento. Fica evidente, pois, uma opção tácita de selecionar um momento e um tipo de reflexão de Hall, embora em *Da Diáspora* alguns textos de momentos anteriores sejam incluídos, como os de reflexão sobre mídia. Mas tratando-se de raça e etnicidade, foco desta pesquisa, os textos traduzidos e citados correspondem ao que foi classificado como a terceira fase da obra de Hall – com a



única exceção de *A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade* –, e portanto, não abrangem o desenvolvimento do tema no autor. Como não foi possível se verificar as formas em que se deu as apropriações, de Hall, ou seja, a leitura dos trabalhos levantados nos grupos de pesquisa não é possível saber que tipo de leitura está sendo feita, e nesse sentido contamos aqui apenas com hipóteses um tanto esquemáticas sobre a questão a partir das tendências que revelam os dados. Por exemplo, devemos considerar que a tradução de Tomás Tadeu de *A identidade cultural na pós-modernidade* pode implicar na leitura equivocada do autor como um pós-moderno, e do restante de sua obra a partir dessa intervenção. Em todo caso, necessitam-se mais estudos para verificar esse ponto.

A segunda consideração, por sua vez mais evidente, que se pode retirar a partir dos dados é que há, de fato, uma apropriação em curso da obra de Hall no Brasil, apropriação essa que aparenta ser crescente. Ainda que tal se dê de maneira seletiva, escritos de Stuart Hall já se fazem presentes em editais de seleção de programas de mestrado e doutorado país afora. No que concerne aos grupos pesquisados, vimos que quase metade (45%) deles lida de alguma maneira com a obra Hall, o que significa confirma a hipótese implícita no projeto de que Hall está tem um impacto relevante nas Ciências Sociais brasileiras, em especial nas áreas que se dedicam ao estudo de raça e etnicidade. Digo Ciências Sociais brasileiras – desse modo, amplo – pois a dispersão dos grupos levantados e que trabalham com a obra do autor não é orientada por nenhuma fundamentação geográfica ou institucional. Tampouco as áreas disciplinares jogam um papel determinante na leitura/tipo de leitura que é feito de Stuart Hall, ainda que a Sociologia se mostre relativamente mais simpática do que a Antropologia. Como resultado do segundo eixo da pesquisa, assim, constatei que a partir das bases analisadas, a obra de Hall tem despertado um interesse crescente por parte da Antropologia e Sociologia brasileiras, em especial no tocante às intervenções acerca das temáticas de raça etnicidade. Nesse interesse, são privilegiados textos posteriores da vida do autor, principalmente suas traduções. Com relação ao primeiro eixo da pesquisa, pôde-se observar que as obras correspondem a mais ou menos 6,3% dos escritos ao autor, considerando as 20 traduções ao português em relação aos 317 trabalhos levantados.

## Referências

ALEXANDER, C. Introduction. In: ALEXANDER, C. *Stuart Hall and race*. London: Routledge, 2011.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

BORDA, E. W. B. *No hall dos estudos culturais no Brasil*. 2015. 80 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais)–Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/16463040/No\\_Hall\\_dos\\_Estudos\\_Culturais\\_no\\_Brasil](https://www.academia.edu/16463040/No_Hall_dos_Estudos_Culturais_no_Brasil)>. Acesso em: 5 out. 2015.

GROSSBERG, L. Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, n. 5, p. 45-65, 2006.

GROSSBERG, L.; SLACK, J. An Introduction to Stuart Hall's essay. *Critical Studies in Mass Communication*, Annandale, v. 2, n. 2, p. 87-90, 1985. <http://dx.doi.org/10.1080/15295038509360069>.

HALL, S. et al. *Policing the crisis: mugging, the state and law and order*. London: MacMillan, 1978.



- HALL, S. *The young englishers*. London: National Committee of Commonwealth Immigrants, 1967.
- HALL, S. Black britons. *Community, Local*, v. 1, n. 2-3, 1970.
- HALL, S. Race, articulation, and societies structured in dominance. In: UNITED NATIONS EDUCATIONAL SCIENTIFIC AND CULTURAL organization – UNESCO. *Sociological theories: race and colonialism*. Paris: UNESCO, 1980a.
- HALL, S. O interior da ciência: ideologia e sociologia do conhecimento. In: CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES – CCCS. (Org). *Da ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980b.
- HALL, S. Minimal selves. In: BHABHA, H. K. (Ed.). *Identity: the real me*. London: Institute of Contemporary Arts, 1988.
- HALL, S. *Les “post colonial studies” en débat*. Paris: Centre Pompidou, 2005. Entrevista. Disponível em: <<https://www.centrepompidou.fr/cpv/resource/cynz4K4/rrbeyLq>>. Acesso em: 5 out. 2015.
- HALL, S. Epilogue: through the prism of an intellectual life. In: MEEKS, B. (Ed.). *Culture, politics, race and diaspora*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2007.
- HALL, S. Estudos culturais e seu legado teórico. In: HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009a.
- HALL, S. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan Hsing Chen. In: HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009b.
- HALL, S. Quando foi o pós-colonial?: pensando no limite. In: HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009c.
- HALL, S. Negociando identidades caribeñas. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VISH, V. (Eds.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñon Editores, 2010a.
- HALL, S. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VISH, V. (Eds.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñon editores, 2010b.
- HALL, S. Identidade cultural e diáspora. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VISH, V. (Eds.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñon editores, 2010c.
- MACHADO, I. J. R. Reflexões sobre o pós-colonialismo. *Teoria e Pesquisa*, São Carlos, v. 44-45, p. 19-32, 2004.
- MATO, D. Stuart Hall on “doing cultural studies”. *Inter-Asia Cultural Studies*, Local, v. 15, n. 2, p. 202-204, 2014. <http://dx.doi.org/10.1080/14649373.2014.917862>.
- PROCTER, J. *Routledge critical thinkers: Stuart Hall*. London: Routledge, 2004.
- RESTREPO, E.; WALSH, C.; VISH, V. Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VISH, V. (Eds.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñon Editores, 2010.



---

RESTREPO, E. Stuart Hall: momentos de su labor intelectual. *Papeles de Trabajo*, Local, v. 8, n. 14, p. 34-49, 2014.

SOVIK, L. Stuart Hall a partir do Brasil. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 23., 2014, Belém. *Anais...* Belém: UFPA, 2014.

---

Recebido: 05 out., 2015

Aceito: 03 nov., 2015



---

# O estereótipo enquanto prática do discurso colonial: Gilberto Freyre e a narrativa da formação da nação

## The stereotype while practicing the colonial discourse: Gilberto Freyre and the nation's formation of the narrative

Cauê Gomes Flor<sup>a</sup>

### Resumo

Este trabalho, feito sob a forma de um artigo, deve ser lido com certo tom ensaístico. Objetiva explorar Gilberto Freyre por meio de um conjunto de problematizações e elaborações caracterizadas como uma forma específica de discurso colonial. Observando as inúmeras leituras, releituras, exaltações e acusações realizadas sobre as teorizações e desdobramentos do pensamento de Gilberto Freyre, construímos nosso caminho de interpretação sobre sua obra. Tomando como referências o próprio autor, seus leitores e seus temas, problematizamos, a partir da perspectiva pós-colonial, a forma como Gilberto Freyre equaliza a relação entre raça e cultura em seu trabalho.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre; discurso colonial; raça e cultura; estereótipo; perspectiva pós-colonial.

### Abstract

This work done in the format of a paper should be read with an essayistic tune. It aims to look into Gilberto Freyre through a set of problematizations and elaborations named as a specific form of colonial discourse. Observing the several readings, re-readings, glorifications and accusations done about the theories and consequences of Gilberto Freyre's thought, we made our way of interpretation over his oeuvre. Taking as references the author himself, his readers and his themes, we problematize, under the postcolonial perspective, the way Gilberto Freyre put on balance the relationship between race and culture in his work.

**Keywords:** Gilberto Freyre; colonial discourse; race; stereotypes; post-colonial perspective.

---

<sup>a</sup> Mestre em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil.  
Contato: caueflor@gmail.com

Não foi fácil acomodar-se à situação tão inesperada: a de existir de certo modo a “minha” Dona Sinhá. Situação fantástica, até, embora não se tratasse de fantasma de fora do mundo: só fora do tempo e a reclamar para si uma existência que tornava a minha idéia de uma Dona Sinhá fictícia uma idéia que precisava, pelo menos, ser revista. (FREYRE, 2000, p. 18).

A narrativa acima está inscrita na obra *Dona Sinhá e o Filho Padre*, a qual Gilberto Freyre (1900-1987) faz a sua estreia no universo ficcional instituindo simultaneamente um gênero a parte: a *seminovela* que, segundo o autor, trata-se de “[...] novela de novo tipo. Não por lhe faltar parte de sua virtude, mas por se apresentar enriquecida em sua perspectiva.”

O livro *Dona Sinhá e o Filho Padre* é uma ficção, segundo Freyre, metapsíquica que envolve dois personagens centrais: José Maria, com a imposição duvidosa de sua vocação religiosa, e sua mãe Dona Sinhá. História supostamente imaginada até o momento em que o narrador – um jornalista recifense cuja origem remonta aos *Wanderley* senhores de engenho – recebe, pelas mãos de um moleque chamado Amaro “[...] tão retintamente preto que parecia um pajem”, um bilhete de uma senhora que desejava tratar com ele “assunto de interesse mútuo.” (FREYRE, 2000, p. 14).

Ao seguir para a casa da senhora, como solicitado, encontra-a: “[...] nem alta nem baixa de alvura quase nórdica, surge ao fundo do corredor escuro uma senhora franzina a quem não faltava vigor autoritário nem no porte nem na voz [...]” (FREYRE, 2000, p. 16). Era uma Dona Sinhá, como tantas neste Brasil, teve a estranha impressão de um *déjà vu*. Dona Sinhá o acusa: “O senhor está abusando do meu nome. Não se faz isso com uma senhora” (FREYRE, 2000, p. 13). A personagem, outrora fictícia, interpela-o. Dona Sinhá, de fato, existia. O narrador perplexo por aquela situação fantástica, embora não se tratasse de um fantasma fora do mundo, só fora do tempo e a reclamar para si uma existência o fazendo rever a sua ideia de uma Sinhá fictícia (FREYRE, 2000, p. 18), sente-se humilhado, pois pretendia libertar-se do imperialismo da história sobre a literatura. Surpreendendo-o por querer traí-la com a ficção, a História o interpela. (FREYRE, 2000, p. 30).

Se a História agora se apresentava como uma Dona Sinhá e um José Maria iguais aos meus, eu tinha a certeza de ter precedido a História com a minha ficçãozinha. Talvez ninguém acreditasse nessa precedência. Mas a mim me bastaria o gosto esquisito, que experimentara, de inventor de uma história e de uns personagens que arrancara se não de um todo, em grande parte, de minha imaginação. Se a História, para afirmar-se senhora absoluta das minhas pobres letras, não me permitia traí-la de público uma só vez, devia eu ter paciência; e resignar-me. (FREYRE, 2000, p. 30-31).

Nos pequenos trechos acima, ainda no início da narrativa descrita, em *Dona Sinhá e o Filho Padre*, ficção e história se confundem, criam um *tempo*. Segundo Bastos (2006), tempo em que a narrativa freyriana se configura enquanto estilo literário, mas tempo também em que o autor se debruça sobre sua época. Tempo romântico da narrativa e do seu roteiro sentimental. Cruzam-se espaço e tempo, passado e presente, ausência e presença, o branco e o negro. (BASTOS, 2006).

Pela necessidade e limitação em função da extensão da obra de Freyre, a exegese realizada por Bastos (2006) será nossa guia ao longo deste percurso. Segundo Bastos (2006), a obra do autor pode ser dividida em três grandes problemáticas conectadas que sublinham um grande



tema: o *patriarcalismo*, a *interpretação das raças/culturas* e o *tópico*. Essas três problemáticas principais o possibilitam haver-se com sua principal questão: a formação da nação brasileira. Ao mesmo tempo que são articuladas de forma a compreender as transições pelas quais o Brasil passava naquele momento, para a autora há um roteiro freyriano em que, na mudança, alteram-se as formas e o acessório, mas o substantivo permanece. A transformação não se processa de modo linear; tem conformação de um labirinto. Seu trabalho busca a reconstrução desses caminhos sinuosos (BASTOS, 2006, p. 14).

*Casa Grande & Senzala* é considerada a sua grande reflexão, escrita em 1933; considerada e reconhecida por muitos como o mito fundante da nação brasileira. De acordo com Bastos (2006), o escravo negro, a mulher, o menino e o amarelinho são *personagens* da escritura freyriana colocados como anti-heróis face ao patriarca, o grande herói civilizador. Somam alegria e tristeza, silêncio e música, paz e doce rebeldia, relação que estabelece a ideia de antagonismos (BASTOS, 2006, p. 53). As quatro personagens acima descritas foram no processo de formação social a garantia de uma harmonia resultante do hibridismo cultural, responsáveis pela adaptação não conflituosa dos diferentes aspectos das culturas portuguesa, africana e indígena (BASTOS, 2006, p. 14). Não obstante, é em *Casa Grande & Senzala* que o autor tece a importância do papel do escravo negro como civilizador na sociedade brasileira, operando simultaneamente no processo de mestiçagem e no de difusão e incorporação do aparato cultural africano (BASTOS, 2006, p. 12).

A sua discussão sobre Freyre também será relevante para este artigo, uma vez que Bastos atribui ao autor as chamadas *criaturas de prometeu* (típicos arquétipos da identidade nacional). Tais tipos contribuíram decisivamente para o delineamento da narrativa da nação. Tanto o são que, em sua *seminovela*, o narrador percebe-se assombrado pelas personagens de seu romance; as suas criaturas são uma aparição da história brasileira presentes concretamente no interior do romance, elas o interpelam.

Tendo em vista as inúmeras leituras, releituras, exaltações e acusações já realizadas sobre as teorizações e desdobramentos da obra de Gilberto Freyre, realizaremos não uma leitura, mas, por meio de leitores de Gilberto Freyre, especialmente, Bastos (2006), Hofbauer (2006) e o próprio Freyre (2000, 2003, 2006), refletiremos sobre a forma como autor equalizou a relação entre raça e cultura em sua obra. Através de Fanon (2008; 1970), Said (1990), Hall (2010) e, sobretudo, Bhabha (2013) realizaremos nossa reflexão.

A começar por Fanon (1970), p. 35, nota-se que:

A reflexão sobre o valor normativo de certas culturas, decretados unilateralmente, merece que lhe prestemos atenção. Um dos paradoxos que mais encontramos é o efeito de ricochete de definições egocentristas, sociocentristas. Em primeiro lugar, afirma-se a existência de grupos humanos sem cultura; depois a existência de culturas hierarquizadas; por fim, a noção de relatividade cultural. Da negação global passa-se ao reconhecimento singular específico. É precisamente esta história esquartejada e sangrenta que nos falta esboçar ao nível da antropologia cultural.

Trata-se de um aviso e uma sugestão de se observar a forma que, em uma sociedade moderna colonial a relação entre racismo e cultura é encerrada. Assim, é a partir desse lugar que vamos direcionar o nosso olhar para essa relação central em Freyre entre *raça e cultura*, de modo a observá-la ao nível da antropologia cultural.

Para a realização dessa tarefa, vamos articular a nossa reflexão, a princípio com o próprio Fanon (1970), descrevendo um pouco mais minuciosamente como o autor pensa a relação entre racismo e cultura. Posteriormente, recorreremos a Bhabha (2013), uma vez que as suas



elaborações estão em estreito diálogo com o pensamento de Fanon, especialmente com o texto de 1956 (FANON, 1970).

A tese de Fanon (1970) quanto a relação entre racismo e cultura postula a ideia de que o racismo não é mais que um elemento entre outros num conjunto mais vasto de opressão sistematizada de um povo. O racismo não seria um fenômeno estático, pois, por um lado, tem a capacidade de se moldar conforme o contexto histórico específico, por outro lado, transforma-se no interior de uma mesma sociedade. Para o autor, é possível observar uma transformação e, de certo modo, refinamento na forma como o racismo se manifesta e produz os seus efeitos. De forma geral, o racismo científico converteu-se após a “Segunda Guerra Mundial” em *Racismo cultural*, pautado pela negação das formas de existir dos povos colonizados.

O autor argumenta que essa forma de racismo, o cultural, não mais se concentra necessariamente em determinado genótipo ou fenótipo. Ou seja, “[...] a expropriação, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais, ou pelo menos condicionam essa pilhagem [...]” (FANON, 1970, p. 37). Prossegue, então, através de uma doutrina da hierarquia cultural, que não é mais do que uma modalidade de hierarquização sistematizada e prosseguida de maneira implacável com o objetivo de destruição dos sistemas de referência dos nativos, ou seja, suas culturas.

Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, *fecha-se* (grifo nosso), aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela carga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra seus membros. Com efeito, *define-os sem apelo* (grifo nosso). A mumificação cultural leva a mumificação do pensamento individual. [...]. Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir. (FANON, 1970, p. 38).

Isto quer dizer que em contextos nos quais se prevalece essa forma de racismo, o procedimento de fixação ontológica do *ser negro* (o outro) permanece por meio de um processo mais sofisticado de fixação/racialização, agora ao nível da cultura. Dessa forma, é garantido o valor normativo e hierárquico de certas culturas sobre as outras. É sobre esses processos e práticas representacionais que Bhabha (2013) concentra-se em evidenciar como a cultura opera enquanto aparato de poder e regulação<sup>1</sup>.

Nesse sentido, passamos a trabalhar com Bhabha (2013) visando problematizar e demonstrar que determinados aspectos das elaborações de Freyre remontam esse sofisticado processo de fixação cultural. Isto é, podendo ser apresentado enquanto *discurso colonial*. Segundo o autor, a principal característica do discurso colonial é a sua dependência do conceito de “fixidez” na construção da alteridade. Essa problemática é explorada pelo autor no respectivo capítulo constitutivo do seu livro *O local da cultura – A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo* (BHABHA, 2013, p. 117). Bhabha (2013) elabora uma categoria ampla cujo objetivo é explicitar a forma como a alteridade é representada, preocupação sintetizada sob a categoria estereótipo. Para o autor, a categoria é constituída por outras três, a saber ambivalência, essencialismo sincrônico e fetiche.

Assim, nosso percurso seguiu através das três categorias constitutivas do estereótipo do discurso colonial, correlacionando-as com um conjunto de problematizações sobre aspectos específicos da obra de Freyre. Por meio de leitores de Gilberto Freyre, especialmente Bastos (2006), Hofbauer (2006) e o próprio Freyre (2000, 2003, 2006), iniciaremos a próxima seção com a noção de ambivalência.

<sup>1</sup> No decorrer de seu texto nos é apresentado um conjunto de categorias com o intuito de analisar a relação entre racismo e cultura. Elaboradas de forma a denunciar sofisticados processos de racialização ao nível cultural, tais como: *autoridade colonial, discurso colonial, ambivalência, fetiche, estereótipo, diferença colonial* (BHABHA, 2013).



## A noção de ambivalência

A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é a sua principal estratégia discursiva, é uma forma de *conhecimento e identificação* (grifo nosso) que vacila entre o que esta sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem ser provados jamais no discurso. (BHABHA, 2013, p. 117).

O conceito de ambivalência é um dos efeitos da negação do jogo da diferença que por sua vez caracteriza a racialização. É dessa negação que emerge um duplo: o branco e o negro. É dessa duplicidade que o autor remete à sua noção de ambivalência. Trata-se precisamente do processo de fixidez imutável e repetição ansiosa que denota o aspecto central do estereótipo, que constrói o discurso colonial. É o poder da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: “[...] garante a sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes.”

Nesse sentido, o primordial é reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento que desloca a noção de identificações, como positivas ou negativas, para a compreensão de processos de subjetivação tornados possíveis e plausíveis. Segundo o autor, se, a princípio, não tomarmos a imagem estereotipada a partir de uma normatividade política, se é possível produzir um deslocamento e lidar com sua eficácia. Isto é, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial, tanto colonizador como colonizado (BHABHA, 2013, p. 118).

A ressalva de Bhabha quanto à improdutividade analítica de partir de uma suposta normatividade política quanto ao estereótipo, apresenta-se como um bom ponto de partida para as nossas reflexões. Na medida em que uma das problemáticas centrais do debate da questão do negro no Brasil é justamente a crítica à mestiçagem como marca da identidade nacional e o empecilho ideológico na construção de uma identidade negra consciente.

Ao deslocarmos a nossa atenção para *os processos de subjetivação*, como sugerido por Bhabha, que se tornaram possíveis a partir do estereótipo, não se trata mais, partindo dessa perspectiva, de desconstruir o discurso colonial denunciando as suas repressões ideológicas (elas estão postas já há muito no debate brasileiro). Trata-se, então, de compreender a produtividade do poder colonial. Dito de outro modo, como o discurso colonial de Freyre produz o colonizador e o colonizado. Supomos que esse processo nos traz outras problemáticas.

O discurso colonial é uma prática de representação que produz tanto o colonizado quanto o colonizador. Assim como diz Fanon (2008, p. 26-27), “[...] avançaremos lentamente, pois existem dois campos: o branco e negro. Tenazmente questionaremos as duas metafísicas e veremos que elas são frequentemente muito destrutivas. [...]. O branco esta fechado na sua brancura. E negro na sua negrura.” Todavia, nesse momento, gostaríamos de adentrar o campo branco, o campo do colonizador.

O fato social dessa divergência entre os sexos - um mais militante, outro mais estável - evidentemente se prende ao físico da mulher-mãe: mais sedentário; também à variabilidade, ou tendência para divergir do normal, tendência, ao que parece a alguns estudiosos do assunto como Ellis, maior no homem do que na mulher, do mesmo modo que parece a alguns antropólogos, maior na raça branca do que na negra. A mulher se apresenta, nas suas tendências conservadoras e docemente conformistas e coletivistas, o sexo que corresponderia à raça negra - a raça “lady-like”,

como já disse o sociólogo norte-americano Park; o homem, pelo seu individualismo, pendor para divergir da normalidade, quer no sentido do genial, quer no do subnormal, pela capacidade e gosto de diferenciação, o sexo que corresponderia à raça branca. (FREYRE, 2006, p. 218).

Segundo Bhabha (2013, p. 119), a produção do sujeito colonial no interior do discurso do estereótipo exige a articulação de duas formas de diferença: racial e sexual. Para o autor, essa articulação é fundamental na construção de práticas de hierarquização, relação que a citação acima apresenta de forma axiomática. São relações nas quais a inferioridade do “negro” africano escravizado é associada de forma naturalizada à suposta subserviência feminina, correspondendo a determinadas aptidões e características comportamentais. Nessa análise de Freyre inscrita em *Sobrados e Mocambos* as diferenças raciais e sexuais são vistas como duas formas de diferenciação que são irredutíveis uma a outra, mas percebidas e articuladas de modo interseccionado.

Bastos (2006, p. 53) ao destacar a importância das quatro personagens nacionais da escrita freyriana (criaturas de prometeu – o escravo negro, a mulher, o menino e o amarelinho) demonstra que o autor as posiciona em sua obra como o oposto da lógica da dominação. Sendo assim, *antagonismos*, figuras a margem da lógica histórica, que só são perceptíveis ao intelectual não pelo método histórico convencional, mas por uma nova forma de compreender o social: a *empatia*. Nesse caso, penso que seria profícuo, deslocar a ideia de antagonismo para a noção de ambivalência que permeia a constituição das personagens.

O escravo negro “o maior e mais plástico colaborador do branco” na construção da nova civilização [...]. “Verdadeiro dono da terra”, dominando a cozinha, a vida sexual, as profissões técnicas, a música, alterando a língua, amante e confidente. Letrado, “felizes dos meninos que aprenderam a ler e a escrever com professores negros, doces e bons”. O verdadeiro colonizador do Brasil. A mulher, submissa, “criada em ambiente rigorosamente patriarca”, “vivendo sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos”; só chamando o marido de “senhor”. O menino, em casa judiando das negrinhas e dos moleques, “mas na sociedade dos mais velhos judiado era ele” conservando-se calado, ar seráfico, tomando a benção dos mais velhos, dizendo “senhor meu pai” e “senhora minha mãe”. Os três aliados; os escravos defensores “dos filhos contra os senhores pais”, das mulheres de quinze anos contra os “senhores maridos” de quarenta e cinquenta, de sessenta e setenta. O amarelinho, menino mimado, franzino, acalentado pelas mucamas, pelas mães e madrinhas, sem gosto pela lides do engenho, sem pulso para o mando de *senhor*, saindo de casa para estudar nos seminários ou nas escolas das capitais do Brasil e da Europa, voltando imbuído de novas idéias, pronto para lutar contra a dominação. (BASTOS, 2006, p. 53-54).

Segundo a autora (BASTOS, 2006, p. 54), Freyre sugere que, o único hábil a compreendê-los é o intelectual capaz de desdobrar-se em cada uma dessas figuras, saindo de sua personalidade para tomar as dos outros. Ao tomá-los como personagens, Freyre busca demonstrar que estão aparentemente fora da lógica da história e, ao torná-los personagens, o autor também nos autoriza a tomar a sua construção como *narrativa*. Nessa narrativa da nação brasileira, todas as personagens são postas ante o herói colonizador: o senhor, o português. Todos carregam em relação ao senhor, consigo e, entre si, tensões marcadas por violência/cordialidade, presença/ausência, prazer/desprazer, inscritas em relações ambivalentes, determinadas tanto pela dimensão sexual quanto pela raça. A descrição realizada por Freyre (2000) do Filho Padre de Dona Sinhá é reveladora dessa característica do estereótipo no interior do discurso colonial.

Traços muito delicados. Um aspecto mais de moço que de rapaz: talvez um toque angélico no seu todo difícil de ser interpretado em puros termos biológicos. E outra vez devo dizer que esse já era meu filho de Dona Sinhá antes de ser o da fotografia que vi na casa de São João do Ribamar, enfeitada de flores: esse padrezinho que morreu antes de ser ordenado, mais moça que rapaz no seu aspecto angélico pela sua vida religiosa e sincera; e que, abandonado á vida mundana, teria talvez se esboçado num maricas de modos melifluamente afeminados, de olhos voltados para rapazes fortes com desejo de mulher lúbrica por homens ostensivamente machos. (FREYRE, 2000, p. 32).

A ambivalência em função do estereótipo do discurso colonial encontra sua forma mais bem acabada na sociedade brasileira sublinhada pelo patriarcalismo, que articula poder racial e, ao mesmo tempo, um conjunto de práticas de regulação oriundas do sexismo. Uma forma de poder e regulação característica e constituinte da sociedade brasileira. Produto da colonização portuguesa, a família e, sobretudo, o patriarcado civilizador, veiculado à personagem do homem português, seria o núcleo das relações sociais brasileiras. Fora o patriarcalismo, o grande responsável pela acomodação e conciliação de possíveis conflitos em nossa sociedade.

Seguindo esse raciocínio, o patriarcalismo, enquanto aparato de poder colonial, tende a se apoiar no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Enquanto forma de conhecimento por meio da qual se exerce, através de uma economia mista entre raça e sexo, poder, regulação e vigilância. O patriarcalismo se transforma em um modo de governabilidade que ao delimitar os subalternos (*as criaturas de prometeu*), apropria, dirige e domina várias esferas de atividade. E, enquanto produtos do poder e do discurso colonial, as personagens de Freyre estão agregadas na narrativa da nação, inscritas em um sistema de representação que os torna inteiramente apreensíveis, forma de representação que estruturalmente se aproxima do realismo (BHABHA, 2013, p. 124).

Essa inscrição da alteridade em seu sistema de representação, isto é, na narrativa nacional nos conduz as outras duas características constitutivas do estereótipo e inerentes a produtividade do discurso colonial: o *essencialismo sincrônico* e o *fetiche*.

## Quanto ao essencialismo sincrônico

Embora não se reconheça essencialmente como um antropólogo, sociólogo ou romancista, Gilberto Freyre afirmava-se caudatário direto das elaborações do antropólogo alemão radicado nos Estados Unidos Frantz Boas (1858-1942). A escola antropológica *Culturalista Norte Americana*, como ficaram conhecidas às concepções boasianas, promove um movimento central em antropologia, qual seja, a desconexão entre raça e cultura, dissociando a suposta estreita relação entre essas duas dimensões, separando o que pertence ao biológico da esfera da cultura. Foi a *desnaturalização* dessa relação o fundamento que garantiu os veementes ataques ao conceito de raça, especialmente na década dos anos 1950.

Hofbauer demonstra que na primeira edição de *Casa Grande & Senzala* (1933) Gilberto Freyre declara que a diferenciação conceitual boasiana entre raça e cultura, “[...] entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e do meio [...]” são as concepções teóricas que orientam suas elaborações. “Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura se assenta o plano desse ensaio” (HOFBAUER, 2006, p. 245). Nessa ordem de ideias, o pensamento de Freyre se apresenta como uma ruptura relativa ao racismo primitivo, substrato das políticas de branqueamento da população brasileira, característica transição do século XIX para o XX. A partir da obra do autor caminhamos da esfera da biologia para a esfera da cultura.

Segundo Hofbauer, a obra de Freyre revela que, embora reclamasse sua orientação boasiana, por vezes recorria a noções de “raças superiores” e “raças inferiores”, ou ainda, “raças atrasadas”. Em *Sobrados e Mocambos* (1936), o autor apresenta, inclusive, uma definição de raça que não faz jus as ideias de seu professor em Columbia, seja por falta de precisão científica, seja por não ter se convencido das palavras de Boas a respeito da raça:

Freyre (1951 [1936], III, p. 1080-1081) afirma – não sem antes rechaçar explicitamente qualquer noção de determinismo (étnico, geográfico, econômico) – que a raça, o meio físico e as técnicas de produção devem ser entendidos como “forças que condicionam o desenvolvimento humano, sem determinarem de modo rígido e uniforme”. E adianta: “*A raça dará as predisposições; condicionará as especializações de cultura humana*. Mas essas especializações desenvolve-as o ambiente total – ambiente social mais do que puramente física ou à classe a que pertença o indivíduo.” (HOFBAUER, 2006, p. 245, grifo do autor).

Hofbauer prossegue argumentando que é possível encontrar em toda a obra de Freyre expressões como “povos atrasados” e “culturas adiantadas”, persistindo, portanto, a transposição das ideias ligadas ao discurso racial evolucionista do século XIX. Embora, para o autor, Freyre também não explique os critérios para a classificação entre as culturas mais ou menos adiantadas ou atrasadas. Todavia, seu texto não hesita em apostar que tais classificações hierárquicas foram orientadas pela ideia clássica de progresso (tratado como um “fenômeno neutro”, desvinculados a contextos históricos e a valores culturais específicos) (HOFBAUER, 2006, p. 246).

Hofbauer (2006) demonstra que Freyre, por vezes, escorrega nos usos da(s) cultura(s), ora aproxima das orientações boasianas, ora estreita relação com os discursos raciais do século XIX que concebia cultura no singular, como expressão da “civilização”. No limite, ao diferenciar o Brasil do que ocorrera nos Estados Unidos, afirma que a formação do povo brasileiro foi beneficiada pelo *melhor da cultura negra da África* (HOFBAUER, 2006, p. 246, grifo nosso).

Partindo desde os últimos pontos destacados por Hofbauer (2006), o que nos chama atenção é a assertiva de que diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos, o Brasil recebera e se beneficiara do que há de *melhor da cultura negra da África*. Afirma que em determinados aspectos, especialmente, na arte e técnica, o negro superava o ameríndio e até o português devido à complexidade dos estoques culturais mais adiantados oriundos de África que vieram para Brasil (BASTOS, 2006, p. 128).

Ao olharmos para essa questão a partir da produtividade do estereótipo do discurso colonial como produtor do sujeito colonial (colonizado e colonizador) a preocupação torna-se a compreensão da *representação* e, mais, a *interpretação* da diferença, nesse caso racial/cultural nas elaborações de Freyre. Quanto à representação e interpretação da diferença no interior do discurso colonial, certamente a crítica de Said (1990, p. 81) em *Orientalismo* é reveladora.

Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão, que eu venho chamando de orientalismo de modo muito geral, é uma forma de realismo radical; que é o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, vai dignar, nomear, apontar, fixar, aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que é vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade. O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força. Para quase todas as funções é quase sempre suficiente usar a simples cópula é.

Compreendo que é justamente a sua força como *realismo radical* que adequa a representação para ver o *infinito* em um formato *finito*, àquilo que é articulado pela cópula é aspecto presente em o *melhor da cultura negra da África*. Para além, Bhabha (2013, p. 125) chama a atenção para o caráter *temporal* correlativo a esse processo, cuja cópula é também denúncia. É precisamente a articulação dessas duas características centrais ao orientalismo e, conseqüentemente, ao discurso colonial, aspectos presentes naquilo que Freyre denominava de *melhor da cultura negra da África*, o que a rigor, seguindo as ponderações de Hofbauer (2006), é uma incoerência teórica.

No entanto, se faz necessário a premissa de que o discurso colonial é um aparato que se apoia no reconhecimento e repúdio da diferença racial/cultural/histórica. Explico: Oliveira (2003), em sua etnografia sobre o conhecimento antropológico com vista, de certa forma, estruturar a matriz disciplinar da antropologia, parte da classificação preliminar das, segundo o autor, duas tradições teóricas que compõe a disciplina antropologia – a *intelectualista* e a *empirista*. Respectivamente a primeira seria sincrônica e a segunda diacrônica (OLIVEIRA, 2003, p. 15). Nessa classificação, cujo tempo é um elemento estruturante, a antropologia culturalista norte americana, a qual Freyre textualmente se filia, corresponderia a tradição empirista e em que o tempo seria o diacrônico.

Entretanto, as três escolas da Antropologia moderna (o culturalismo, o estruturalismo e o funcionalismo) nascentes na primeira metade do século XX, apesar de suas radicais divergências, tanto teóricas quanto metodológicas, convergiam para a utilização de uma noção sistêmica de cultura. Tacitamente os antropólogos passariam a estudar padrões de cultura, funções sociais (culturais) e estruturas. A cultura era compreendida como uma totalidade coesa, homogênea e hermética e mais; a noção de cultura sugeriria uma relação simétrica entre fronteiras do grupo (étnicas) e as fronteiras do mundo, dos valores e símbolos (culturais), ou seja, supõe-se que exista uma relação direta entre espaço, grupo e cultura. Inventava-se um novo paradigma, não menos poderoso.

É só a partir do trato e utilização da cultura enquanto um sistema hermético, com fronteiras simbólicas bem definidas, enquanto uma totalidade coesa que se torna possível fazer a afirmação de que o Brasil haveria recebido o *melhor da cultura negra africana*. É o colonizador, o português, o patriarca, que julga quais são os elementos da cultura negra africana relevantes ou não para construção da cultura brasileira. Retomando Fanon: “fixaram-me como se fixa uma solução com um estabilizador”. Fixou-se as culturas de origem africana de modo a manipulá-las a revelar, como “objetos entre outros objetos” (FANON, 2008, p. 103), é essa condição estática, estável, cuja cópula é sintetiza o essencialismo sincrônico característico do estereótipo do discurso colonial. Dessa forma, frases como: “eu conheço-os”, “eles são assim”, traduzem essa objetificação levada ao máximo. Assim, conheço os gestos, os pensamentos, que definem estes homens (FANON, 1970, p. 39). E, certamente, também conheço o *melhor da cultura africana*.

Embora a antropologia culturalista tenha reintroduzido o tempo (diacrônico) na análise antropológica, esse tempo é cindido. É o tempo do objeto cognoscível - que passa, transfigura-se e, muitas vezes, desaparece – enquanto o sujeito cognoscente permanece estável, mudo intocável por uma realidade que se movimenta ao seu redor (OLIVEIRA, 2000, p. 20).

Utilizando como caminho as contradições salientadas por Hofbauer (2006), chegamos às hesitações de Freyre quanto à utilização da raça em sua análise, em que ora se utiliza da diferenciação boasiana entre raça e cultura, ora a transpõe para noções ligadas a determinismos racialistas do século XIX.

## O estereótipo enquanto fetiche

Para problematizarmos esse aspecto é necessário adentrar a problemática por meio de uma forma de estereótipo mais profunda, o *fetiche* ou estereótipo enquanto fetiche. Esse é território dos sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisito (BHABHA, 2013, p. 125). Para que



possamos compreender o fetiche do estereótipo partiremos do papel designado ao “escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”

Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela mesma amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. De que nos iniciou no amor físico e que nos transmitiu, no ranger da cama-de-vento, a primeira completa de homem. Do moleque que foi nosso companheiro no brinquedo. (FREYRE, 2003, p. 367).

Segundo Bhabha (2013, p. 125) reconhecer o estereótipo enquanto prática de representação é de certa forma nos aproximarmos das elaborações de Said (1990) quanto ao orientalismo. Said (1990) estabelece uma oposição entre duas cenas: o colonialismo latente que diz respeito ao inconsciente, escritos imaginativos e ideias essenciais; e o colonialismo manifesto, diacrônico, determinado histórico e discursivamente. O que lhe permite a correlação como sistema congruente de representação que é unificado através de uma *intenção político-ideológica*, que em suas palavras, assegura a Europa avançar segura e não meteoricamente sobre o oriente.

Segundo Bhabha, essas duas cenas estão colocadas em uma estrutura binária de divisão/correlação, o que mina a noção poder/conhecimento de Foucault, que reside na recusa de oposições entre essência/aparência, ideologia/ciência (BHABHA, 2013, p. 125-126). O argumento é que os sujeitos (colonizador e colonizado) estão sempre colocados de forma desproporcional nas relações de poder. Torna-se difícil, então, conceber enunciações históricas do discurso colonial sem que elas estejam sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena inconsciente do orientalismo latente (BHABHA, 2013, p. 126). Em outras palavras, o estereótipo enquanto fetiche articula o histórico e a fantasia (o fetiche como cena do desejo).

É o fetiche que garante a excitação/hesitação contraditória de Freyre ao exaltar a contribuição das culturas negras africanas para construção da brasilidade e a volta repentina e repetitiva dos estereótipos de inferioridade racial do XIX. Enquanto forma contraditória de reconhecimento e repúdio da diferença racial/histórica/cultural, na sua necessária articulação de duas formas de poder, regulação e vigilância (raça-sexo) (BHABHA, 2013), o patriarcalismo sintetiza essa prática de representação.

Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra. De rapaz de importante família rural de Pernambuco conta a tradição que foi impossível aos pais promoverem-lhe o casamento com primas ou outras moças brancas de famílias igualmente ilustres. Só queria saber de molecas. Outro caso, referiu-nos Raoul Dunlop de um jovem de conhecida família escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de bodum, da escrava negra sua amante. (FREYRE, 2003, p. 368).

## **Estereótipo, tempo e narrativa nacional**

Por fim, a isso se soma a forma que Freyre articula o tempo, em sua narrativa, da formação da nação brasileira. Temporalidade denominada por Bastos (2006) como roteiro sentimental. Suas andanças e descrições pelas ruas e praças parecem sugerir que “a identidade do lugar resiste ao fluxo do tempo”. Ao descrever o panorama transmite, como que pairando no ar, o espírito de homens pretéritos. Ao mesmo tempo, aparecem aos nossos olhos casas e assombrações: o presente é evado de passado (BASTOS, 2006, p. 48). Descreve o Recife como o masculino,

viril, o macho e também o lugar da política. A Olinda feminina, ao mesmo tempo, ascética e erótica, com a religiosidade das igrejas. Macho e fêmea se completam sem conflito. Uma única cidade. Mas nem tudo é tão simples. No verão existiria uma face feminina. Na mulher também viveria um homem (BASTOS, 2006, p. 48-49).

Recife/Olinda, como Gilberto a(s) vê: cosmopolita e provinciana; democrática e autoritária; popular e aristocrática; republicana e monárquica; libertária e escravocrata; liberal e conservadora. Eis a marca freyriana que simbolizada na descrição do espaço: há em todas as coisas o aparente e o escondido: em todos os fenômenos, os contrários se encontram, convivem pacificamente. O que vale para o lugar se estende para as relações sociais: branco e negro; senhor e escravo; homem e mulher; adulto e menino. Essa dualidade aparentemente excludente encontrará sempre o equilíbrio: antagonismo em equilíbrio. (BASTOS, 2006, p. 49).

O que nos faz retornar as primeiras linhas dessa reflexão pois, mais do que uma descrição geográfica, o roteiro sentimental é um *tempo*, no fundo um *espaço-tempo* donde as coisas permanecem; como elas são. Tempo em que há a conciliação, é o *tempo da narrativa da nação*. Tempo de seu romance, em que ficção e história coincidem. Em que, assim como já averiguamos, fantasia (desejo) e história se amalgamam em uma linearidade temporal homogênea.

Era de fato uma Sinhá autêntica: muito senhora e muito brasileira; e nada cômica, nem no sentido em que ela dava a palavra cômica, nem ao outro. Gritou a Amaro e o moleque não tardou de aparecer, com o seu sorriso bom. Estava limpando as gaiolas dos passarinhos. Dona Sinhá com a voz de Wanderley, filha de senhor de engenho – com certeza de Sarinhaém, pensei eu -, disse ao molecote que trouxesse dois cafés bem quentinhos. [...]. Temi, porém, café forte. Disse-lhe então que recomendasse que para mim viesse café fraco. Ela compreendeu e disse a Amaro, na voz sempre autoritária, mas ao mesmo tempo muito doce na expressão dos olhos e de rosto inteiro, que para mim trouxesse vinho do Porto. E baixinho, quase segredou ao bom negro: “daquela garrafa que está em cima da cômoda dos santos.” (FREYRE, 2000, p. 21-22).

O trecho acima ilustra de forma exemplar o tempo da narrativa da nação (roteiro sentimental), bem como explicita a sua principal e complexa estratégia de representação e interpelação cultural, que funciona em nome da nação moderna, mais precisamente, em nome de sua equação: um território, uma língua, um povo e uma cultura formam uma nação. Trata-se de uma *temporalidade* dupla de representação: o que foi, era e sempre será o mesmo. Essa estratégia tem por objetivo produzir uma temporalidade homogênea cuja potencialidade é normatizar aquele termo suplementar que também constitui e denuncia os limites da equação da nação-moderna, qual seja: a diferença racial/cultural/histórica. Essa temporalidade ao mesmo tempo escreve e narra a modernidade da nação como o evento e cotidiano e o advento do memorável (BHABHA, 2013, p. 231).

Segundo o autor, tratar as formações nacionais modernas a partir da noção de *narrativa* é uma forma de dar ênfase à dimensão temporal dessas entidades políticas. É essa temporalidade homogênea, vazia, atemporal, que possibilita aos historiadores da nacionalidade - transfixados no evento e nas origens, aos teóricos políticos possuídos pelas totalidades “modernas” da nação - se valerem de fragmentos culturais, símbolos e monumentos. Os fixando nesse *espaço-tempo* homogêneo, que encontra sua imagem mais bem acabada nas linguagens diversas da crítica literária, que buscam retratar a enorme força da nação nas exposições da vida cotidiana, nos detalhes reveladores que emergem como metáforas e metonímias da

vida nacional. Esses historicistas fascinados pela nação se furtam da pergunta essencial, da representação da nação como processo temporal (BHABHA, 2013, p. 232).

Nesse sentido, não é apenas o roteiro sentimental que atravessa toda a obra de Freyre, mas também a forma pela qual o autor se relaciona com tempo, nesse caso a tradição é central. Segundo Bastos, ao deparar-se com as profundas mudanças que transcorrem na virada do século XIX para o XX, Freyre constata que, embora os tempos tenham mudado, os costumes permanecem. De que os elementos do passado continuaram a se desenvolver-se. Isso o faz um daqueles intelectuais que busca compreensão das forças sociais que tem raiz no passado, com efeito, sendo, por vezes, considerado um romântico, conservador, regionalista e tradicionalista. Em outros termos, Gilberto Freyre quer mostrar como a ordem pretérita é constitutiva da ordem presente através das relações sociais, das atitudes e de modos de pensar, explícitos, submersos ou latentes que teriam sobrevivido a mudança (BASTOS, 2006, p. 46).

Mas como falar de tradições em um país tão novo como o Brasil? É por meio da *invenção das tradições*, no sentido que Hobsbawm atribuiu ao termo, que o autor escreve/narra os seus textos dedicados à formação da nação – *Casa Grande & Senzala, Sobrados e Mocambos e Ordem e Progresso*. Narrativas escritas desde um espaço-tempo homogêneo, atemporal, mítico, mas, sobretudo, da acomodação e conciliação dos conflitos. É por isso que o método utilizado para a reconstrução da história é a *empatia*. Isso explica o fato da história em Gilberto Freyre não ser datada (BASTOS, 2006, p. 47). Assim, em *Dona Sinhá e o Filho Padre*, Freyre descreve com grande *empatia*, a partir de sua posição transfixada no tempo, em que ficção e história (entre o latente e o manifesto) misturam-se a paisagem cotidiana da brasilidade através de suas *criaturas*. Quando ao tempo Freyre narra:

Haveria um tempo artisticamente fictício que fugisse ao domínio histórico mas fosse perseguido pelo histórico até que os dois tempos se tornarem, pelo menos em alguns casos, um tempo só? Haveria uma verdade aparentemente inventada – a da ficção – parecendo independente da história, mas de fato verdade histórica, a qual solta no ar – no ar psíquico – a sensibilidade ou a imaginação de algum novelista mais concentrado na sua procura de assunto ou personagem, a apreendessem por um processo metapsíquico ainda desconhecido? (FREYRE, 2000, p. 31).

Quanto ao roteiro sentimental, do tempo homogêneo e atemporal, em que a nação é narrada como evento do cotidiano e advento do memorável:

Comecei a dizer para mim mesmo: “São José não falha: continua a ter a coragem de ser não só um espaço como um tempo a parte dos outros espaços e dos outros tempos recifenses”. Recifenses só não: brasileiros. Isto mesmo: brasileiros. (FREYRE, 2000, p.16).

Essa *temporalidade* dupla da nação, essa ambivalência, garante que o tempo seja fixado de tal forma que a nação sempre foi, era e será representada como uma *unidade cultural holística, estática e coesa*. Para tanto, Bhabha vai destacar, por um lado, o caráter pedagógico nacionalista da narrativa, enquanto prática representacional que se baseia no preestabelecido ou na origem histórica constituída no passado; por outro também consiste em um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior, dessa forma estabelecendo para si o *status* de contemporânea, no qual a vida nacional é readmitida e reiterada (BHABHA, 2013, p. 237). Parafraseando o próprio Freyre (2000), a nação é escrita/narrada na paisagem de um *moleque* chamado Amaro, tão retintamente preto que parecia um pajem de José de Alencar, sempre solícito com um sorriso bom; e em uma Dona Sinhá que se apresenta docemente familiar no porte, na figura, na voz, causam a estranha e permanente impressão de *déjà vu*.



## A mestiçagem, a democracia racial e os mascaramentos metafóricos da negrura

Aqui podemos começar a concluir a nossa reflexão. Fanon ao salientar a mudança de uma forma de racismo mais rudimentar e arcaico, para uma mais sofisticada, denota que essa transformação está intimamente associada ao processo de complexificação dos meios de produção. A evolução das relações econômicas, a perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas de racismo (FANON, 1970, p. 39). De outro modo, é a *transição* de sociedades tradicionais para sociedades modernas o elemento que deflagra esse deslocamento. Essa premissa fanoniana é um ponto de inflexão que ao mesmo tempo me possibilita retomar um dos temas centrais, segundo Bastos (2006), da obra de Freyre.

Segundo Bastos, um dos aspectos principais da obra de Freyre é a sua preocupação com a *transição*: a passagem do trabalho escravo ao trabalho livre, da monarquia à república, do campo à cidade. E que, todavia, esses processos profundos de transformação não levam a uma ruptura no seio da sociedade, justamente, por causa da articulação entre patriarcalismo, etnias/culturas e trópico. Dessa articulação emerge a principal característica da nação brasileira: a conciliação (BASTOS, 2006, p. 12). Sendo o patriarcalismo, a pedra angular dessa conciliação, que mesmo em decadência (processo descrito em Sobrados e Mocambos) garantiu a interpenetração de valores sociais de caráter diversificado; através dele operou uma síntese não conflituosa que impediu rupturas. Sob essa conciliação tipicamente brasileira, na mudança alteram-se as formas e o acessório, mas o substantivo permaneceu. A transformação não se processou de modo linear; tem a conformação de um labirinto. Seu trabalho busca a reconstrução desses caminhos sinuosos (BASTOS, 2006, p. 13-14).

De fato, nesse processo de transição, partindo desde a inflexão fanoniana, a forma e o acessório mudaram, mas o substantivo permaneceu. A complexa síntese cultural elaborada por Freyre que se sintetiza sob as linhas do termo *mestiçagem* e ampliada sob o *lusotropicalismo* e que encontra forma mais refinada na *democracia racial*, é operada enquanto aparato epistemológico na interpretação do Brasil. Produziu um conjunto de deslocamentos no trato da diferença racial que por sua vez ressoaram decisivamente na formação da sociedade brasileira.

No entanto, partindo não de uma leitura, mas das problematizações desenvolvidas ao longo de nossa reflexão, com base em Fanon (2008, 1970) e Bhabha (2013) é possível afirmar que, muito embora Freyre desloque o arcabouço utilizado para a compreensão e interpretação da sociedade brasileira, o substantivo continua colaborando para a reificação de uma sociedade de caráter colonial, ou melhor dizendo, pós-colonial. Dessas problematizações, podemos desdobrar que as elaborações de Freyre podem ser compreendidas, e esse é um aspecto já presente como prerrogativa inicial, como uma forma de *discurso colonial*. Enquanto tal, esse foi o intuito da argumentação, articular um conjunto de características, no fundo estratégias de representação que, intencionalmente ou não, corroboram para uma intrincada relação entre contexto colonial, racialização e cultura, sobretudo entre os dois últimos. Isto se dá por meio do estereótipo e de suas três categorias constitutivas – ambivalência, essencialismo sincrônico e fetiche -, um refinado processo de fixação cultural (racialização).

A profunda radicalidade desse processo é sublinhada por Bhabha (2013) ao denunciar que o estereótipo é uma forma de *conhecimento* e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido; de reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Enquanto prática colonial de representação, o discurso colonial e/ou as elaborações de Freyre dão acesso a identidades marcadas pela fantasia e desejo da origem e que, por consequência, definem-se como um *conhecimento estereotipado*.

O discurso racista estereotípico, em seu momento colonial inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaborada por saberes estereotípicos, teorias raciais, experiência colonial administrativa, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais [...]. Ao “conhecer” (grifo nosso) a população nativa nesses termos, formas discriminatórias e autoritárias de controle político são consideradas apropriadas. A população colonizada é tomada como causa e efeito do sistema presa no círculo de interpretação. (BHABHA 2013, p. 141-142).

De forma geral, as ideias de Freyre, que aparecem como uma perspectiva outra relativa ao racismo biológico do final do século XIX, tratam-se de uma forma muito mais complexa e sofisticada de *racismo cultural* (FANON, 1970).

As sínteses desse processo – a mestiçagem e a democracia racial enquanto narrativa da nação – remontam aquilo que Hall (2010, p. 423) denomina de *regimes racializados de representação*. Segundo a taxonomia do autor, é possível identificar três desses regimes: o primeiro, o contato que ocorreu no século XVI entre os comerciantes europeus e os reinos africanos; o segundo, a colonização europeia da África e da Ásia e o controle do território colonial; e o terceiro, diz respeito à migração do terceiro mundo para a Europa e América do Norte após o fim da 2ª Guerra Mundial. Em cada um desses momentos, houve um conjunto de práticas e figuras destinadas a representar a diferença, nesse caso racial, na cultura popular do ocidente.

Embora as construções de Freyre extrapolem as experiências analisadas por Hall (2010), em especial as duas últimas classificações, a noção de *regime racializado de representação* tende a ser profícua, não apenas porque o autor também destaca o estereótipo como principal prática significante debruçada sobre a diferença no ocidente, mas, por outras duas premissas subjacentes à sua assertiva. A primeira é a de que a despeito da mudança do regime de representação, este permanece *racializado*; e a segunda indicando que cada transição implica na mudança das *relações de representação*. Nessa ordem de ideias, há uma transição entre regimes e relações de representação inaugurada nas concepções de Freyre, porém, o substantivo permanece.

Trabalhando com Hofbauer (2006), torna-se mais profunda a análise, ao correlacionarmos sua tese a de Bhabha (2013), Hall (2010) e Fanon (2008): na medida em o estereótipo implica em processos de subjetivação/identificação inscritos em um regime de representação racializado, redundando em formas de conhecimento estereotípico, que oscila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido. Os infundáveis ideais de branqueamento enunciados por Hofbauer (2006) são, nesse sentido, mascaramentos metafóricos da negrura que deve ser então ocultada, garantindo ao estereótipo a sua fixidez fantasmática – sempre as mesmas histórias sobre a animalidade do negro. Ou em nosso caso: *o melhor da cultura africana, o sorriso bom de Amaro, ou a mulata que nos iniciou no amor carnal, a brasilidade conciliadora e mestiça*. Todas essas infundáveis reformulações são traduzidas de forma sintética no título fanoniano *Pele negra, máscaras brancas*.

O que permite concluir nossa reflexão: a mestiçagem e a democracia racial têm a capacidade não apenas de se posicionar como um obstáculo ideológico a construção de uma identidade negra em detrimento de uma identidade nacional (MUNANGA, 1999). A democracia racial, enquanto mito, perpetua e (re)produz as desigualdades entre brancos e negros no Brasil (GUIMARÃES, 2002). Ao compreender a mestiçagem e a democracia racial como uma forma complexa e sofisticada de *racismo cultural*, se é possível extrair mais uma consequência de seus desdobramentos.

Ambas, reinscrevem, reificam e reencenam o drama e as cenas da relação colonial (pós-colonial) cotidianamente. Nas formas de conhecimento (reconhecimento e repúdio da diferença racial/cultural/histórica), nas possibilidades de subjetivação/identificação (estereotipadas



e fetichizadas), nas formas de governamentalidade, regulação, normatização e vigilância na política. A mestiçagem e a democracia racial, em seus efeitos, contribuem para a formação do que Hall (1980 apud SILVÉRIO, 1999, p. 2) denomina de sociedades racialmente estruturadas em dominância. A última letra é de Fanon, pois sempre nos depararmos com as seguintes palavras: a relação/diferença colonial está sendo (re)posta: “Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” (FANON, 2008, p. 103)

## Referências

- BASTOS, E. R. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: GLOBAL, 2006.
- BHABHA, H. O entrelugar das culturas. In: BHABHA, H. *O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013. Original de 1998.
- DÁVILA, J. *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- ERIKSEN, T. E. *Confissões de um idiota útil, ou Por que a cultura deve ser trazida de volta*. Uppsala: Universidade de Uppsala, 2002. LBC Boletim.
- ERIKSEN, T. E. *Crioulização e criatividade*. Global Networks, [S.l.], v. 3, n. 3, p. 223-237, 2003.
- FANON, F. *Racismo e cultural*. In: FANON, F. *Em defesa da revolução Africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa. 1970. Original de 1956.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005. (Coleção Cultura, v. 2).
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. Original de 1952.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala: formação família brasileira sobre o regime patriarcal*. São Paulo: Global, 2003. Original de 1933.
- FREYRE, G. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2006.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- HALL, S. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- HALL, S. El espectáculo del “Otro”. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Ed.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas em estúdios culturales*. Popayán: Evió Editores. 2010a.
- HALL, S. Nuevas etnicidades. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Ed.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas em estúdios culturales*. Popayán: Evió Editores. 2010b.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.



---

HOFBAUER, A. O conceito de “raça” e o ideia do “branqueamento” no séc. XIX – bases ideológicas do racismo brasileiro. *Teoria & Pesquisa*, São Carlos, v. 42-43, p. 63-110, 2003.

HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

HOFBAUER, A. Entre olhares antropológicos e perspectiva dos estudos culturais e pós coloniais: consensos e dissenso no trato da diferença. *Antropolítica*, Niterói, n. 27, p. 99-130, 2009.

MEDINA, J. Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi do salazarismo. *Revista USP*, São Paulo, n. 45, p. 48-61, 2000.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

OLIVEIRA, R. C. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: OLIVEIRA, R. C. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Original de 1984.

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SEGATO, R. L. The Color-Blind Subject of Myth; Or, Where to Find Africa in the Nation. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 27, p. 129-151, 1998.

SILVÉRIO, V. R. Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira. In: BONELLI, M. G. & LANDA, M. D. V. (Org.). *Sociologia e mudança social no Brasil e na Argentina*. São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013. p. 33-62.

---

Recebido: 05 out., 2015  
Aceito: 03 nov., 2015



# Quando eu estava lá, ela não estava

## Sobre as secreções uma vez perdidas na noite

Lewis R. Gordon<sup>1</sup>

Traduzido de Deivison Mendes Faustino<sup>a</sup>, Dionisio da Silva Pimenta<sup>b</sup> e José Ricardo Marques dos Santos<sup>b</sup>

A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembléias. Mas tive de perder as ilusões.

A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais<sup>2</sup>. (Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. 1967: 119–20)

O mistério é uma política epistemológica? (Wahneema Lubiano, Foreword to Ronald A. T. Judy's *(Dis)Forming the American Canon*, 1993)

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, um texto que é por si só uma vigorosa *performance* da negritude e sua problematização, Frantz Fanon revelou uma ansiedade através da qual o desejo se manifesta neuroticamente. Ele, um homem da ciência e, por extensão, um apóstolo da razão, tentou atrair uma amada repelida. Ele estendeu sua mão e foi rejeitado. A Razão, avistando-o, apareceu irracional.

Fanon estava traumatizado. Em suas palavras: ‘A psicanálise diz que nada é mais traumatizante para uma criança jovem do que os encontros dela com o racional. Eu diria que para um homem cuja única arma é a razão que não há nada mais neurótico que o contato com a irrazão’ (1967:118).

A distinção entre racionalidade e razão não é acidental aqui. Nem a referência à criança e ao homem. A racionalidade exige consistência. É a resposta proverbial contra a exceção: ‘Se todo mundo fizesse isso...’ A ansiedade da criança é certa: ‘Mas eu não sou todo mundo’. Mas a criança, como nós sabemos, já quer ter comido o bolo. Quando excluída e frustrada, a criança pergunta, ‘Por que eu não sou parte de todos?’ Consistência, entretanto, é uma terrível

<sup>a</sup> Doutor em Sociologia, membro do Núcleo de Pesquisa Relações Raciais Contemporâneas, membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – EAB, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: sdeivison@hotmail.com

<sup>b</sup> Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, membro do Núcleo de Pesquisa Relações Raciais Contemporâneas, membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – NEAB, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: toescrevendoparaodionisio@yahoo.com.br; domcso@gmail.com

<sup>1</sup> Professor de Filosofia e Estudos Africanos do Departamento de Filosofia da Universidade de Connecticut – UCONN, E.U.A. Professor visitante da Universidade Toulouse Jean Jaurés, França, e da Universidade de Rhodes, África do Sul. Presidente do comitê de premiação da associação filosófica caribenha. (GORDON, L. R. Biography. Disponível em: <<http://www.lewisrgordon.com/biography/>>. Acesso em: 01 out. 2015.)

<sup>2</sup> Optamos em seguir a versão da tradução brasileira: FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 111.

exigência a se buscar *consistentemente*. A distorção, como Freud observou em *O mar estar da civilização*, é a noção em que lá fora, no mundo, há os crescidos *que são sempre consistentes*. A criança, no final das contas, vê coisas. Lá fora, no mundo dos adultos, há pessoas que quebram regras. Há pessoas que não fazem o que elas dizem. Mesmo o que elas dizem não é realmente o que elas estão dizendo. Lá fora, algo mais está em movimento. E não é consistente. *Avalia-se*. Seriam eles, em uma palavra, irracionais?

Em um nível básico, a razão é mais ampla que a racionalidade. Apesar de sua difícil sustentação, a racionalidade é fundamentalmente simples. Resume-se na manutenção da regra. Se as coisas aparentam ser outra coisa, demonstra-se que em última instância está se fazendo o que se pretendia fazer. Em seu núcleo está uma distinção entre aparência e realidade. Na realidade, as regras são mantidas. Tudo está bem no mundo. No entanto, como nós deveríamos ter aprendido no mundo da ciência, às vezes simplicidade não é tão simples e, frequentemente, é até mesmo mais difícil de ser alcançada. Inserido em tal simplicidade, especialmente em nossos esforços em avaliá-la, está o mais que se espera de sua emergência em contradições.

A razão, entretanto, não oferece uma distinção clara entre aparência e realidade. Não há razão abaixo da razão. Ser irracional é recusar-se a fazer algo. É uma indisposição admitir o que aparece e o que fica abaixo, o qual, também, deve ter aparecido para ser cancelado. A irrazão, em outras palavras, exige um tipo de ocultamento ou, melhor ainda, repressão.

A alusão de Fanon à criança e ao homem trata da estrutura moderna do negro para com o branco. Conhecida pelos escritores africanos anti-coloniais, a história do colonialismo moderno, ao menos em relação às pessoas que ficaram conhecidas como negras, está melhor formulada por Lord Lugard no século XIX, que advogou uma relação de tutela para os povos da África. O projeto foi o cultivo de um povo infantil cujos recursos deveriam ser gerenciados por adultos, uma raça madura, ou, mais formalmente, o civilizado. As crianças não têm armas contra essa agressão. Mas os adultos sofrem um aditamento insólito: lutar contra esta degradação sem o uso da razão a legitimaria. O melhor caminho para reivindicar a maioria é ser um adulto. A razão, então, torna-se a *única arma*. Como Fanon refletiu, 'Eu sinto as lâminas da faca abrirem-se dentro de mim. Eu resolvi me defender'" (118). O que, todavia, pode alguém fazer quando a razão desaparece?

A linguagem do amor de Fanon não é acidental. Fanon *amava* a razão. Esse amor o fez vulnerável. A irracionalidade da razão, a rejeição do amor *dele*, traiu sua fonte. Por que a razão estava sendo irracional? Do que ela estava com medo?

A razão está com medo do amor. Ou, na linguagem de Fanon, despida de eufemismo, ela teme a intimidade. O que causa esse medo?

O Negro é um ser humano. Isso quer dizer, para o menos convencido, que como nós ele tem o coração no lado esquerdo. Mas em certos pontos, o homem branco permanece inflexível. Em nenhuma condição ele desejou uma intimidade entre as raças, pois é um truísmo dizer que [de acordo com Jon Alfred Mjoen] 'cruzamentos entre raças amplamente diferentes podem baixar o nível físico e mental..... Até nós que temos um conhecimento mais definido do assunto, devemos certamente fazer o melhor para evitar cruzamentos entre raças amplamente diferentes'. (p. 120)

Aí está. A lógica move-se do amor correspondido para a fusão. O que se esconde dentro do amor de Fanon é a intimidade que não oferece resistência contra o sexo e, quando heterossexual, a possibilidade de produzir descendência. Não se pode aqui dizer 'reprodução', já que não é uma separação que é produzida. Na forma Aristotélica, onde o semelhante produz o semelhante, não há um igual nessa intimidade. Não há mesmo, propriamente falando, o novo. O novo teria que ser *sui generis*. Há, ao contrário, a *mistura*. Não há um 'todo' na noção de mistura. É uma

consolidação de metades, a qual deve significar, efetivamente, a lógica do nunca o bastante. Mas mesmo assim não funciona, já que uma metade tem a teologia do superior e a outra do inferior. Na realidade, é a noção de gêmeos siameses, onde um tem asas e o outro pés muito pesados. Uma metade tenta voar enquanto a outra, querendo também, mantém os dois presos no chão. Talvez um salto ocasional é alcançado para se ter uma ideia do que poderia ser.

O negro, alcançando a razão, está clamando por intimidade. Uma prole mista aguarda ser concebida. Mas sexo e razão, nós aprendemos, são incompatíveis. Como devemos saber, ao menos das reflexões de Santo Agostinho na *Cidade de Deus*, impulsos sexuais estão em guerra com os impulsos de razão. Eles são o produto do pecado. E mais, ao menos em tempos modernos, a realização corpórea deles é obscena: 'Dois universos: o intelectual e o sexual. Uma ereção d'*O pensador* de Rodin seria um pensamento chocante. Uma pessoa não pode decentemente "ter uma ereção" em qualquer lugar' (165). Como a fusão entre o sexo e a razão poderiam ser, em uma palavra, razoável?

Mesmo assim, Fanon revela uma situação neurótica. Ele *precisa* da razão, mas a sua perseguição o torna um amante que traz muito para a relação. A razão exige que ele deixe muito para trás como uma condição para que eles se unam. Mas quão razoável é uma expectativa que exige uma performance impossível? Como um negro poderia ser abraçado sob a condição de que nenhum negro deve ser abraçado? 'Era esperado um homem se comportar como um homem,' Fanon declarou, mas 'Era esperado eu me comportar como um homem negro ou ao menos como preto' (114).

Para ser razoável, a falha da razão provoca uma reflexão do momento acerca do que fazer. Deveria Fanon, aqui tomando o papel de Negro, tentar *forçar* seu relacionamento com sua amada? A Razão deixa a Fanon apenas espaço para um comportamento ambicioso. O voo da razão a partir de seus braços estendidos requer dele não a relegar à submissão. A tese neurótica é repetida: Ele encara a razão como seu principal recurso contra a irrazão, mesmo onde a fonte dessa consternação é a própria Razão.

A razão não quer o amor dele. Há muita bagagem. Abraçá-lo é aceitar as suas 'secreções'. Fanon traz coisas do passado. Ele traz para o presente elementos que a Razão não quer ver. Ele está secretando estas coisas. Ele oferece o risco de a razão tornar-se 'suja'. A Razão deve ser limpa. Deve ser também firme e estável. Não deve se mover. Fanon tenta um clamor negro e admite: 'Pouco a pouco, colocando pseudopodia<sup>3</sup> aqui e lá, eu secretei uma raça. E essa raça cambaleou conforme o fardo de um elemento básico. O que era? *Ritmo!*' (122).

A mão de Fanon alcançou a razão. Ela deveria aceitar seu toque, ser movida por ele. Tornaria-se íntima. Até dançaria.

A dança racional é um gesto controlado. Ela é um movimento que não se encaixa (*groove*)<sup>4</sup>. Na dança, é necessário que haja um fluxo (*flow*)<sup>5</sup> que exemplifique liberdade. Contudo, meros movimentos soltos não são suficientes para a dança ocorrer. Para a dança ocorrer, assim como um jogo, a atividade deve ser infundida com o espírito, em uma palavra, razão. Mas o ritmo, que é manifestado na música e na dança, não é necessariamente melódico ou significativo suficiente para manifestar altas expressões. No ritmo está a dicotomia entre superior e inferior.

<sup>3</sup> N.T.: A metáfora biológica utilizada por Fanon, na citação de Lewis Gordon, remete ao movimento promovido por algumas estruturas celulares complexas para se locomoverem ou se alimentarem. A ausência de membros mais desenvolvidos é compensada pela existência de microfilamentos que possibilitam um movimento que lembra o ato de se arrastar. O termo *pseudopodia* vem do grego *pseudopodium* = ψευδοπόδια: ψευδός "falso" + πόδια "passo". A interpretação mais plausível é que Fanon esteja associando a afirmação da negritude a esse movimento deficiente ou, pelo menos, primário de auto-constituição.

<sup>4</sup> N.T.: O termo utilizado por Gordon é *groove*, que no mundo musical negro estadunidense – especialmente no jazz, funk e soul – poderia ser traduzido como *ritmo* ou *caminho*, é empregado para expressar a ideia de harmonia entre elementos diversos que compõe uma mesma melodia. Vale lembrar que Lewis Gordon também é baterista de jazz e, frequentemente, utiliza termos deste universo em suas reflexões filosóficas.

<sup>5</sup> N.T.: Aqui, novamente, o termo *flow* remete a uma determinada cadência perseguida pelos músicos negros no ato de combinar elementos rítmicos.



A rítmica apoia o que é expresso na superfície. Efetivamente, a rítmica torna-se uma ansiedade subterrânea. Ela é uma tensão abaixo que permite uma expressão acima.

Fanon estava certo em ter se preocupado com a associação do negro ao ritmo. Ela coloca o negro em uma estrutura de economia estética de servidão continuada. E como semiótica dessa economia, a rítmica, requerendo repetição, move-se através de ordens subterrâneas de forças naturais. Isso significa a cegueira, o constante, as possibilidades mecanicistas que espreitam um universo expansivo escuro de movimento em direção ao que, no fim das contas, não faz diferença. Por essa razão, é necessário mover-se para uma reflexão existencial sobre o significado trazido para circunstâncias da futilidade objetiva. A resistência estoica depende do cultivo do significado como um antídoto ao desespero.

Fanon, por estranho que pareça, não gostava de *blues*. Ele lamentava que a música negra era um sintoma do racismo, que desapareceria com esta maleficência. No entanto, o blues frequentemente transcende o racismo em sua expressão lírica das contradições da vida. No blues há uma sensibilidade adulta de um mundo injusto e impiedoso no qual, todavia, deve-se fazer um balanço e assumir responsabilidade. Este tema de investigar as contradições e absurdos da vida, de nascer em um mundo de sofrimento, é a indicação de um *insight* de tempos antigos que tomou novas formas no mundo moderno. O *insight* é, conforme Nietzsche indicou em *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, uma percepção de que a ausência de sofrimento só poderia ser alcançada se não tivéssemos nascido. Nós encontramos aqui, então, o tema da realização catártica da vida e sua relação com o sofrimento.

O tipo de escrita que Fanon oferece é ironicamente uma *performance* desta sensibilidade do blues. Ele oferece os braços estendidos para o mundo que o rejeita, ao qual ele responde primeiramente com humor e raiva e, depois, um recuo num racionalismo ingênuo cuja desintegração, no final do quinto capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o leva a lágrimas que removem seus investimentos em uma subjetividade completa e o preparam para explorar os significantes psicopatológicos do mundo contraditório. O movimento que o guia a caminhar nessas águas perigosas é a repetição nos primeiros quatro capítulos através da admissão autobiográfica da salvação perdida. Efetivamente, a repetição do movimento do blues traz as ansiedades do sujeito sobre a razão para gerar um entendimento que esses objetos requerem a preparação do eu.

O Eu, entretanto, não é apresentado aqui como inteiro, seguro ou forte. Esse eu, Fanon mostra, deve se dar conta do tanto que não era ele o que permitiu ser ele próprio. Há outros lá fora que se oferecem, mesmo em seus atos de rejeição dos outros ao seu redor. O fechamento do Eu, então, o investe de suas exclusões, e este processo intersubjetivo torna o reconhecimento um pântano de expectativas anuladas. Como Fanon argumentou, o racismo anti-negro estrutura uma dialética Eu-Outro negra sob uma dialética branca, na qual se encontra uma relação assimétrica de não-seres. De fato, o Negro, neste esquema, não briga contra a alteridade, mas ao contrário, luta *pela* alteridade na qual as relações éticas podem realizar-se.

Esta exclusão em um esquema subterrâneo da vida sob a dialética do Eu-Outro causa uma ansiedade adicional no mundo moderno. Esse mundo, como Max Weber observou em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, está governado por uma transição na auto-formação da alma questionada para a salva. A batalha pela salvação estimula uma economia de escassez, pois não será todo mundo salvo. A segurança pela salvação de alguém se baseia naqueles que são amaldiçoados.

O negro, como uma função do mundo moderno, perdeu algo. Para muitos negros, isto tem sido a dignidade histórica de sua humanidade. Mas o esforço para reivindicar sua humanidade aumenta a questão de quais são seus exemplares padrões. *Ser tão humano quanto os brancos* proporciona apenas um conselho: torne-se branco. O refúgio numa busca pessoal para encontrar o verdadeiro eu como verdadeiro eu negro oferece frustração também. Como, isto é, pode tal



negro (a) permanecer em suas próprias bases sem ser a causa delas? O percurso revela perda de níveis da filogenia para aquele de ontogenia<sup>6</sup>. A concretização desta perda possibilita um tipo de desespero.

Abdul JanMohamed recentemente problematizou o negro moderno como uma figura governada pela 'subjetividade no limite da morte.'" Esta subjetividade é condicionada pela racionalização da modernidade na medida em que é vivida sem o povo negro. Este julgamento oferece uma moratória sobre os sujeitos negros que, em seu esforço de apagamento, constitui a ilegitimidade do eu. Esta ilegitimidade satura instituições, especialmente aquelas governadas pela força, para o efeito da mortalidade considerada fora da esfera de expectativas normais. A morte, assim, não é vivida como um horizonte que organiza interesse, cuidado e significado, mas como um horizonte que é retroativamente impedido mesmo em vida. O 'acidente' cai sob o peso do 'quando'. 'Quando eu serei parado pela polícia?' 'Quando eu apanharei da polícia?' 'Quando eu serei morto pela polícia?' Quando eu cruzarei o caminho de outro negro que anulou a existência dele e tem de decidir levar-me consigo?' 'Quando eu serei encarcerado?' 'O que acontecerá comigo lá?' 'Devo morrer lá?'" Há, também, uma outra dimensão para este fatalismo. Como Amy Alexander e Alvin Poussaint mostraram, há muitos negros que morrem de um processo lento de suicídio. Comportamento de alto-risco é também uma manifestação de auto-destruição: as pressões da falha eventual e morte tornam-se sedutoras e a liberdade torna-se a manifestação do destino tentado.

O negro está, entretanto, consciente que esta subjetividade limite da morte não é um ideal normativo. Um sonho persegue esta existência. É um sonho de anonimato, de *anonimato cotidiano*. É um sonho de ser capaz de viver, caminhar e mover-se através do mundo sem ter feito algo errado pela virtude de estar vivo. É uma chamada para a existência, para a emergência, sem a aparência de ser ilícito.

Entretanto, nem todos os negros são reprimidos pelo peso dos mesmos modelos de ser. Há negros para quem não há nada errado em ser negro. O problema é a atitude do racista anti-negro. Esses negros veem as limitações da brancura como um padrão de existência humana. Eles também veem o perigo de exigir da negritude a superioridade de brancura, de morenidade e qualquer outra designação racial. A Negritude, nesse sentido, simplesmente torna-se um jeito de ser entre outros modos de ser, com o entendimento de que o desejo do nascimento imaculado do eu é um desejo desorientado. Gerada da negação, a tarefa não é evitar a história, mas entendê-la como uma organização de enquadramento sócio-histórico do qual o Negro é um indígena. Este indigenismo apela por um ato de vida também com conhecimento de suas limitações. Combatê-lo é criar um eu reprimido cujo Outro interior, e mesmo não-Outro, governa sua existência.

Há, contudo, a lógica de auto-defesa. Em uma palavra, essas afirmações positivas da negritude aparecem como contradições de termos. São eles 'realmente' negros? Nós retornamos à relação neurótica com a aparência. A lógica é como se segue. Parecer é estar em um fluxo semiótico de significantes. Mas esses significantes são os signos da legitimação dominante. Esses signos são, em sua economia de expressão, modos colonizantes de expressão. Transcendê-los é, então, não ser interpretados por eles. De fato, desaparecimento, invisibilidade ou ausência tornam-se o objetivo da resistência política. Eu chamo isso de neurótico devido as expectativas de ser uma *política*. O que nós poderíamos fazer da política sem aparência? Tem sido uma obviedade

<sup>6</sup> N.T.: Neste trecho o autor está dialogando com a seguinte passagem oferecida por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*: "Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico." (FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 28).

desde os tempos de Aristóteles até as reflexões de Hannah Arendt que a vida política está, fundamentalmente, sobre aparência. Requer-se um domínio público, uma esfera na qual o sujeito emerge através de palavras, ações e sentidos dos outros. É onde a glória é reconhecida e o poder formado. Anular a aparência é um ataque à própria política. Como o pensamento de Fanon sobre a sociogênese sugere, a implosão do eu dentro do oculto não é capaz de resolver as falhas do sujeito do reconhecimento. O retorno da distinção entre pessoas-problemas e pessoas com problemas assume uma crítica estrutural das forças sociais.

Estes pensamentos sobre aparência e formação do sujeito ampliam a questão dos lugares da aparência. Há, afinal, uma aparência que assume narrativas íntimas de recuo, resistência e desespero. Maurice Natanson, que admirava Fanon, apresentou essa reflexão em seu ensaio: 'From Apprehension to Decay: Robert Burton's "Equivocations of Melancholy"':

O que deve ser tomado como um signo fraco que permeia nossas vidas: um desespero de luz no qual nada pode desalojar da memória ou da consciência um encantamento de um tempo mal-assombrado de bases podres que primeiro descobriram, do outro lado da esperança, as infecções do corpo na prece – a extasiante *davening*<sup>7</sup> da carne. (1989:134)

As afinidades entre Natanson e Fanon permeiam esta passagem. Fanon era crítico da noção de simples resoluções de loucura e sofrimento humano. O que é o famoso chamado à oração de seu corpo no final de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, senão 'o extasiante *davening* da carne'<sup>8</sup>? Natanson está examinando este tema como um indicio dentro dos tipos de *performance* estimuladas pela investigação melancólica estimulada pelo sujeito da melancolia como um objeto de estudo que amplia a questão da *performance* correlativa fanoniana. Escrevendo sobre Robert Burton, Natanson observa, 'Para todas as digressões e discussões dele em relação à melancolia, eu não acho que Burton alguma vez definiu seu objeto conclusivamente. Isso faz parte de seu método, sem dúvida, uma pista do poder de tipologias indiretas. Mas se eu estiver correto, tentar definir o significado da melancolia pode ser no mínimo entradas para o ser da melancolia' (1989). De modo semelhante, Fanon, quase quatro décadas mais cedo, havia explorado tais temas sem nunca conclusivamente definir seu objeto. As razões dele eram explícitas: 'Eu serei negligente. Eu deixo os métodos aos botânicos e aos matemáticos. Há um ponto no qual métodos devoram-se' (1967:12). A resposta de Fanon é oferecer uma análise que considera tanto o psicanalítico quanto o fenomenológico e, como Sara Ahmed e David Fryer observaram e avançaram, o *queer*. Reconhecendo que a colonização da vida moderna também acontece em nível gramatical pelo qual o significado é produzido, Fanon suspende o pressuposto da validade metodológica. Ao fazê-lo, ele *performa* a prática contraditória da rejeição metodológica do método para a causa de sua avaliação crítica, que permite uma confissão: "Se não pode haver discussão em um nível filosófico – que é o plano das necessidades básicas da realidade humana – eu estou disposto a trabalhar no nível psicanalítico – em outras palavras, o nível das 'falhas'" (p.23).

Como alguém vive com a falha? O que está sendo explorado, a razão sendo inscrita nessa relação, sugere o que alguém pode fazer pelo entendimento. Mas tal entendimento requer um reconhecimento que sempre fica aquém da *apreensão*. Esse tema sugere que alguma coisa deve ficar abandonada em um processo onde algo também é possuído, mas é feito através da perda. Das coisas ganhas através da perda ecoa um tema de suspensões teleológicas, onde o que foi uma vez tomado como absoluto é transcendido pelo intento de algo mais. Em *Disciplinary*

<sup>7</sup> N.T.: O termo *davening* refere-se a uma prece tradicional que envolve a meditação sobre as tradições judaicas.

<sup>8</sup> N.T. A passagem referida por Gordon é "Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!" (FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 191).



*Decadence*<sup>9</sup>, eu argumentei que a realidade clama por uma transcendência do deontologismo disciplinar, a qual eu chamo de decadência disciplinar, onde a realidade é subordinada aos métodos como em modernas tentativas de subordinar a razão à racionalidade. Fanon entendeu que os pressupostos disciplinares orientam uma tentativa de comprimir a realidade em categorias que não podem ser excedidas. Suspender essas pressuposições leva a uma relação continuamente humilhante com a realidade. É decadente por causa de sua retirada implosiva; a decadência começa quando as disciplinas se desviam da realidade, como é o caso quando os seres vivos se afastam da vida. Judith Butler oferece um *insight* dessa *performance* em seu ensaio 'Thresholds of Melancholy'.

A melancolia marcará os limites da definição, seu indicial em outros lugares. Como o indefinido em definição, a melancolia solicitará uma digressão precisamente quando alguém esperar algo mais lexicalmente preciso. Esta digressão não será irrelevante, para o muito sob a auto-questão que é, como se fosse, sempre fora de propósito, contornando o ponto, circunavegando a imprecisão que condiciona a própria definição pela qual a imprecisão é escondida. A digressão melancólica significa que precisamente quando se espera uma denotação aperfeiçoada, uma certa circunlocução vagarosamente começa a fazer suas rondas. Se o significado linguístico não pode nos dar o ser, e se uma arritmia aflige a mudança de significado para ser, então a língua que abre o limiar da melancolia será menos melíflua. Parará e começará; gestará as marcas de um ensaio, um esforço, uma tentativa. (1995:5)

Eu argumentei que *Pele Negra, Máscaras Brancas* é um texto irônico. Divide o autor em um sistema de falha interna e uma crítica externa de sua teodiceia. Na realidade, ele oferece uma luta de Fanon com Fanon, que é uma *vigorosa performance* do eu fragmentado e de práticas constitutivas de subjetivação e perda. Butler poderia muito bem ter descrito Fanon na passagem prévia e na seguinte:

Entendida como uma postulação intencional antecipatória, pode-se dizer que a melancolia tem a 'decadência' como seu objeto ou, melhor, apreende a 'decadência' – como a condição constitutiva dos objetos no mundo. Contudo, este horizonte de decadência insinua o horizonte decadente de entendimento do eu. Isso não é uma decadência gradual de um eu que uma vez foi total, mas uma 'decadência' que persiste como a base permanente do eu. (1995:5)

A não concretização em ser um eu negro 'inteiro' é o que assombra a existência negra. A resposta poderia ser uma fúria narcisística de apagar o mensageiro e a mensagem, mas a loucura subjacente se revela naquilo que se esconde à frente dessa *performance* – a saber, como Natanson tinha observado, 'o outro lado da esperança, as inflexões do corpo na prece'. Lembremos que *Pele Negra, Máscaras Brancas* termina com uma prece. Nós também devemos nos lembrar do conteúdo da prece, que é para o corpo dele fazê-lo um homem que questiona. Tornar-se um interrogativo, uma questão, transcender o eu fechado, os laços do encarceramento epistêmico. O interrogativo sempre contém as possibilidades de sim e *não*. Qualquer permutação serve como o espectro do outro, que faz até uma pressuposta afirmação sobre a oposição dela.

Pensando por meio do pensamento de Freud sobre a melancolia, Butler argumenta que seria incorreto ler a atividade melancólica como um anexo da ausência do outro na formação do *ego*. 'Em vez disso', ela declara, 'o "ego" deve ser falado para se constituir, e através da

<sup>9</sup> N.T.: Aqui o autor se refere à sua famosa publicação (GORDON, L. R. Shifting the geography of reason in an age of disciplinary decadence. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, Merced, v. 1, n. 2, p. 95-103, 2011.).



identificação contínua, persistir em sua identidade como um anexo à ausência do outro... Em termos fenomenológicos, o outro é sustentado não meramente como uma memória ou como uma imagem, mas no/com o eu na sua dimensão imaginária' (1995:11). O negro que não vê nada errado com a negrura figura como uma patologia no mundo da assimilação cosmopolitana e da diversidade *multicultural*. Enquanto figura, perde em ambos os níveis. No primeiro, há uma falha derradeira em tornar-se branco. No último, há uma falha em assimilar a lógica da etnicidade de um lado, mas, mesmo se fosse possível, há a falha adicional de zumbificação. O multiculturalismo exige um encontro de cultura *como representação* que significa a totalização de exemplares 'autênticos'. Mas o que é 'cultura negra' para trazer para esse curto processo inautêntico de suas patologias? Culturas que são experienciadas por pessoas negras que, afinal, encontram-se em conflito sobre *suas diferenças*. Como Fanon observou em seu capítulo sobre a psicopatologia em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, a noção de negros bem ajustados sistematicamente é a obscenidade de escravos felizes, e a noção de negros mal ajustados é a normatividade da anormalidade produzida sistematicamente. Parte da melancolia negra, 'do eu em sua dimensão imaginária', é um eu negro saudável, do qual o blues nos descreve como maturação, daquele outro questionado que aprendeu a viver com entendimento, mas não em paz com a razão que sempre excede seu entendimento. A partir da secreção da raça, talvez, então, imaginei possibilidades de chamar para a transcendência simultânea da qual nós tentamos uma vez segurar. 'Eu, o homem de cor, quero apenas isto: Que aquela ferramenta nunca domine o homem,' declarou Fanon, depois que ele perguntou, 'Foi a minha liberdade não-liberdade não dada a mim afim de construir o mundo do você?' (1967:232).

É crucial que a conclusão de Fanon não era uma conclusão. Ele anunciou que era pela forma de procurá-la. Seu trabalho uma década mais tarde, *Os condenados da Terra*, ficou também sem uma conclusão. O texto em si apela para o sujeito que o transcendeu, como muitos de seus críticos observaram, um novo homem, o qual deveria ser precisamente mais entendido como a própria humanidade, visto que, para Fanon, o ser humano não foi inibido por uma falha em tornar-se completo, mas pelo projeto falhado de completude. Assim como Moisés, o grande patriarca da melancolia, Fanon entendeu o valor de uma *performance* de um amor cujo sujeito é sempre prometido, mas nunca tido.

## Referências

Ahmed, Sara (2006) *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, North Carolina: Duke University Press.

Alexander, Aimy and Poussaint, Alvin (2000) *Lay My Burden Down: Unraveling Suicide and the Mental Health Crisis among African-Americans*, Boston: Beacon Press.

St Augustine (1950) *The City of God*, trans. Marcus Doas, intro. Thomas Merton, New York: Modern Library.

Butler, Judith (1995) 'Thresholds of Melancholy', in Steven Galt Crowell (ed.) *Prism of the Self: Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 3–12.

Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, introduction Jean-Paul Sartre, New York: Grove Press



- 
- Fanon, Frantz (1967) *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lamm Markman, New York: Grove Press.
- Freud, Sigmund (1989) *Civilization and Its Discontents*, ed. and introduction Peter Gay, trans. James Strachey, New York: W. W. Norton.
- Fryer, David (Forthcoming 2008) *Thinking Queerly: Post-Humanist Essays on Ethics and Identity*, Boulder, Colorado: Paradigm Publishers.
- Gordon, Lewis R. (1995) *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York: Routledge.
- Gordon, Lewis R. (2005) 'Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday', *The C. L. R. James Journal* 11(1) (Summer): 1–43
- Gordon, Lewis R. (2006) *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, Colorado: Paradigm Publishers.
- JanMohamed, Abdul R. (2005) *The Death-Bound Subject: Richard Wright's Archaeology of Death*, Durham, North Carolina: Duke University Press
- Judy, Ronald A. T. (1993) *(Dis)Forming the American Canon: African-Arab Slave Narratives and the Vernacular*, foreword Wahneema Lubiano, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Natanson, Maurice (1989) 'From Apprehension to Decay: Robert Burton's "Equivocations of Melancholy"', *The Gettysburg Review* 2: 130–8.
- Nietzsche, Friedrich (1999) 'The Birth of Tragedy' and Other Writings, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. Ronald Speirs, *Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, intro. R. H. Tawney, New York: Scribner.

---

Recebido: 01 out., 2015  
Aceito: 10 out., 2015



# Afropolitanismo<sup>1</sup>

Achille Mbembe

Tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva<sup>a</sup>

Quer se trate da literatura, da filosofia ou das artes, o discurso africano foi dominado, durante aproximadamente um século, por três paradigmas político-intelectuais que, de resto, não se excluíam mutuamente.

Houve, de uma parte, diversas variantes do nacionalismo anti-colonial. Este último exerceu uma profunda influência sobre as esferas da cultura, da política e do econômico, até mesmo do religioso. Mas também houve, de outra parte, diversas releituras do marxismo das quais resultaram, aqui, ali e acolá, várias figuras do “socialismo africano”. Veio, enfim, um movimento pan-africanista que concedeu um lugar privilegiado a dois tipos de solidariedade – uma solidariedade de tipo racial e transnacional e uma solidariedade de tipo internacionalista e de natureza anti-imperialista.

No limiar do século, pode-se dizer que esse mapa intelectual fundamentalmente não mudou, apesar de que, imperceptivelmente, importantes reconfigurações sociais e culturais estão em andamento. Esta distância entre a vida real das sociedades, de um lado, e as ferramentas intelectuais pelas quais as sociedades apreendem seu destino, de outro, implica riscos para o pensamento e para a cultura. Os três paradigmas político-intelectuais mencionados acima foram, com efeito, institucionalizados e se cristalizaram de tal maneira que eles não permitem mais, no presente, analisar com um mínimo de credibilidade as transformações que estão em curso. As instituições que os sustentam funcionam, quase sem exceção, como se fossem verdadeiras “rendas garantidas”. Ademais, elas bloqueiam toda forma de renovação da crítica cultural e da criatividade artística e filosófica, além de reduzir nossas capacidades de contribuir com a reflexão contemporânea sobre a cultura e a democracia.

## A circulação dos mundos

De todas as reconfigurações que estão em curso, duas em particular correm o risco de influenciar singularmente sobre a vida cultural e a criatividade estética e política dos próximos anos. Primeiramente, há aquelas que tocam às novas respostas para a questão de saber “quem é Africano” e quem não o é.

Numerosos são, com efeito, aqueles aos olhos dos quais é “Africano” aquele que é “negro” e, portanto, “não-branco”, mensurando-se o grau de autenticidade, assim, a partir da escala da diferença racial bruta. Ora, ocorre então que todo tipo de pessoas possui alguma ligação, ou simplesmente, alguma coisa a ver com a África – alguma coisa que os autoriza esse fato a pretender a “cidadania africana”. Naturalmente, há aqueles que são nomeados Negros. Nasceram e vivem no interior dos Estados africanos dos quais eles constituem os cidadãos. Mas, se os Negro-Africanos formam a maioria da população do continente, eles não são nem os únicos habitantes, nem os únicos produtores da arte e da cultura.

<sup>1</sup> Artigo publicado originalmente no jornal *Le Messager de Douala*, Camarões, 20 dez. 2005. Disponível em: <<http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248>>. Acesso em: 30 jul. 2015.

<sup>a</sup> Professor Adjunto, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Ceará, Brasil. Contato: [cleberlambert@unilab.edu.br](mailto:cleberlambert@unilab.edu.br)

Vindos da Ásia, da Arábia e da Europa, outros grupos de populações instalaram-se em diversas partes do continente em diversos períodos da história e por diversas razões. Alguns dentre eles chegaram enquanto conquistadores, mercadores ou zelotes, como é o caso dos Árabes e dos Europeus. Fugindo de toda forma de miséria, procurando escapar da perseguição, imbuídos simplesmente de esperança por uma vida pacífica ou ainda movidos pela sede de riquezas, outros se instalaram graças a circunstâncias históricas mais ou menos trágicas, a exemplo dos Africâneres e dos Judeus. Mão de obra essencialmente servil, outros ainda fincaram raízes no contexto de migrações em busca de trabalho, a exemplo dos Malaio, dos Indianos e dos Chineses na África austral. Mais recentemente, Libaneses, Sírios, Indos-Paquistaneses e, aqui e ali, surgiram algumas centenas ou milhares de Chineses. Todo esse mundo chegou com suas línguas, seus costumes, seus hábitos alimentares, suas modas indumentárias, suas maneiras de orar, enfim, seus modos de ser e de fazer. Hoje, as relações que essas diversas diásporas entretêm com suas sociedades de origem são as mais complexas possíveis. Muitos de seus membros consideram-se inteiramente africanos, ainda que, além disso, eles pertençam igualmente a um alhures.

Mas se a África constituiu, durante muito tempo, um lugar de destino de toda sorte de movimentos de população e de fluxos culturais, ela foi também, durante séculos, uma zona de partida rumo a numerosas regiões do mundo. Esse processo de dispersão, multissecular, desenvolveu-se na esteira daquilo que se designa geralmente como os Tempos modernos e tomou os três corredores que são o Saara, o Atlântico e o Oceano Índico. A formação de diásporas negras no Novo-Mundo, por exemplo, é o resultado dessa dispersão. A escravidão, da qual sabemos que ela não diz respeito apenas aos mundos euro-americanos, mas também aos mundos arabo-asiáticos, desempenha um papel decisivo nesse processo. Em razão dessa circulação dos mundos, os traços da África recobrem, de um extremo ao outro, a superfície do capitalismo e do Islã. Às migrações forçadas dos séculos anteriores somam-se outras cujo motor principal foi a colonização. Hoje, milhões de pessoas de origem africana são cidadãos de diversos países do globo.

Quando se trata da criatividade estética na África contemporânea, e mesmo da questão de saber quem é “Africano” e o que é “africano”, é esse fenômeno histórico da circulação dos mundos que a crítica política e cultural tende a ignorar.

Visto a partir da África, o fenômeno da circulação dos mundos possui ao menos duas faces: aquela da dispersão, que acabo de evocar, e aquela da imersão. Historicamente, a dispersão das populações e das culturas não foi somente o fenômeno de vinda de estrangeiros para se instalar em nossa casa. Na verdade, a história pré-colonial das sociedades africanas foi, de ponta a ponta, uma história de povos incessantemente em movimento através do conjunto do continente. Trata-se de uma história de culturas em colisão, tomadas pelo turbilhão das guerras, das invasões, das migrações, dos casamentos mistos, de religiões diversas que são apropriadas, de técnicas que são trocadas e de mercadorias que são vendidas. A história cultural do continente praticamente não pode ser compreendida fora do paradigma da itinerância, da mobilidade e do deslocamento.

Aliás, é essa cultura da mobilidade que a colonização procura, em sua época, fixar através da instituição moderna da fronteira. Rememorar essa história da itinerância e das mobilidades é a mesma coisa que falar das misturas, dos amálgamas, das superposições. Contra os fundamentalistas do “costume” e da “autoctonia”, pode-se chegar a afirmar que, no fundo, aquilo que designamos como “a tradição” não existe. Quer se trate do islã, do cristianismo, das maneiras de se vestir, de fazer negócio, de falar, mesmo dos hábitos alimentares - nada disso sobreviveu ao rolo compressor da mestiçagem e da vernacularização. Já era esse o caso muito antes da colonização. Com efeito, há uma modernidade africana pré-colonial que ainda não foi considerada pela criatividade contemporânea.



O outro aspecto dessa circulação dos mundos é a imersão. Ela diz respeito, em diferentes graus, às minorias que, vindo de longe, acabaram por fincar raízes no continente. Com o passar do tempo, os vínculos com suas origens (européias ou asiáticas) complicaram-se singularmente. Em contato com a geografia, com o clima e com os homens, eles se tornaram bastardos culturais ainda que, por força da colonização, os Euro-Africanos, em particular, tenham continuado a almejar a supremacia em nome da raça, marcando sua diferença, mesmo seu desprezo, em relação a qualquer signo “africano” ou “indígena”. É o caso, em grande parte, dos Africâneres cujo próprio nome significa “os Africanos”. A mesma ambivalência pode ser observada entre os Indianos, mesmo entre os Libaneses e os Sírios. Por toda parte, a maioria se exprime em línguas locais, conhece, até mesmo pratica certos costumes da terra, mas vive em comunidades relativamente fechadas e pratica a endogamia.

Não é somente questão de afirmar que uma parte da história africana se encontra alhures, fora da África. Há, do mesmo modo, uma história do resto do mundo de que nós somos, pela força das coisas, os atores e os depositários, aqui mesmo no continente. Além disso, nossa maneira de ser no mundo, nossa maneira de “ser-mundo”, de habitar o mundo – tudo isso sempre se efetou sob o signo da mestiçagem cultural ou pelo menos da imbricação dos mundos, numa lenta e, às vezes, incoerente dança dos signos, a qual não tivemos praticamente a autonomia de escolher livremente, mas que conseguimos, de uma maneira ou de outra, domesticar e fazer uso.

A consciência dessa imbricação do aqui e do alhures, a presença do alhures no aqui e vice-versa, essa relativização das raízes e dos pertencimentos primários e essa maneira de abraçar, com todo conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro e o distante, essa capacidade de reconhecer sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do distante no próximo, de domesticar o in-familiar, de trabalhar com aquilo que possui aspecto de ser contrário por completo – é precisamente essa sensibilidade cultural, histórica e estética que o termo “afropolitanismo” indica.

## **O reflexo nativista**

O segundo tipo de reconfigurações em andamento tem a ver com a escalada do reflexo nativista. Em sua versão benigna, o nativismo aparece sob a forma de uma ideologia que glorifica a diferença e a diversidade e que luta pela proteção dos costumes e das identidades consideradas como ameaçadas. Na lógica nativista, as identidades e as lutas políticas são declinadas a partir de uma distinção entre “aqueles que são daqui” (os autóctones) e “aqueles que vieram de outro lugar” (os alógenos). Os nativistas esquecem que, em suas formas estandardizadas, os costumes e as tradições que eles reivindicam foram freqüentemente inventados não pelos próprios indígenas, mas na verdade pelos missionários e pelos colonos.

Assim, ao longo da derradeira metade do século, viu-se o surgimento, quase por toda parte do continente, de uma forma de bio-racismo (autóctones contra alógenos) que se nutre politicamente através de certa forma de vitimização e de ressentimento. Como é freqüentemente o caso, a violência da vítima é raramente dirigida contra seu real algoz. Quase sempre, ela é exercida contra um algoz imaginário a quem ocorre, como por coincidência, ser sempre mais fraco, ou seja, trata-se de uma outra vítima - freqüentemente pessoas que não tem nada a ver com a ferida original. Pode-se ver em diversos países - e não somente na África - uma pulsão genocida habitar as ideologias da vitimização. Elas são criadoras da cultura do ódio da qual se constatou, e não somente em Ruanda, o incrível poder de destruição.

O afropolitanismo não é o mesmo que o pan-africanismo ou a Negritude. O afropolitanismo é uma estilística, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma maneira de ser no mundo que recusa, por princípio, toda forma de identidade vitimizadora, o que não significa que ela não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infringiu a esse continente e a seus habitantes. É igualmente uma tomada de posição política e cultural



em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral. Na medida em que nossos Estados são invenções (além do mais, recentes), eles não têm, estritamente falado, nada em sua essência que nos obrigaria a lhes render um culto - o que não significa que nós sejamos indiferentes ao seu destino.

Quanto ao “nacionalismo africano”, ele representa originalmente uma potente utopia cuja força insurrecional foi ilimitada - a tentação de nos compreendermos a nós mesmos dignamente, de nos mantermos em pé diante do mundo, simplesmente enquanto seres dotados de uma face humana. Mas, desde que o nacionalismo se converteu em ideologia oficial de um Estado que se tornou predador, ele perdeu todo núcleo ético - doravante um demônio que vaga na noite e foge da luz do dia. Essa questão da face humana e da figura humana é precisamente o obstáculo contra o qual o nacionalismo e o nativismo não cessam de se chocar. A partir do momento em que a África contemporânea desperta sob as figuras do múltiplo (inclusive o múltiplo racial) que são constitutivas de suas identidades, declinar o continente somente a partir do modo da solidariedade negra torna-se insustentável. Além disso, como não ver que esta pretensa solidariedade é profundamente danificada pelo modo como a violência do irmão contra o irmão, bem como a violência do irmão contra a mãe e as irmãs, é exercida desde o fim das colonizações diretas?

## **Seguir em frente**

É preciso, portanto, seguir em frente se queremos reanimar a vida do espírito na África e, por conseqüência, as possibilidades de uma arte, de uma filosofia, de uma estética que possam dizer algo de novo e de significativo ao mundo em geral. Hoje, numerosos africanos vivem fora da África. Outros escolheram livremente viver no Continente, não necessariamente nos países onde nasceram. Mais ainda, muitos dentre eles têm a sorte de ter feito a experiência de vários mundos e praticamente não cessaram de ir e vir, desenvolvendo, na esteira desses movimentos, uma incalculável riqueza do olhar e da sensibilidade. Trata-se geralmente de pessoas que podem se expressar em mais de uma língua. Eles estão desenvolvendo, às vezes sem perceber, uma cultura transnacional que eu chamo de “Afropolitana”.

Entre eles, encontram-se numerosos profissionais que, em suas atividades cotidianas devem se confrontar não com a cidade vizinha, mas com o mundo de modo amplo. Esse “espírito aberto” é percebido de maneira ainda mais profunda entre numerosos artistas, músicos e compositores, escritores, poetas, pintores - trabalhadores do espírito que faz vigília desde as profundezas da noite pós-colonial. Em outro plano, um número reduzido de metrópoles pode ser qualificado de “Afropolitana”. No oeste da África, Dakar e Abidjan desempenharam esse papel durante a segunda metade do século XX. A capital senegalesa constituía, então, o complemento cultural de Abidjan, cadinho regional dos negócios. Hoje, Abidjan infelizmente está corroída pelo câncer do nativismo. No leste da África, Nairóbi era o centro de negócios e a sede regional de várias instituições internacionais.

Contudo, o centro por excelência do afropolitano é, nos dias de hoje, Johannesburgo, na África do Sul. Nessa metrópole forjada no ferro de uma história brutal uma figura inédita da modernidade africana está se desenvolvendo. Trata-se de uma modernidade que tem pouco a ver com o que se conhecia até agora. Ela se nutre na fonte de múltiplas heranças raciais, de uma economia vibrante, de uma democracia liberal, de uma cultura do consumo que participa diretamente dos fluxos da globalização. Aqui está se criando uma ética da tolerância suscetível de reanimar a criatividade estética e cultural africana do mesmo modo que em outra época o Harlem ou Nova Orleans o fizeram nos Estados Unidos.

---

Recebido: 05 out., 2015  
Aceito: 04 nov., 2015



# Persecuciones étnico/raciales: policía, jóvenes afrodescendientes y resistencia en las calles de Quito-Ecuador. Un análisis sobre la encarnación del Estado racial en el racismo cotidiano

## Perseguições étnico/raciais: polícia, jovens negros e resistência nas ruas da cidade de Quito. Uma análise sobre a encarnação do Estado racial na vida cotidiana no Equador

Ethnic/racial persecutions: police, Black youth and resistance in the streets of Quito-Ecuador. An analysis of the incarnation of the racial state in the everyday racism

William Alvarez<sup>a</sup>

### Resumen

A partir de una etnografía de un año de estadía en un barrio violento de la ciudad de Quito-Ecuador, el presente ensayo retoma las experiencias discriminatorias y racistas que sufren y han sufrido los jóvenes afrodescendientes que habitan el barrio El Paraíso, para pensar la encarnación del Estado racial en el racismo cotidiano. También se describen las estrategias de supervivencia de los jóvenes cuando son agredidos por aspectos raciales, y sus formas de resistencia para enfrentar los abusos policiales.

**Palabras-clave:** estado racial; etnografía; resistencia; violencia urbana.

### Resumo

A partir de uma etnografia de um ano de estadia em um bairro violento da cidade de Quito-Ecuador, o presente ensaio retoma as experiências discriminatórias e racistas que sofrem ou têm sofrido os jovens negros que moram no bairro El Paraíso, para pensar a encarnação do Estado racial no racismo cotidiano. Também se descrevem suas estratégias de sobrevivências quando são agredidos por aspectos racistas e as formas de resistência que eles tem para enfrentar os abusos da polícia.

**Palavras-chave:** estado racial; etnografia; resistência; violência; violência urbana.

<sup>a</sup> Graduado en sociología por la Universidad del Atlántico, Barranquilla, Atlántico, Colombia. Maestría en Antropología FLACSO, Quito, Ecuador. Estudiante de doctorado en Sociología Universidad Federal de São Carlos – UFSCar. Integrante del grupo de investigación Namargem: Núcleo de Pesquisas Urbanas – CEBRAP-CEM/UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contacto: Williamlogia@gmail.com



## Abstract

From an ethnography of a year in a violent neighborhood in the city of Quito-Ecuador, in this essay I retake discriminatory and racist experiences that have suffered black youth in the neighborhood El Paraíso to think the racial state incarnation in the everyday racism. I also want to describe the survival strategies of these young people when they are attacked by racial aspects and their forms of resistance to confront police abuse.

**Keywords:** racial state; ethnography; resistance; urban violence.

## Introducción: retomando un problema, buscando nuevas salidas

El objetivo principal de este ensayo es el de ampliar mi trabajo de investigación intitulado, “Sobreviviendo con la pipa” Drogas, Violencia y Conflictos Interétnicos en el Barrio El Paraíso. Dicha investigación fue realizada en la ciudad de Quito-Ecuador durante el periodo 2011-2013. El presupuesto teórico de esta pesquisa intentó analizar desde un abordaje antropológico las asimetrías étnico/raciales que sufren los jóvenes migrantes afrodescendientes en esta ciudad, con lo cual pude demostrar una desigualdad estructural y una división social del trabajo ilegal/informal en la ocupación del espacio urbano por parte de estos jóvenes, que no obstante los avances y nuevas prácticas de gobierno (políticas de acción afirmativa) en relación a la igualdad y distribución de derechos ciudadanos, –incluyendo aquí la política “progresista” de la actual revolución ciudadana del presidente Rafael Correa- es poco lo que se ha logrado para romper con la cultura y la estructura social que aún sostiene (pos-independencia), una hegemonía blanco/mestiza y una subalternización de las minorías étnicas.

Este abordaje trae elementos empíricos con lo cual en primera instancia, quiero discutir estas asimetrías alejándome del análisis histórico y cuantitativo que ha tenido mayor fuerza en la última década en Ecuador (ANTÓN, 2010; TORRE, 2002). En segundo lugar, complementar y ampliar estos focos de entendimiento a partir de los datos arrojados en mi trabajo de campo en un barrio marginal y violento en la ciudad de Quito-Ecuador llamado El Paraíso. Durante toda la trayectoria de mi etnografía en Quito pude delimitar dos tipos de estructuras económicas étnicamente diferenciadas que se presentaban en varias zonas públicas y urbanas emblemáticas de la ciudad, pero que a su vez estos micro escenario sociales representaban una condición macro-estructural que abarca el escenario nacional.

Una de estas estructuras económicas es la población indígena, sus prácticas económicas en los espacios públicos de la ciudad están mayormente ligadas a la venta informal de artículos de consumo como lo son: cigarrillos, dulces, suvenires o comida rápida tradicional. La venta de estos productos se desarrolla en la calle y no tienen ningún tipo de regulación pública. Por otro lado, en el mismo espacio donde indígenas desarrollan sus actividades, subsiste la segunda estructura económica. Esta es liderada por jóvenes afrodescendientes<sup>1</sup> que hacen parte al igual que los indígenas de actividades informales, pero principalmente están

<sup>1</sup> A lo largo de este artículo voy usar esta categoría para ser fiel, por un lado a mi trabajo de maestría, como también a las categorías identitarias que se usan en Ecuador. Categorías identitarias que fueron usadas por primera vez en el censo del 2010 entre otras mas con la cual la población optó por autodefinirse. Por lo tanto, aclaro que no es una categoría impuesta desde encima, sino la gestión de una lucha política por parte de los movimientos afrodescendientes por establecer una categoría general de reconocimiento. Desde un punto de vista comparativo, encuentro interesante cómo en otros países Latinoamericanos los usos y producción de categorías identitarias tienen otros referente, historias y luchas políticas, además de lingüísticas. En el caso de Brasil, la categoría *negro* sería la apología políticamente correcta de afrodescendiente en Ecuador o Colombia, sin embargo, en otros casos usar negro como categoría identitaria en sociedades hispanoamericanas sería políticamente incorrecto, de la misma forma como usar el término *preto* se convierte en una ofensa para el movimiento negro en Brasil.



vinculados a economías ilegales, el mercado de venta de drogas ilícitas como: cocaína, pasta base de cocaína, crack y marihuana. Además ellos tienen el monopolio del robo y el crimen organizado, eso quiere decir que los jóvenes afrodescendientes ocupan un mercado ilegal económicamente lucrativo, pero altamente criminal y socialmente estigmatizante. Debido a este hecho particular registrado en una etnografía multi-situada concentré mi investigación en la siguiente pregunta: ¿por qué los jóvenes afrodescendientes tienen una mayor predisposición a actividades ilegales como vender drogas ilícitas en las calles y no otros grupos étnicos como indígenas o blanco mestizos?

## El método

Para esta investigación empleé la observación participante y participación observante con el fin de conocer a fondo las razones culturales o estructurales de este tipo de prácticas ilegales. De esa forma fue que llegué a El Paraíso, un barrio ubicado en el centro histórico de Quito reconocido por ser un espacio violento y de venta ilegal de drogas, pero también un lugar con amplia recepción de inmigrantes del pacífico ecuatoriano, colombianos y peruanos. En este barrio residí durante un año tomando notas diarias de la cotidianidad de sus habitantes estableciendo relaciones de proximidad, amistad e identidad, especialmente con jóvenes afrodescendientes migrantes de la provincia (Estado, Departamento) de Esmeraldas. Jóvenes a los cuales seguí de forma individual y colectiva, y que gracias a ellos<sup>2</sup> pude entender la configuración estructural de muchas de las razones por las cuales las prácticas económicas ilegales, la criminalidad y la informalidad son acogidas con mayor dinamismo por ellos que por otro tipo de etnicidad en Ecuador.

No obstante, mi tesis no se concentra sólo en observar las prácticas ilegales o criminales de estas personas, mi intención nunca fue hacer una exotización del mundo del crimen, ni estigmatizar, ni engrosar aún más los discursos negativos, punitivos y raciales sobre la comunidad afrodescendiente, todo lo contrario, durante mi observación participante pude confirmar que el discurso y las prácticas ilegales y criminales tanto para estos jóvenes migrantes como para los habitantes del barrio, no era su principal actividad, motivo de vida ni su mayor preocupación.

## Las categorías

Fue por ello que opté por enfocarme principalmente en sus estrategias de supervivencia intentando descolonizar el discurso racial que sobre estos jóvenes la institución política, la cultura y en especial la policía ha incorporado una prácticas de criminalización, racismo y estigma. Pero para entender el por qué este tipo de discriminación acontece en la cultura urbana de Ecuador, tuve que profundizar en las raíces históricas que han legitimado este tipo de discriminación y desigualdad étnico/racial. Y para lograr profundizar en estos aspectos establecí tres categorías de análisis: violencia estructural (GALTUNG, 1969), Estado racial (GOLDBERG, 2002) y administración de poblaciones (GUERRERO, 2010).

En el caso de los países Andinos hay ciertas configuraciones sociales en la construcción de los Estados pos-coloniales, en el que hay relaciones inter-conectadas estructuralmente con lo cual entender las posiciones de poder, las asimetrías culturales y en especial, las

<sup>2</sup> Durante mi investigación conocí alrededor de 15 personas que me brindaron información y con los cuales entablé una relación de confianza muy fuerte, no obstante, para hacer más viable el desarrollo de mi pesquisa, me enfoqué y profundicé en la historia de solo tres personajes: Guacho, Fabián y Richard. Los relatos de vida de estos tres interlocutores, cada uno estos interlocutores representaba de forma total los objetivos de mi proyecto siendo fiel a su narrativa.



desigualdades étnicas. Desigualdades que de una u otra forma logran ser observables en la cotidianidad de la ciudad, por ejemplo: en la venta de drogas, su consumo y el crimen organizado. Pero a su vez entendiendo estos aspectos como las consecuencias directas de la forma como se representa la violencia estructural<sup>3</sup> en la cotidianidad urbana. Sin embargo, cualquier diferencia cultural, desigualdad estructural y manifestaciones violentas hay que situarlas en un contexto y una producción propia, tal y como Andrés Guerrero describe la forma en que opera este tipo de subalternización étnica en la historia social de Ecuador desde una perspectiva foucaultiana, con lo cual explicar en qué consiste eso que él llama administración de poblaciones:

En lo que se refiere a las poblaciones indígenas, su desaparición de lo público político es constitutiva de la construcción del Estado-nación ecuatoriano a lo largo del siglo xx. Por extraño que pueda parecer, la universalización esencializada de la ciudadanía bajo el modelo blanco-mestizo abrió hiatos de penumbra para ocultar (y sin embargo reconocer) dentro del mismo sistema político «la paradoja del indio», locución recurrente en boca de los políticos afines del siglo XIX. Desde 1827 hasta 1870, se utilizó una definición jurídica de excepción (a la vez inherente y constitutiva de la norma ciudadana) que los clasificaba por una figura de exclusión intrínseca al sistema: una noción específica, destinada a los individuos imposibilitados que no podían ejercer derechos y requerían de un tutor para ser representados. Dejaron de ser concebidos bajo el estatuto de «indígenas contribuyentes» (1857); fueron conceptualizados bajo la categoría de «población» o “personas miserables”, por ende, sin plenos derechos ciudadanos (GUERRERO, 2010, p. 3).

No obstante, este argumento se centra principalmente en la población indígena, esta forma de dominación y ejercer poder es un continuum espacio-temporal que aún hoy en el siglo XXI, conecta a otras minorías étnicas con esas formas de dominación pos-colonial posibilitando la reproducción de las subalternidades Latinoamericanas, las cuales se producen y se siguen reproduciendo desde una perspectiva cultural, ideológica, económica y político- estructural. Esto se puede observar en ciudades del norte de Colombia como Cartagena donde sus periferias urbanas están en su mayoría habitadas por afrodescendientes pobres, o incluso al sur del continente en ciudades como São Paulo donde la tasa de homicidios de jóvenes afrodescendientes (negros) es tres veces mayor que la de jóvenes blancos. Esto es lo que Goldberg (2002) llama como: Estado Racial.

One of the most telling evasions in these past two decades of thinking about race has concerned the almost complete theoretical silence concerning the state. Not just the way the state is implicated in reproducing more or less local conditions of racist exclusion, but how the *modern* state has always conceived of itself as racially configured. The modern state, in short, is nothing less than a racial state. It is a state or set of conditions sociospecific milieus. So, in one sense, there is no singular totalized phenomenon we can name the racial state; more precisely, there are racial state and racist state. Yet it is posible at the same time to insist that there are generalizable conditions in virtue of which the modern state is to be conceived as racial and as racially exclusionary or racist (GOLDBERG, 2002, p. 2).

<sup>3</sup> La definición de esta categoría a continuación: “Opresión político-económica crónica y desigualdad social enraizada históricamente, que incluye desde acuerdos comerciales de explotación económica internacional, hasta condiciones de trabajo abusivas y altas tasas de mortalidad infantil”. (FERRÁNDIS; FEIXA, 2005, p. 14).

## La etnografía: “negro bandido”

En varias oportunidades compartiendo con mis interlocutores Guacho y Richard en la esquina del barrio donde siempre nos solíamos encontrar (ver Figura 1), era muy frecuente escuchar y participar en discusiones donde el abuso de la policía y la criminalización eran un tema o suceso cotidiano. El lenguaje racista y las acciones represivas violentas también suelen ser temas y hechos recurrentes en el barrio. Los que más sufren de esta represión son los jóvenes afrodescendientes que, en segundo lugar los consumidores de pasta base de cocaína y por último, los inmigrantes colombianos. Sin embargo, desde mi observación participante debo afirmar que la represión policial es más fuerte contra los jóvenes afrodescendientes. La policía empeña mayor tiempo en las requisas, interrogatorios y abusos legales contra ellos que contra cualquier otro. Un día acompañando a Guacho a la casa de un micro traficante de drogas en el barrio (ver Figura 2), le pregunté lo siguiente: ¿Existe alguna relación entre la persecución de la policía a ustedes y el color de piel?, él responderá:



**Figura 1.** William Alvarez (Richard en la esquina de los encuentros) (Richard na esquina dos encontros).



**Figura 2.** William Alvarez (Guacho en su territorio) (Guacho no seu território).



*Los policías te ven en la calle y ya creen que vas a robar, entonces te detienen y hacen pasar pena porque te revisan todo frente un poco de gente, te insultan, agreden, humillan... compita, uno es persona, yo no estoy para que me estén faltando el respeto cuando no estoy haciendo nada solo porque un pendejo vestido de oficial se cree mejor persona y con la autoridad de venir a joder solo porque soy negro (Guacho, 2012, entrevista).*

Guacho ha tenido que sortear esta discriminación en varias ocasiones y que lo llamen “negro bandido” a él le resulta indignante. Esto explica las razones por las cuales él ha respondido agresivamente al maltrato policiaco de dos formas; la primera, respaldándose en sus derechos constitucionales (al ser irrespetado varias veces y discriminado por ser negro), y la segunda, de manera violenta como nos dirá a continuación:

*Uno responde en la medida en que ellos te tratan, ¿si entiende compita?, yo no digo que todos los policías sean mala gente, pero siempre hay uno peor que otro, sea lo que sea, pobre, de la calle, uno es gente y merece respeto, pero sí me tratan mal yo reacciono igual y no me dejo joder (Guacho, 2012, entrevista).*

Guacho es un hombre que no teme enfrentarse con la policía, a tal punto que él ha respondido igualmente con violencia en los momentos que ha sido agredido por ellos, argumentando que lo hace protegiendo su dignidad: “[...] para la policía los negros somos todos ladrones, ellos son unos racistas [...]” (Guacho, 2012, entrevista).

Este tipo de sucesos o enfrentamientos no son hechos aislados en la ciudad y el país, todo lo contrario, en el espacio de interacción urbana de los afrodescendientes en este barrio, los jóvenes con más experiencia en la calle socializan, discuten y aconsejan a quienes aún no han sufrido agresiones policiacas o discriminación para que tengan instrumentos discursivos de defensa, incluso, ellos instigan a que los jóvenes pierdan el miedo y enfrenten con violencia la violencia de la policía. No dejarse intimidar ni violentar es una forma de agencia política para estos jóvenes; estrategia de supervivencia que han optado muchos de ellos para defenderse del estigma y el acoso simbólico que los señala como sujetos peligrosos en la ciudad.

Además, esta agencia no se reduce únicamente a confrontar o contestar violentamente la acción policial, ellos también tienen un conocimiento amplio de sus derechos ciudadanos. Sobre esto Guacho me dirá una noche: “Vea ñaño, la policía no puede discriminarte con nada porque la ley prohíbe el racismo<sup>4</sup>, y ellos lo saben y no les importa, pero cuando uno le dice que los vas a denunciar por este hecho, ya se quedan quietos [...]”.

Muchos de los jóvenes pocos experimentados en estas argucias discursivas, cuando presencian esta clase de socializaciones politizadas de los más experimentados, van adquiriendo las competencias o adquiriendo el capital cultural (delictivo) con el cual sortear estas desagradables situaciones que generan: indignación, resentimiento y rabia en ellos. De esa forma se profundiza el odio de los jóvenes (latente en el barrio) contra la policía, lo que hace de la policía sujetos indeseables en El Paraíso.

<sup>4</sup> En la constitución Ecuatoriana del año 2008, Título II, artículo 11 punto 2, se estipula lo siguiente: Todas las personas son iguales y gozaran de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación. Además, las nuevas reformas del código penal vigente desde el 24 de marzo del 2009 aclaran que: “el odio y desprecio por el color de piel, raza, sexo y religión ahora es un tipo de delito”, que será sancionado con prisión de seis meses a tres años; y, si los actos de violencia producen la muerte de una persona, sus autores serán reclusos de 12 a 16 años.



El racismo se expresa de muchas formas en las calles y no sólo es la policía quien mejor encarna esta posición, también las diferencias inter-étnicas agudizan las tensiones étnico/raciales a razón del uso del espacio y las formas discursivas y culturales de los afrodescendientes en relación a las formas discursivas y culturales de los blanco/mestizo, diferencias que en un barrio donde la minoría es afrodescendiente, se mantiene una contante tensión y fricción racial. La violencia latente entre blanco/mestizos versus afrodescendientes desequilibra las relaciones étnicas al interior de El Paraíso porque sumando la violencia físicas; violencia policial y la violencia simbólica, esto configura los principales elementos cotidianos que constituyen las bases de las tensiones inter-étnicos de lo que sucede en un barrio como el paraíso, pero que también es un espejo de lo que sucede en otras ciudad de Ecuador. Annie S. Barnes llamará a esto de racismo cotidiano (BARNES, 2004).

Relatos como los de Guacho son comunes entre la mayoría de jóvenes que habitan el barrio, pero las experiencias de racismo, discriminación o violencia policial nunca son las mismas. Experiencias, por ejemplo, como el ser capturado únicamente por ser negro, contestar agresivamente la orden de un policía o estar en el lugar y la hora equivocada, hacen parte del repertorio de historias que escuché a lo largo de mi trabajo de campo. Existe el caso de un joven el cual pasó un mes y medio en la cárcel por no obedecer la orden de un policía. El día en que el joven fue detenido iba a visitar a su hijo, la policía pasó a su lado y al verlo le dijeron que se subiera a la patrulla, pero él se negó, los policías se lo llevaron a la fuerza. En la comisaria acusaron al joven (sin tener pruebas) de ser sospechoso de intento de homicidio.

La acusación de la policía era una mentira, aquel joven pasó un mes y medio encerrado en la cárcel mientras se aclaraban las acusaciones. El único problema de este joven al momento de ser detenido era que él no tenía la experiencia necesaria para gestionar esa situación, es decir, de haber utilizado el capital cultural que he mencionado anteriormente, el cual usan otros jóvenes del barrio para revertir los argumentos policiacos y sus arbitrariedades, no habría sido capturado. Pero en su caso, no hubo forma de contradecir el poder de la institución policial dado que esta actuó de forma predeterminada al reproducir un su práctica legal y poder un doble racismo: uno institucional y otro cultural.

Cuando los jóvenes estaban reunidos en las esquinas más frecuentadas del barrio, con frecuencia compartían entre sí mismos las experiencias negativas que vivían con la policía, algunas de estas podían ser justificadas por atender actos delictivos o ilegales, sin embargo estos casos eran pocos dado que la gran mayoría de estos jóvenes aún eran dependientes de sus padres o se encontraban en la escuela. Por parte de la gran mayoría de ellos el discurso críticos contra la policía era absoluto, porque aún así ellos fueran o no bandidos, criminales o vendedor de drogas, todos sin excepción alguna vez en su vida habían sido agredidos por cuenta de su condición étnica.

Por lo tanto, estas minorías se cierran a sí mismas para protegerse de los abusos de poder y los conflictos inter-étnicos que produce su diferencia cultural ante la hegemonía blanco/mestiza. En muchas ocasiones mientras pasaba la noche con ellos en las esquinas del barrio, vivencíé este tipo de rechazo étnico y cultural, la persecución de la policía y la indiferencia sospechosa de los no-afrodescendientes cuando caminábamos por alguna calle de El Paraíso.

De tal forma, los encuentros en las esquina construyen espacio de resistencia e intercambio de información, proporcionando estrategias de supervivencia útiles para los jóvenes reproducir en su despliegue y vida cotidiano en la ciudad. Por ejemplo, esta resistencia operaba cuando los jóvenes al compartir sus historias criminales y no criminales siempre se detenían en los argumentos que les ayudaban a salir de encuentros o enfrentamiento con la policía, esto es algo que yo llamo como: *capital delictivo*. Esta categoría puede ser entendida en el mismo sentido en que Pierre Bourdieu explica la formación del capital cultural como una producción desigual de contenido socio-cultural en clases sociales distintas.



Saber cómo, cuándo, dónde y qué hablar al momento de ser detenidos por la policía o cuando son agredidos y discriminados, es una estrategia fundamental de auto-defensa que usan estos jóvenes, como también estrategias que funcionan para burlar el poder del racismo institucional, poder que sostiene una relación utilitaria, estratégica y material tanto con los jóvenes del barrio como del resto de población afrodescendiente en la ciudad. Para mis interlocutores más relevantes en El Paraíso el uso del discurso se convierte en la principal arma con la cual defenderse. En muchos de mis encuentros y detenciones que tuve con la policía al estar con estos jóvenes circulando el barrio tarde en la noche, Richard era quien se encargaba de entablar dialogo con ellos usando lo que él llama como: “tener lengua”.

Es entonces que el uso de la palabra, es decir, usar la lengua para enredar, convencer y manipular hace parte del capital cultural (delictivo) que estos jóvenes adquieren en las calles, capital que a su vez ellos comparten entre sí en las socializaciones esporádicas que se producen en las esquinas del barrio. Por ejemplo, la mayoría de estos jóvenes se saben de memoria artículos del código penal, todas las instancias públicas donde deben recurrir en caso sean detenido, saben muy bien con cuáles argumentos debatir con la policía, además de sus derechos constitucionales y derechos humanos. Su conocimiento no es muy profundo, pero es lo suficientemente útil para hacer dudar al poder policiaco.

Sin embargo, en muchas ocasiones estos argumentos no funcionan cuando hay de por medio disputas territoriales o/ y intereses claramente demarcados donde el factor; dinero, mercado y política superponen cualquier estrategia de supervivencia o capital delictivo, dejando una única alternativa para la institución policial: la represión y el castigo.

## **Resistencia, racismo y subalternidad de jóvenes afrodescendientes en la ciudad**

El caso de uno de mis interlocutores (Richard) es particular dado que en varias oportunidades él ha peleado cuerpo a cuerpo con policías. En una ocasión lo hizo en defensa propia cuando le intentaron desalojar de los alrededores de una estación de buses en el centro histórico de Quito por hacer uso indebido del espacio público con su venta informal de alimentos, él lo describirá de la siguiente manera:

*Una vez en la Marín me sacó la policía casi que a patadas, me tocó guardar las cosas rápido porque se estaban llevando todo lo que estuviera en la calle invadiendo; al que se pusiera bravo le echaban gas pimienta. Conmigo se prendió un agente a echarme como animal y yo me le paré convidándolo pelear como hombre, pero como estaba con mi hijo me apresure dejarlo en la entrada del barrio porque estaban tirado gases lacrimógenos (Richard, 2012, entrevista).*

La exaltación del momento llevó a Richard sacar un machete que cargaba al interior de su carrito de comida, y responder con violencia los ataques de la policía:

*A mi esa injusticia y atropello me arrechan, ya cuando vi que mi hijo estaba arriba saqué el machete y me les enfrenté a los manes. El que me quería ver cara de gil le clavé el machete entre el cuello y el hombro. Apenas vi que él sacaba su arma agarré a correr esquivando los disparos. Llegué a la tienda de un amigo donde guardé el machete y me hice una calle más arriba donde los panas, y como muchos ya habían visto el atropello de estos manes, los sacamos a punta de piedra (Richard, 2012, entrevista).*



En los anterior relatos podemos observar que se trata de una violencia y agresión continua de parte de la policía. Es muy común que en estos encuentros previamente exista una violencia discursiva que haga referencia al color de piel, lo que considero puede interpretarse como la encarnada del discurso histórico del Estado racial en la acción punitiva, pues es a partir de esa incorporación cultural que potencia a la policía reproducir en sus estrategias de dominación ese tipo de control agresivo y violento sobre la población afrodescendientes. “Negro chucha tu madre (hijo de puta)”, son frases comunes que con frecuencia son usadas para ofender, pero peor aún, el contenido de esta frase lo que se propone es: negar la posibilidad de ciudadanía al sujeto afrodescendiente.

Richard y al igual que otros tantos jóvenes que habitan en el barrio son agredidos de esta manera tanto por lo policía como por no-afrodescendientes que circulan en El Paraíso, agresiones que de la misma manera no son dirigidas contra indígenas o blanco/mestizos. Desde mi observación participante puedo argumentar que existe una violencia racializada diferenciada y jerarquizada que configura una estructura piramidal, los afrodescendientes estarían en la base de esta piramide.

Aquello que Phillippe Bourgois describe en *In Search of Respect* (BOURGOIS, 2010) sobre las causas que impiden el ascenso social de inmigrantes hispanos, caribeños y afronorteamericanos en Estados Unidos debido a la exclusión económica histórica de un sistema el cual omite posibilidades de inclusión a las reglas de juego impuestas por la hegemonía blanca norteamericana, aumentando de este modo el estrangulamiento social que produce la violencia estructural histórica. Los efectos de esta exclusión se replican en los sistemas educación de baja calidad en barrios o guetos negros, sistema de salud deficiente y empleos precarios como los que describe Bourgois de sus interlocutores en el Harlem de Nueva York.

Las estrategias de supervivencias y acciones violentas que Richard se ve obligado a realizar en su vida cotidiana y contra la policía, representan un tipo de agencia que contrarresta las consecuencia de la violencia estructural recibida constantemente en su relación con la ciudad, la cultura y las políticas de hegemonía racial blanco/mestiza. Relación agresiva que desafortunadamente crea los elementos discursivos, visuales y materiales que consolidan el estigma negativo que existe sobre la población afrodescendiente en la ciudad de Quito y en Ecuador.

Es por ello que la territorialización de un espacio urbano como lo ha sido el barrio en la cotidianidad de estos jóvenes, delimita los abusos de poder por parte de la representación corporificada (policía) del Estado racial, permitiendo así la consolidación de lugares o zonas grises en el cual las posibilidades de incursión punitiva o represiva de parte del aparato punitivo se ven limitadas, debido al fuerte grado de integración étnica. Como Richard señala en su relato, al entrar al barrio él no va estar solo y es ahí donde va encontrar la solidaridad y las herramientas necesarias para activar su agencia al invertir su posición de subalterno.

Una noche que salí de mi casa a verme con Richard y Guacho, a quienes encontré en un bar cercano a mi casa, fuimos juntos a la esquina que siempre frecuentaban para decidir qué hacer el resto de la noche, unos minutos antes de llegar hubo una pelea en la cual un joven del barrio peleaba contra otros cinco hombres. Él se defendió muy bien de los agresores consiguiendo que se retiraran, excitado aún con la pelea y bañado en sangre al momento de nosotros llegar ahí él nos saludó tranquilo como si nada hubiera pasado y relató todo lo sucedido. Resumiendo su relato, a él lo agredieron simplemente por ser negro. A lo largo de todo mi trabajo de campo experimenté con ellos un gran número de discriminaciones, siempre existía alguna clase de prejuicio contra los afrodescendientes.

Para mis interlocutores la principal razón de este tipo de persecuciones y agresiones violentas como la mencionada; es el racismo cotidiano que se corporifica y encarna en el uso desigual e interacción inter-étnica del espacio público. Pero dentro de estas acciones violentas hay una



formación cultural particular de masculinidad blanco/mestiza en los hombres de clase obrera y clase media en Ecuador. Cuando ellos están en ventaja numérica aumentan su agresión y violencia contra los afrodescendientes como parte de un performance masculino, posicionando de esa forma un locus enunciativo, territorial y racializado dominante. La respuesta que nos dio esa noche el joven agredido sobre las razones de la pelea, fue que él estaba siendo ofendido verbalmente por sus agresores.

En estos encuentros las diferencias y desencuentros siempre están ligados a discursos y consignas discriminatorias racistas: “negro tenía que ser”, “trabajo de negro”, “huele a negro” o “negro bandido”, son algunas de las consignas más conocidas usadas por la policía y la hegemonía blanco/mestiza. Sobre lo anterior un tarde le pregunté a Richard sobre sí el tipo de agresión que sufrió este joven en la calle era común en el barrio, él respondió lo siguiente:

*Los serranos (blanco/mestizos) cuando lo ven a uno solo nos quieren joder por ser negros, porque ellos siempre atacan así en grupo, y nos joden por ser negros, pero ellos no pensaron en cómo el racionaría (RICHARD, 2012, entrevista).*

## Palabras finales

En este trabajo intenté recuperar unos datos etnográficos sobre las prácticas racistas que institucionalmente observé durante mi residencia en el barrio El Paraíso de la ciudad de Quito-Ecuador. No considero esta investigación finalizada, todo lo contrario, al retomar estos datos etnográficos han surgido nuevos argumentos y abordajes teóricos con lo cual problematizar, entender y explicar los hechos que se producen alrededor del la discriminación racial, y ya no únicamente a partir de la matriz conceptual de las categorías que he venido trabajando como lo han sido: violencia estructural (GALTUNG, 1969), Estado racial (GOLDBERG, 2002) y administración de poblaciones (GUERRERO, 2010). Después de este trabajo reflexivo, considero la posibilidad de otras categorías de análisis con lo cual ampliar mi punto de vista para debatir la legitimidad y fronteras que existen en la operatividad del concepto de ciudadanía para las minorías étnicas, o si es más pertinente definir este proceso como una sub-ciudadanía (SOUZA, 2003).

No obstante, la ausencia de datos estadísticos que consideraba cruciales para sostener mi hipótesis sobre un acoso progresivo e histórico de la institución policiaca hacia los jóvenes y la población afrodescendiente en Ecuador (porque en el censo carcelario no existe esta variable), considero que el registro etnográfico de los sucesos que acontecen dentro de un barrio como lo es El Paraíso, sumada la experiencia de vida de mis interlocutores, son pruebas suficiente para de-construir los imaginarios, estigmas y discursos que se tienen sobre la condición afrodescendiente, el crimen y la violencia urbana en ciudades como Quito-Ecuador.

Por lo tanto, este trabajo es un llamado de atención para pensar y contrastar situacionalmente las formaciones étnico/raciales de diversos universos sociales, como lo es también contrastar las prácticas socio-estructurales que se producen y reproducen en los espacios urbanos, donde se posicionan las diferencias y otredades que están fuera del tipo de hegemonía que los Estados modernos latinoamericanos han construido a lo largo de su historia reciente pos-colonial.

## Referencias

ANTÓN, J. *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Quito: Serie: Atrio, 2010.

BARNES, A. *Everyday Racism*. Nueva York: Longman PublishingGroup, 2004.



---

BOURGOIS, P. *En busca de respeto, vendiendo crack en el Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2010.

FERRÁNDIZ, F.; FEIXA, C. (Eds.). *Jóvenes sin tregua: culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos, 2005.

GALTUNG, J. Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, London, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969. <http://dx.doi.org/10.1177/002234336900600301>.

GOLDBERG, D. *The Racial State*. Malden: Blackwell Publishers, 2002.

GUERRERO, A. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura: análisis histórico: estudios teóricos*. Lima: IEP: FLACSO Sede Ecuador, 2010.

SOUZA, J. *A construção social da subcidadania*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

TORRE, C. D. *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito: CAAP, 2002.

---

Recibido: 01 out., 2015  
Aprobado: 03 nov., 2015



# A Descoberta Do Insólito: uma entrevista com Prof. Dr. Mário Augusto Medeiros da Silva

José Ricardo Marques dos Santos<sup>a</sup>; Dener Santos Silveira<sup>b</sup>; Erik Borda<sup>c</sup>

## Apresentação

Em uma tarde de outubro os alunos da pós-graduação da sociologia da UFSCar José Ricardo Marques dos Santos e Dener Santos Silveira e o graduado em Ciências Sociais pela UFSCar Erik Borda estiveram em Campinas para entrevistar o Prof. Dr. Mario Augusto Medeiros da Silva, do departamento de Sociologia da Unicamp. Autor do livro “*A descoberta do Insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*”, fruto de seu doutorado defendido pela mesma instituição. A entrevista faz parte do Dossiê “*Diáspora Descentramentos e relações Raciais no Brasil Contemporâneo*”, a escolha foi proposta de consenso do grupo de pesquisa da sociologia “Relações Raciais no Brasil Contemporâneo” da UFSCar ao qual os três entrevistadores fazem parte. A entrevista ocorreu em um fim de tarde na sala do professor. A atividade ocorreu com um ar descontraído, onde nos foi permitido fazer as mais diversas perguntas, a maioria construídas de forma colaborativa no grupo de pesquisa. Entre muitos risos e informações foi possível conhecer um pouco mais desse recém professor e pesquisador das relações raciais no Brasil. Devido ao fato desse espaço ser reduzido e do grande material gravado foi necessário fazer uma seleção dentre as mais de três horas de entrevista gravada. Segue abaixo os melhores momentos desse bate papo descontraído que tivemos com Mario Augusto Medeiros da Silva<sup>1</sup>.

**Dener Santos Silveira:** A nossa escolha por convidar você fazer parte desse Dossiê, pelo menos como parte através da entrevista, é que seu trabalho alia uma organização metodológica muito interessante, criativa e resultado muito interessante do ponto de vista, porque você consegue relacionar o pensamento social Brasileiro e ao mesmo tempo você toca em pontos importantes para aqueles que estão trabalhando com uma abordagem metodológica pós-colonial, estudos culturais, estudos feministas em certo sentido... que tendem a trazer essa clivagem da diferença e da cultura. Só que você trabalhou de uma forma muito interessante, uma organização metodológica para abordar um período que não é curto 1960 a 2000. Organizado de maneira muito interessante. Essa era uma das coisas que fez a gente escolher essa entrevista.

<sup>1</sup> Toda citação estará neste texto entre aspas e em itálico.

<sup>a</sup> Doutorando, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, Programa de pós-graduação em Sociologia. Membro do núcleo de pesquisa relações raciais contemporâneas e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros NEAB, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: domcso@gmail.com

<sup>b</sup> Doutorando, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, Programa de pós-graduação em Sociologia. Membro do núcleo de pesquisa relações raciais contemporâneas e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros NEAB, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: denercso@yahoo.com.br

<sup>c</sup> Graduado em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Membro do núcleo de pesquisa relações raciais contemporâneas e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros NEAB, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: erik.borda@hotmail.com.



**Erik Borba:** Tendo em vista o tema do Dossiê “*Diáspora Descentramentos e Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*” uma das coisas que me chamou a atenção, e por onde podemos começar essa entrevista, é que você toca no seu livro na presença de brasileiros no congresso de escritores negros que aconteceu em Roma, no segundo congresso, no qual estava, por exemplo Franz Fanon, por mais que no seu trabalho não ficou o indicativo do que eles trouxeram de fato, você aponta para uma relação que a intelectualidade negra brasileira tinha em alguma medida com esse cenário mais global de autores negros e africanos que estão nesse período. Com relação a isso, acho que a primeira pergunta é: em que medida essa trocas globais entre a intelectualidade negra influenciaram esses escritores e ativistas negros do Brasil? E em que medida a análise desse processo traz desafios para a sociologia que no Brasil? Sendo que aparentemente essa seguiu uma tendência de ver o “negro” dentro do contexto nacional e que remete a problemas a do contexto nacional.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** A pergunta vai dar uma resposta longa, uma pergunta boa, o desafio principal é conseguir concretizar essa conexão de sentido, quanto ao caso especificamente ao caso do congresso dos pesquisadores “negros” que você mencionou, de 1959 o primeiro foi 1956 o segundo em 1959. Como que eu cheguei nessa aproximação, no tudo começa com entrevista com Osvaldo de Camargo escritor e com as fontes que eu fui levantando com a Associação Cultural do Negro. De repente se depara ali com a figura do Geraldo Campos de Oliveira que num depoimento que o José Correia Leite dá para o Cuti que ele diz que o Geraldo Campos de Oliveira teria ido para o congresso de pesquisadores negros na França. Isso tem uma passagem literal que eu cito no trabalho que o Geraldo Campos de Oliveira participou desse congresso e trouxe uma porção de documentos, o José Correia Leite não diz muito bem que tipo seria esses documentos, se seriam as atas do congresso ou uma tese que ele tenha contribuído ou recebido, e aí eu fui a naquela ocasião, embora o período que eu lido de 1960 a 2000, rigorosamente na tese eu retorno até a década de 1950, por causa da associação cultura do negro, entrevistando o Osvaldo eu disse “*vem cá, me fala sobre essa figura Geraldo Campos de Oliveira*” porque as informações que a gente tem sobre ele são pouquíssimas, e de repente a gente tem esse homem, que é um professor, como professor da década de 1950, pelas fotos que se tem da época, já está em meia idade, que nasce no começo do século XX, contemporâneo do Correia Leite, que nasceu em 1900, que se formou professor, que você consegue descobrir que foi diretor do *Teatro Experimental do Negro* em São Paulo, conexão direta com o Abdias, e também pouco se sabe sobre a experiência do TEN<sup>2</sup> em São Paulo, e que militou na legião negra, foi chefe comandante militar civil da legião negra na década de 1930 e sempre referenciado como professor, como homem que tem essa bagagem cultural, e que há uma esforço coletivo para o congresso de escritores. O próprio Osvaldo também me falou muito pouco da figura do Geraldo e dessa ida do Geraldo para o congresso de pesquisadores negros. Agora o Problema, que torna mais interessante, é qual congresso ele vai e as circunstâncias, ele consegue fazer uma vaquinha, nos documentos da ACN<sup>3</sup>, lá em São Carlos, dá para perceber que ele vai pedindo apoio para viajar, não fica claro se só o dinheiro dos associados permitiram isso ou se houve de fato a concessão de passagens e ele vai para o congresso que tem justamente Fanon fazendo a conferência sobre Racismo e Cultura. Primeiro que em um congresso que vai acontecer em outro país, a primeira coisa que me vem à cabeça é que: “esse cara tem que saber falar francês”. Ou se, depois eu fui procurar as informações sobre o congresso, eu menciono a pesquisa foi feita pelo pessoal do museu ... que dá as notas do congresso, não dá para saber se houve tradução simultânea, aí depois,

<sup>2</sup> Teatro Experimental do Negro

<sup>3</sup> Associação Cultural do Negro.



acho que você ou outra pessoa de São Carlos recentemente, acho que foi o Deivison, que me alertou, que havia uma outra possibilidade porque no congresso havia já um outro brasileiro que era o pintor Tibério que está lá radicado em Paris a muito tempo – então conhece a língua francesa. Que pode ter sido tradutor, pode ter sido mediador do Geraldo, mas o que importa disso tudo é que tem uma associação de negros de São Paulo, que são homens e mulheres trabalhadores funcionários públicos professores, várias empregadas domésticas, um núcleo duro que é de funcionários públicos médio, professores, trabalhando na prefeitura de São Paulo, no estádio ou coisa do tipo, e tem a visão a demandar um cara para um congresso, que se você for ver, em termos de intelectuais brasileiros – só esses dois, e em termos de escritores ou pesquisadores da questão negra nenhum brasileiro foi, nem no primeiro nem no segundo, então isso é assombroso. Por outro lado, também não é tão assombroso, ai entro na segunda parte da sua pergunta, haja vista que abre um campo de pesquisa para pesquisadores da Diáspora, da questão racial acho que tem muita coisa para nadar, que são as conexões que se estabelece no mundo negro, no Brasil com o Caribe, com os Estados Unidos, com a Francofonia, para mim é um encontro de tirar o sono em termos de pesquisa. De novo fazendo referência ao Correia Leite, dizendo o seguinte “a gente tinha no Clarim da Alvorada uma seção chamada o mundo negro, e eu era um grande leitor um grande admirador das ideias do Marcus Garvey”, e a gente está falando de 1920. 1920! O Correia Leite dá aquilo de barato dizendo que recebia traduções do jornal do Garvey do [...] que vinha da Bahia que vinha para São Paulo e a gente publicava no Clarim (Correia Leite) na sessão dedicada ao mundo negro, isso em 1920. Diáspora é um termo muito contemporâneo mas se a gente for ver para valer ela já vem rolando na década de 1920. Para se restringir ao século XX na década de 1920 em São Paulo, na capital Paulista, articulando Brasil, com os Estados Unidos, com a Jamaica, já que é Garvey, e com uma conexão interna de intelectuais negros, você tem gente na Bahia que é capaz de traduzir do inglês para o português e mandar isso para São Paulo e isso ser veiculado, esse tipo de coisa já está acontecendo, digamos que já há uma experiência ou tentativas de uma experiência internacional, diálogo em São Paulo, que antecede o congresso dos pesquisadores negros em 36 anos mais ou menos, isso, não sei o que vocês pensam disso, mas é de uma riqueza e de um problema de pesquisa concreto teórico muito interessante para a gente pensar. O problema são as fontes para dar concretude a essas fontes, tanto no caso de 1920 quanto no caso de 1956. Pergunta: “quem é, quem são as pessoas que o Correia Leite diz que traduzem, ele diz um nome Mário diz outro nome que não lembro, não me lembro o nome agora, uma dupla de intelectuais negros que traduzem isso e mandam para São Paulo, como é que a gente acessa isso? Porque os dados que ele fornece são muito poucos, até cheguei a entrar em contato com o Cuti, que fez a entrevista, e o Cuti em uma conversa, em um artigo que estava escrevendo com Correia Leite, que era para o livro, disse que tinha algo em torno de mais de 900 laudas escritas dessa entrevista transcrita, não sei se tudo entrou no livro quando foi passado para a edição, até entrei em contato com o Cuti mas a conversa não prosperou para ver mais detalhes disso, mas talvez possa ter informação lá. Acho que o Cuti não ia omitir isso no livro, mas como é que a gente acessa esses caras? Como é que dá concretude acessa a essa Diáspora que já está acontecendo ou se vocês não quiserem chamar de Diáspora, dessa solidariedade internacional, dessa percepção do Negro em São Paulo.

**Dener Santos Silveira:** Ou a ideia da circulação de ideias que já acontecia nesse momento

**Mario Augusto Medeiros da Silva** – Exato, exato. Perfeito. Dessa circulação de ideias e de perceber uma solidariedade internacional, São Paulo, Estados Unidos, Caribe, movimento “Volta para a África” basicamente disso que o Garvey está falando, ou uma solidariedade de empoderamento, de associações negras, que é o que está no horizonte do Garvey, com a Bahia



com São Paulo e publicar isso, há uma precariedade das fontes. Para rastrear quem são os sujeitos o que eles estão lendo, como é que eles têm acesso a isso...talvez tentar fazer algo...

**Dener Santos Silveira:** De todo modo já abre uma possibilidade para a pesquisa.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Enorme, enorme, abre uma possibilidade de pesquisa

**Dener Santos Silveira:** Aí talvez o que você está mostrando é um problema das fontes, conseguir dar concretude, porque a circulação, a hipótese é essa, está dada que ela existe, a circulação de ideias que está acontecendo nesse momento, mesmo antes de se trabalhar com o esse conceito de Diáspora de forma bem concreta e acho que abre um rol de pesquisa nesse sentido

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Sim, sim, sim. Mas isso sempre me preocupa, principalmente porque a gente está falando de circulação de ideias, acho que não basta enunciar, a pista está lá, a pista está no depoimento do Correia Leite, outros pesquisadores antes de mim já viram isso, alguns deram maior ênfase a isso outros não, eu achei essa pista interessantíssima. E que dá uma margem para pensar, que se então um conjunto de intelectuais negros que já de alguma forma nutre ou tem um conhecimento, ou tem um interesse em articular um diálogo internacional, e não se trata de um, se for para ser rigoroso com o momento em que os conceitos são enunciados, não se trata de diáspora, ninguém está falando em diáspora enquanto termo conceitual, mas é diáspora que está acontecendo, e de novo como a Associação Cultural do Negro se tornou uma grande questão para mim, e isso me permite pensar que não é estranho ver o Geraldo Campos então, ou os membros do núcleo duro da associação, que são essas pessoas que tiveram experiências já nas décadas de 1920 e 1930 com a impressão negra, com diferentes forma de associativismo, com uma literatura internacional no caso do mundo negro, ou com, de novo, negros caribenhos, negros estrangeiros, melhor dizendo, em São Paulo, que também é mencionado no depoimento do Correia Leite, tinha o tal do mister Geertz, que é um cara de Trinidad Tobago, Joe Geertz, ou Gittens, o Flávio, me fugiu o nome do pesquisador, já vai voltar, teve um pesquisador que conseguiu rastrear essa figura que é mencionada no depoimento do Correia Leite e é um cara que tem a intensão de criar uma biblioteca em São Paulo voltada exclusivamente para o negro e o cara é também do Caribe. Então já tem uma ligação, já na década de 1920, que não está no estranho, muito insólito, o fato de na década de 1950, se ter um professor, precisa ver professor do que, qual é a trajetória do Geraldo Campos, onde ele se forma, se ele é alguém semelhante, de repente ao Arlindo Veiga. Enfim, que tem o domínio de outras línguas, que tem uma formação intelectual mais sólida, indo para um congresso internacional de escritores e artistas negros. E isso também torna menos insólito também o fato de você ter o secretário da revista “Presença Africana”, quatro anos depois, mandando uma carta para a associação cultural do negro dizendo que queria criar uma aliança com a associação aqui em São Paulo. Uma sociedade de amigos da “Presença Africana”. Você tem lá o Diop, de novo no arquivo de São Carlos no arquivo da UEIM mandando uma carta dizendo: “Olha, você sabe quem nossos somos, nós somos da Presença Africana... A gente está querendo criar uma articulação de solidariedade internacional, acho que até transcrevi essa carta no livro, e a agente acha que a Associação Cultural do Negro é um parceiro um bom interlocutor”. Pô! 1960, mas o cara foi em 1959 será que o cara fez contatos? Ai é um exercício de imaginação sociológica. Eu estou apontando coisas, se isso vai dar em algo ou vai dar em água eu não sei, mas não é estranho, assim como também não fica estranho, de novo com a entrevista com o Osvaldo, isso a gente está falando então 1920 conexão com Estados Unidos e com Caribe, em 1959 conexão com a francofonia, e com ideia

difusa de negritude, uma ideia mais concreta de negritude, mas África, também está contado em função do arquivo da ACN, na entrevista do arquivo de vocês da UFSCar, uma circulação de militantes africanos de Angola ou Moçambique que é uma coisa conhecida, uma coisa melhor conhecida essa articulação internacional depois do trabalho do Jerry Dávila “*Hotel Trópico*”, mas de algo que ficou mais claro para mim algo quando o Osvaldo de Camargo dizia para mim: “*Eu não conhecia a África antes de tomar contato com um cara chamava Paulo Matoso*”. Quem é Paulo Matoso? Paulo Matoso está fazendo o que aqui em São Paulo? “ah, Esse cara trouxe livros da Noêmia Souza Abranches”. Que é uma poetiza da libertação moçambicana, “*ah e trouxe uma bibliografia sobre o que estava acontecendo em termos de lutas de libertação*”. Ele, aí você pega o livro do Eduardo de Oliveira, não o Eduardo de Oliveira e Oliveira, mas o poeta Eduardo Ferreira de Oliveira, *O banzo*, o livro *O banzo*, quem faz a revisão do livro? Paulo dos Santos Matoso, aí você vai procurar quem é Paulo dos Santos Matoso é só um representante do MPLA no Brasil. só. Um dos caras que é citado como sendo dos um dos angolanos que vai aparecer nos inquéritos policial militar e desaparece depois de 1964. Esse cara está circulando no São Paulo e Rio e tem ligação com gente da Associação Cultural do Negro, está apresentando África ou algumas ideias sobre África, literatura africana contemporânea para intelectuais brasileiros negros e agora eu estou trabalhando, vou ver se termino, me organizo num artigo sobre o Paulo Matoso, porque está sendo possível mapear através da imprensa, não da imprensa negra mas da imprensa mais ampla, esse cara está fazendo propaganda sobre a doutrina de libertação de Angola em 1960 aqui, aliás 1962-1963 ele é um dos caras que vem no acordo que o Jânio faz em 1962. O trabalho de Jerry Dávila dá concretude a isso em 1962 é criado o centro de estudos afro-asiáticos, depois vai ser mais tarde o Centro de Estudos Afro-Asiáticos do Candido Mendes. Mas o Jânio Quadros faz uma política de aproximação com o continente Africano, parte dessa política é concessão de bolsa para estudantes africanos virem para Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro, só que nessa brincadeira vem militantes políticos, como Paulo Matoso, para São Paulo ou gente que vai ter contato, com o Cândido Mendes, e aquele intelectual que acabou de falecer José Nunes Pereira no Rio, que também gente que tinha contato com africanos, o José Nunes Pereira e o Fernando Mourão da USP, na casa de estudantes do império, nada disso deveria ser muito estranho para a gente, porque ninguém está falando de diáspora porque não é um termo do tempo, mas existe uma solidariedade internacional entre intelectuais negros não negros e africanos e não-negros e negros brasileiros, enfim, que se a gente ficar aqui entre 1920 e 1960 são quarenta anos de diálogo. Digamos que as coisas não aconteceram somente a partir de 1978, com a criação do *Movimento Negro Unificado*, tem muita coisa que acontece antes. O que eu penso, é a ideia, eu não uso nenhum momento a palavra de diáspora, no livro ou na tese, se eu uso não é com o devido rigor mas existe uma circulação de ideias, existe uma solidariedade internacional, uma aproximação de temas que eu posso não conseguir evidenciar de maneira mais concreta, mas eu não posso ignorar que ela exista. Uma pena muitas vezes que o arquivo não permita algo mais, ou de repente permite e a gente não descobriu, o arquivo da ACN é riquíssimo, talvez o arquivo da “*Presença África*” em Paris, eu não fui para lá, pode ter coisas mais interessantes, o arquivo do Garvey ou a documentação referente ao “*movimento volta para a África*” ou ao mundo negro do Garvey pode ter correspondências, eu não sei, eu não visitei isso, isso abre uma agenda de pesquisa muito interessante. Para outras pessoas que possam vir a trabalhar com isso.

**Dener Santos Silveira:** Você falou sobre Paulo Matoso, me veio a ideia sobre a pesquisa de um de nossos amigos, sobre a formação do Estado Nacional, pós processo de libertação, pós processo de descolonização e essas lutas, pensar nesse caso, seria muito interessante, se tem essa influência, essa circulação de ideias na década de 1960 e 1970, como é que era feito isso, qual a relação desse estado nacional, Moçambique e o Paulo Matoso e realidade Brasileira, mas aí é outra questão.



**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Mas a gente tem uma agenda de pesquisa muito grande para quem se interessa sobre isso, porque, de certa maneira, eu estou sugerindo que se consiga mapear aspectos concretos de uma diáspora intelectual, uma solidariedade intelectual, entre negros, Africanos, entre esse “mundo negro” se se quiser chamar assim, antes da ideia de diáspora ser propriamente enunciada dessa forma, mas a gente acho que já falei demais.

**Dener Santos Silveira:** Não imagina, fica com a vontade de fazer perguntas demais e a gente vem com um roteiro para seguir.

**José Ricardo Marques dos Santos:** Outra coisa que temos discutido em São Carlos é o livro “A integração do Negro na Sociedades de Classes” do Florestan Fernandes ter feito 50 anos, é um marco na sociologia, mas também na história da sociologia das relações raciais, em função do impacto, na forma como foi publicado. E ao mesmo tempo ele é contemporâneo disso que a gente está discutindo agora, ele apresenta uma visão sobre esse momento, particular na forma como Florestan pensou, mesmo passando esse tempo a gente tem a impressão que ele deixa algumas possibilidades abertas, em função dessa nova discussão que existe sobre Diáspora, em função das fontes que o Florestan apresentou, ele apresenta uma coleção de dados durante o livro inteiro, algumas coisas ele coloca de acordo com o interesse dele naquele momento, nesse sentido você acha que esse livro pode ter uma releitura nesse sentido? abrir portas para pensar outras conexões, pensando a forma como ele pensou a militância, militança interna ao Brasil a circulação....

**Dener Santos Silveira:** Há uma atualidade ainda?

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Não tenho a menor dúvida, eu espero que isso não soe como algo pretensioso, depois vou ter que ler essa transcrição para ver se não soou, (risos), o capítulo 3 “*A descoberta do Insólito*” é uma espécie de releitura do “A Integração do Negro na Sociedade de Classes” o capítulo 3 e 4. O que estou propondo ali é, bom a gente sabe que, pelo menos a gente pensa que sabe, nos pesquisadores do pensamento social da sociologia das relações raciais, quais eram os interesses dos sociólogos em fazer pesquisa sobre o negro em São Paulo, na pesquisa UNESCO, naquela história que já bastante conhecida, a gente sabe, mas qual os interesses dos negros em participar dessa pesquisa? Assim que eu abro o capítulo, assim começa uma outra discussão. Me Parece quer dizer, ou pelo menos, basicamente, eu não quero fazer mais do mesmo falando sobre a pesquisa UNESCO, já tem O trabalho do Marco Chor Maio que é bem feita, tem as pesquisas sobre o Florestan, N pesquisas sobre o Florestan que tratam muito bem desse assunto, enfim, eu acho que tem duas coisas me chamavam a atenção, e mostra o vigor da pesquisa, mostra o vigor do livro, e quanto é possível no arquivo do Florestan ir atrás de algo novo, que eu achava que não estava devidamente respondidas, a primeira é essa pensar se era possível, pensando a contrapelo, pensar do outro lado, qual os interesses que os intelectuais negros tinham em colaborar com a pesquisa UNESCO, pois eles poderiam ter se recusado, qual os interesse de eles de colaborar com a pesquisa UNESCO de São Paulo? Segunda coisa haveria especialmente o volume dois de “*A Integração do Negro na Sociedade de Classes*”, acho que o livro todo, mas especialmente o livro dois, que trata das lutas sociais no meio negro, existira a integração do negro sem a colaboração ativa dos intelectuais negros? Não. Florestan escreve sobre as lutas sociais no meio negro calcado nas entrevistas, nas rodas de discussão que ele promove Biblioteca Mário de Andrade e da faculdade de filosofia, então é ali que surge a discussão sobre o mito da democracia racial, uma polêmica é uma coisa que...preciso dar o crédito preciso, porque é uma coisa que minha



orientadora Elide<sup>4</sup> sempre apontava, que todo mundo fala que era o Florestan que denuncia o mito da democracia racial, mas o Florestan faz isso conversando com os militantes negros, então não é um Fla X Flu Florestan X Gilberto Freyre.

**Dener Santos Silveira:** Florestan já estava ali com a *descoberta do insólito ....Risos....*

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Pô! Florestan, O Bastide, já na década de 1950, anos 1940 conversando com os militantes negros, tem coisas que parecem ser coisas bobas que não deveriam estar no livro (*A descoberta do Insólito*), porque que eu fico falando que três intelectuais negros que vão participar dos Necrológicos do Bastide em 1974, o que o Correia Leite, Jaime Aguiar e o Raul Joviano do Amaral estão fazendo uma homenagem na USP, quando o Bastide falece, tem uma mesa específica, que é o João Batista Borges que organiza, de militantes negros para o Bastide. E o que os caras estão falando? *“O cara era nosso amigo, o cara ia nas nossas casas, tomava nosso café, professor Roger Bastide ia nas nossas associações”*. Ou seja: desde a década de 1940, anos 1930-1940, tem uma ligação do Bastide com esses caras, aí você vai ver o que o Bastide está produzindo: O ensaio sobre a Imprensa negra no estado de São Paulo é ensaio sobre poesia afro-brasileira, é a discussão sobre os estudos sobre macumba em São Paulo etc etc etc. Ponto número um. Ponto dois, é o Bastide que leva o Florestan para a pesquisa da UNESCO, diz a história que sim, ok. Aí a pergunta é: Florestan entra em contato com esses caras e começa a ouvir o que? Pergunta: ele começa a ouvir o que? Racismo, *“a gente não pode entrar em qualquer salão de barbearia”, “a gente não pode entrar em um hotel”, “rua direita a noite não pode ser porque é rua de negro”, “tem um secretário de polícia que manda bater” - Mito da democracia racial*. Já em *“Branços e Negros em São Paulo”*, aparece como a luta contra o preconceito de cor, aí você vai ver que as bases são basicamente transcrição de entrevista e jornais da imprensa negra, que ele e Bastide já haviam tido acesso, e a *“Integração Do Negro na Sociedade de Classes”* é calcado especialmente no segundo volume nas discussões com o movimento negro, associativismo negro, do seu tempo. Perguntar sobre o que esses caras estão querendo é uma forma de reler o livro e que eu acho, pelo menos é isso que eu tinha em mente, que era um caminho que não havia sido muito trilhado, muito afundo por outros pesquisadores antes de mim, é mencionado, não é inédito a coisa de mencionar a ligação. Fica, a frase geralmente termina por aí: *“eles tinham ligação com”*; Mas não é ligação com qualquer um ligação com qualquer sujeito, qualquer associação, o tamanho dessa ligação dá em uma ou duas obras clássicas da sociologia. Dá em pelo menos um artigo clássico do Roger Bastide sobre Imprensa negra, inaugura toda uma discussão sobre imprensa negra no Estado de São Paulo que depois vão ter outras pessoas, é necessário perguntar o ângulo do outro, o ângulo do associativismo, do intelectual, é necessário qualificar essas pessoas como intelectuais negros, porque isso também é uma dificuldade da bibliografia, que esses sujeitos sejam chamados de intelectuais negros. Ou seja: que estejam do mesmo nível de interlocução com os intelectuais das ciências sociais – brancos. Acho que foi algo que tentei, procurei fazer. A outra coisa é que 50 anos depois ainda informa a gente, e aí acompanhado uma discussão que é do pensamento social que está no Gabriel Cohn, a própria Héliide menciona, é algo que eu aponto no livro com menor intensidade, que essa primeira coisa, é a história que o *“Integração Do Negro na Sociedade de Classes”* é tudo menos um livro sobre o negro. Seria um título assertivo, está lá no trabalho do Gabriel Cohn, um artigo que ele escreve para *“Banquete nos trópicos”*, que o Florestan dava títulos assertivos para dizer justamente o que não estava acontecendo, não é um livro propriamente sobre a ideia de integração mas como ela não acontece na perspectiva do século vinte, do ângulo dos seus interlocutores negros, e anteriormente na perspectiva

<sup>4</sup> Elide Rugai Bastos, Professora do departamento de Sociologia da UNICAMP.



de uma sociologia mais histórica. Agora se ele não é livro sobre o negro ele é um livro sobre o que? Se ele não é um livro sobre a integração do negro propriamente dito, se ele não é um livro exclusivamente sobre a questão racial, ele é um livro sobre o que também? O final meio que enigmático do “*Integração Do Negro na Sociedade de Classes*”, “[...] *O negro se converteu na pedra de toque da nossa forja da civilização moderna* [...]” é um livro sobre democracia, um livro sobre os limites da democracia., da não realização da democracia brasileira. Se a gente faz isso com esses caras que são os elos mais fracos da corrente, uma sociedade que estava alicerçada nos princípios republicanos de liberdade, igualdade e fraternidade... mas que não aconteceu nada disso na virada para o século XIX para o XX, esses caras estão passando metade do século XX não sendo iguais, não tendo todos os seus direitos plenamente realizados, denunciam a discriminação, preconceito, cotidianamente, fraternidade zero, ou perto de zero, logo, nós não nos realizamos como uma sociedade republicana, cidadã e democrática, a zica é que Florestan defende isso em março de 1964, dez dias antes do ato institucional número um, nada mais atual no momento que ele defende essa tese, que ele defenda dez dias antes do ato institucional número um, e 50 anos depois quando estamos fazendo o balanço sobre o golpe de Estado Civil-Militar, o Golpe de 1964, cabe a pergunta: se você angular a discussão pelo grupo social negro, a gente se realizou para valer com uma sociedade democrática? Ou, como um problema contemporâneo, se abrir para os grupos subalternos ou subalternizados, indígenas, negros, gays, enfim, as questões quentes do nosso cotidiano, pegando a hipótese do autor, se esse grupo que é o mais fragilizado da corrente, teve esse ponto de partida e esse desenvolvimento e isso coloca um impedimento na realização democrática, se a gente fizer um exercício de reflexão, com o procedimento metodológico, a gente se realizou como plenamente democraticamente? Eu creio que não. Então a gente continua tendo 50 anos depois com um problema de cidadania, de realização republicana, de democracia pra valer, que era meramente um enunciado formal e não uma realização concreta então o livro é extremamente atual por esses dois ângulos fornece respostas ou abre para mais perguntas intensas.

**Dener Santos Silveira:** Vou tentar dar uma juntada nas questões. Vamos falar mais da obra agora, descreva, classifique o que você chamou de *insólito* e dupla negação, que você trabalha. A ideia de negra aquilo que foi negado.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** A negação da negação.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Começando pelo título, o título do livro ele é meio que uma cópia do “*A descoberta do Frio*” do Osvaldo de Camargo. Que é a novela, do Osvaldo de Camargo sobre preconceito, uma alegoria sobre o preconceito racial em São Paulo. Nunca falei isso, estou falando pela primeira vez na entrevista. Risos.... E nem escrevi sobre isso! Mas é de certa maneira, quando estava pensando em título eu havia lido “*A descoberta do Frio*” que é um livro de 1979, do Osvaldo, e... pô! interessante... e copiei, que fique gravado....copiei....risos.

**Dener Santos Silveira, Erick Borba:** Risos.....

**José Ricardo Marques dos Santos:** Homenageou. Risos...

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** A segunda coisa, *Risos...* a ideia de insólito, o estranho, o inesperado o esquisito...tal... a pesquisa, falei isso várias vezes, falei em São Carlos, menciono isso no livro, ela nasce do contemporâneo e vai cada vez mais para o passado, então quando eu pensei no projeto, a minha preocupação não era especificamente com a década de 1940 do movimento negro, estava preocupado em entender porque Carolina de Jesus e Paulo



Lins eram tratados da mesma forma em um espaço de 40 anos, dois negros, dois favelados, pobres, que escreveram obras de grande impacto em seu momento, e eram vistos como seres estranhos no sistema literário brasileiro, pode o favelado escrever “*Quarto de Despejo*”? Pode um favelado escrever uma obra como “*Cidade de Deus*”? A mesma coisa acontece com o Ferrez com o “*Capão Pecado*”, então essa pergunta sobre o pode, o é estranho, “*puta mas o lugar de onde esse cara veio...tal*” então a ideia de insólito vem daí, o estranho o esquisito...se quiser...ai também é demais... o Osvaldo tem um livro chamado de “*O Estranho*”, Risos... aí é sacanagem ...Risos... fica com a “*A Descoberta do Frio*”, está bom demais! Mas outros nomes para insólito, são...o esquisito, o fora do comum.

**Dener Santos Silveira:** A princípio quando você pega o livro “*A descoberta do Insólito*” ele gera uma ambiguidade, como estivesse surgindo algo que é insólito, mas não necessariamente aquilo que nasce se fosse o novo? Aquilo que nasce dessa dupla negação?

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** é ....

**Dener Santos Silveira:** Novo em um contexto, uma segunda questão, há circunstâncias histórias para haja essa emancipação? A gente está falando de Paulo Lins, de um espaço de tempo relativamente grande, mas que é tratado da mesma maneira, há momentos substanciais na história em que você pode dizer que há esse momento desse surgimento do insólito? Há momentos em que ele pode acontecer ou ele é... como funciona essa questão?

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Olha, vamos por partes. A ideia de *Negação da Negação* é uma tentativa de demonstrar o seguinte, esses sujeitos, esses intelectuais, com coletivos as vezes com experiências individuais, eles negam o negativo para propor algo positivo no final, nega tudo aquilo que é negativo para você, você ser negro, pobre, favelado, discriminado ... e apesar de tudo isso, num esforço coletivo, cultural, político, individual você nega tudo aquilo que é estigma e afirma a passagem do escravo ao cidadão, afirma a passagem do personagem estereotipado para autor, afirma a organização política, afirma uma série de ideias sobre o mundo, do ângulo da literatura, do ângulo da organização política, enfim, tudo aquilo que tudo que é era negado como uma possibilidade vira, algo como projeto político, projeto cultural, algo absolutamente positivado, no sentido de afirmado, no sentido de realizado, ou pelo menos tentado, é nesse sentido que eu penso a ideia de negação da negação, seja enquanto projeto coletivo, ai é história do associativismo, a história do associativismo político e cultural negro é muito interessante. Estou sempre me restringindo a essa dimensão de política de organização política, em relação a dimensão da cultura em relação a samba, cordões carnavalescos melhor dizendo, cordões carnavalescos imprensa negra, literatura negra, teatro negro, não estou falando do associativismo religioso como das irmandades, ou associativismo religioso como do candomblé, que também acho que pode ir por ai mas eu não trato disso, é... então como projeto coletivo você nega a experiência de não poder se organizar coletivamente, você se afirma coletivamente. Você faz algo. Você cria um querer coletivo, você faz algo coletivamente com isso, cria um projeto, um projeto da imprensa negra, da literatura negra, teatro negro, dos cordões carnavalescos negros, clubes sociais negros, enfim, tudo que a ordem social competitiva ...Risos... Para entrar no Florestan, está dizendo para você “ó...não dá, é atomizado, família desestruturada, você é bêbado, você não estudou”, toda negação você vai lá e...”*vou fazer algo com isso*”. Individualmente ai o bicho pega, especialmente em literatura, dos autores que eu estudei tem dois deles são pontos fora da curva e problemas teóricos concretos muito sério para o livro, e para a pesquisa sobre literatura negra. Carolina e Paulo Lins. Carolina primeiro porque ela nunca negou que ela fosse negra, digamos que a consciência

de ser negro, estar negro no mundo, consciência sobre aquilo que é negativo em ser negro, preconceito discriminação, ela denuncia rasga o verbo, tudo aquilo que é uma experiência negativa contra o pobre, contra o negro, mulher, ela afirma rasga o verbo, mas Carolina nunca diz que ela fazia literatura negra.

**Dener Santos Silveira:** Embora ela tivesse essa compreensão.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Ela não participava de um projeto coletivo de literatura negra. Ela não participava ativamente, ela não estava na ACN, inclusive o pessoal da associação tentou se aproximar da Carolina e deu água, deu zica. E o Paulo Lins nunca negou que fosse negro, fosse pobre, tivesse uma origem favelada, a experiência da discriminação etc. a participação em grupos de solidariedade negra, escolas de samba... mas esse cara teve uma embate sério com o Cuti, no museu Afro-Brasil, com Marcio Barbosa, *“Não quero saber dos cadernos negros, não quero saber da ideia de literatura, eu sou um escritor negro, que não faz literatura negra, eu faço literatura meu dialogo é com Nietzsche, Dostoiévski e tal”*. Está lá no livro, bom ao mesmo tempo isso precisa ser matizado, está lá a Carolina na capa do Níger, dialogando com o José Correia Leite, está lá nas memórias, tem uma aproximação e tal, e está dizendo coisas até coisas mais radicais que o associativismo negro de sua época diria sobre o negro, rasgando verbo, não está falando de democracia racial, *“sou pobre, sou preta, sou discriminada por tudo isso, meu corpo, a fome sou objeto do lixo de São Paulo”*, enquanto programa o estatuto da associação diz lutar por todos os negros, marginalizados, uma coisa muito genérica, *“eu sou a negra marginalizada ferrada que vocês querem, eu estou dizendo na cara do governador que vocês querem chamar para conversar que eu faço parte do quarto de despejo da cidade, do lixo da cidade”*. O Paulo Lins, tem uma negação do projeto de literatura negra, que ele não se vê, embora ele dialogue, ele foi convidado para um debate no museu Afro-Brasil, estava cheio de militante negro lá, africanista, blábláblá e ele veio. Ele conversou com a Ruth Guimarães, conversou com o Osvaldo, com o pessoal dos cadernos, e também Paulo Lins não entra em grupo nenhum, também não está no pessoal da literatura marginal periférica, embora participe do primeiro ato da literatura marginal, do Ferrez coisa e tal. Então acho que tem um diálogo tenso com esses sujeitos isolados, com esses indivíduos que não pode ser negado que tem uma interlocução e torna a discussão sobre projetos coletivos mais complexas, mas são problemas de pesquisa, é possível ter escritor negro, que se afirme como negro, e não faça literatura negra? É, Paulo Lins. Ou Carolina. Ele só não participa do projeto estético e ético da literatura negra. Agora tem um esforço individual, que não é só individual, do cara ao escrever estar negando tudo aquilo que lhe foi negado, ele está negando tudo aquilo que me foi negado, que é, estou afirmando minha capacidade como criador, meu eu como potência, só que eu venho de um grupo social que antigamente era dito que eu não tinha alma, né? Que tem uma séria de ausências, de faltas de formação, e *“eu vou escrever um romance”*, que é algo que exige uma complexidade formativa, que exige tempo, que exige fabulação, e *“estou falando na literatura, não estou falando no samba, no candomblé”*, falando isso nos espaços, para usara a expressão da Lélia Gonzales, não estou falando nos lugares naturalizados para o negro, estou falando em um terreno em que o negro é no máximo personagem, personagem mal descrito, estereotipado, mal visto e tudo mais. *“Estou falando como autor”*. Então tem uma afirmação do eu, da potência do criador, da potência do escritor, de negar tudo aquilo, para ele como indivíduo, que é negado para ele sua família, seu coletivo, é negado já de partida. Então se afirma algo positivo. É nesse sentido que eu penso.

**Dener Santos Silveira:** Queria fazer uma pergunta sobre o tema a partir de uma fala sua: *“Pode o favelado falar?”* Essa é uma questão, porque aqui agora e em alguns momentos a expor



essa questão, que me parece ser uma questão de fundo do insólito. Ai não teria como não fazer uma relação, trazendo para algumas perspectivas e debates teóricos que a gente utiliza em São Carlos, “Pode o subalterno Falar?” da Spivak. Outro autor partindo da noção de excêntrico, como classificação do uso da música negra no mundo, qual é a relação que podemos fazer? Pois o Gilroy usa a ideia de excêntrico para falar sobre a música, você trabalha com a ideia do insólito para a literatura, e a Spivak com o “*Pode o Subalterno Falar?*” qual a relação com essas abordagens? É esse mesmo processo que você utiliza?, vai na mesma linha, é possível fazer essa relação?

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Nossa senhora, risos.....quero deixar bem claro que não paguei jabá para os caras de São Carlos risos...vocês querem me sacanear risos....pô! mês passado o Deivison defende uma tese uma tese sobre Fanon e entre os interpretes do Fanon no Brasil está o Antonio Sérgio, **eu!** Agora vem o outro e diz Paul Gilroy, Spivak, Mário Medeiros, Risos..Vocês estão loucos? Que que é isso? Risos.... Ó registra aí que eu não estou pagando jabá para a equipe do Valter Silvério. Agora falando sério, cara, eu só fui ler a Spivak depois que terminei o doutorado, não é brincadeira, o Gilroy eu havia lido, O “*Atlântico Negro*”, agora as minhas referências, uma coisa precisa ficar clara, as referências que eu tenho para fazer o doutorado, são referências bastante clássicas, assim, eu trabalhei com a Hélide, que tem uma perspectiva mais clássica sobre o pensamento social brasileiro, eu fui ler coisas sobre poscolonialismo, mais clássicas com ela ou por fora, então minhas referências de poscolonialismo, são Fanon, Césaire, albert Memmi, são coisas que eu vou ler aqui no IFCH ou vou ler na literatura, no IEL com o Marcio Seligman Silva, enfim, não tinha chegado para mim ainda a Spivak, mesmo que fosse um texto da década de 1980, não tinha lido, agora o Gilroy eu li, tinha lido Gilroy e mais ainda, tinha me impactado mais ainda a Bell Hooks, especialmente o debate sobre os intelectuais negros, especialmente o debate que ela trava e depois vai produzir com...”*O Dilema do intelectual negro*”.... Cornell West, o debate Cornell West-Bell Hooks as proposições dos dois, isso tinha me impactado mais, no momento que eu estou escrevendo a tese, assim também com o Du Bois, que é alguém que me impacta muito, que é onde também o Gilroy vai beber, a dupla consciência e tal...o dilema, a cisão do intelectual negro a dupla consciência, é uma fonte para o Gilroy, putz.... Risos...É uma fonte para o Gilroy e é uma fonte para mim, risos....risos o cara me pegou, sacanagem...risos...se for para falar em termos de influência pós-coloniais, influencias leituras pós-coloniais, tem uma coisa mais dos primórdios, muito mais clássica, não o Fanon do “*Peles Negras*”, mas do “*Os Condenados da Terra*”, esse, eu brinco com o Josué Pereira, eu e o Josué que o meu Fanon é o do “*Peles Negras*” como você é um Negro mais acirrado o seu é do “*Os Condenados da Terra*”, risos...é isso mesmo... eu adoro...risos...

**José Ricardo Marques dos Santos, Dener Silveira, Erik Borba:** Risos...

**Dener Santos Silveira:** Cada um com seus *fanonismos*...Risos...

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Risos... o Meu Fanon é o do “*Os condenados da terra*” ou o “*Em defesa da Revolução Africana*”, mas enfim, então mais os “*Condenados da Terra*”. Então: Fanon, Cesaire, Memmi, sim. Do ângulo do poscolonialismo, Desses três mais Fanon, que mergulhei mais, até mesmo porque, em função dos Cadernos Negros, em função da ACN, dessa aproximação da década de 1950 e 1960, e dos Cadernos Negros que tem lá o Márcio Barbosa, que é leitor de fanon, e que vai fazer uma discussão em certo momento sobre literatura negra, sobre e a partir de Fanon, ele tem lá o texto aspectos da literatura negra, ou influxos fanonianos, alguma coisa assim, que me levou a ler Fanon, acho que fui ler Fanon em função



do Marcio, ou já tinha lido com o Marcio Seligman Silva e voltei a ler e fiquei mais impactado a partir do Marcio Barbosa o “*Os Condenados da Terra*” e o “*Em defesa da Revolução Africana*”.

**Dener Santos Silveira:** é mais pós-colonial do que parece...risos...

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** agora a Spivak, eu fui ler depois...

**Erik Borba:** O debate pós-colonial mais anglófono...

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** É... eu confesso que não gostei, ai, essa coisa, a Spivak, em gostos do indianos, eu gosto do Gurrar, gosto do Chakrabarti, as vezes me da impressão, gosto do Said, que também é alguém que eu li mas não incorporo, tinha lido via literatura.

**Dener Santos Silveira:** Essa coisa do Pode o subalterno falar, em muitas vezes que lhe vi falar você comenta sobre, diz “pode o favelado falar”? por isso me vem essa questão.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Mas isso é em função de uma empiria.

**Dener Santos Silveira:** Eu havia pensado no Du Bois, mas pensei, muito semelhante ao Gilroy Risos....

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Nãaaa...é mais em função de uma empiria do que um fluxo teórico, eu estou falando de *pode o favelado falar?*, porque você pega as matérias dos jornais contemporâneos, quando sai Capão Pecado, Quarto de despejo, Cidade de Deus e a pergunta do jornalista é: Ela mora no Canindé, pobre preta favelada, três filhos de pais diferentes, fala sobre tudo da vida menos sobre a literatura e termina “será que foi ela mesma que escreveu?”, “Será que alguém escreveu por ela”? Ai, 37 anos depois: “o cara vem lá de Cidade de Deus, flagelado preto blá, não importa se ele fez letras na UFRJ, não importa se ele era apadrinhado pelo Roberto Schwarz, não importa. O cara é preto, favelado... e “Como é que ele escreve Cidade de Deus?”. Então pensei pera ai: esses caras estão perguntando se o preto, pobre, favelado, ferrado, *condenado da terra*, risos...pode falar, se ele pode escrever se ele pode ser um romancista. A mesma coisa com Ferrez com “Capão Pecado”. Basicamente uma empiria, eu não tinha lido, de verdade, juro, não tinha lido “Pode o Subalterno Falar”, o debate inclusive pós-coloniais indianos, ou os pós-coloniais indianos que depois vão circular pela Europa, Estados unidos, Gurrar, Chakrabarti, ou Spivak, eu vou ler depois que eu termino o doutoramento. Quem eu tinha lido mesmo com interesse é a tríade clássica, Cesáire, Fanon, Memmi, Said – O Orientalismo, mas que eu não incorporo. Basicamente isso, e o Gilroy eu tinha comprado o “*Atlântico Negro*”, em certo momento da tese, que me chamou a atenção, “*pô, o Altantico Negro*”, aliás eu tinha duas amigas que haviam participado daquele curso de formação na Bahia, a Janaina Damasceno que é minha contemporânea aqui, minha colega de graduação, e a Daniela Rosa, que era orientanda da Héliide, que fez a tese/dissertação de mestrado sobre o teatro experimental do Negro, as duas foram para o curso de formação, as duas foram no curso lá, e as duas foram quando o Gilroy estava aqui no Brasil. Eu não lembro mais que isso. Ele veio para o curso do Livio Sansone. Vocês têm como recuperar isso.

**Dener Santos Silveira:** Foi em 1998

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** não, dois mil e pouco.



**Dener Santos Silveira:** Foi 2001 que saiu o livro? ele até comenta de quando ele estava aqui. No prefácio a edição brasileira.

**Erik Borba:** Vem o Valter Minholo.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Nãoooo, não, não, ele já havia vindo ao Brasil e ele vem especificamente para o curso do Livio Sansone. Enfim, como chama o tal do curso? As duas participaram disso, eu me lembro que a gente tinha que ler o livro alucinadamente para poder fazer pergunta. “Pô, que história é essa de *Atlântico Negro*?” ... “*O livro do cara é foda!*” ... Por que? porque está falando sobre Du Bois, está falando de dupla consciência, Richard Wright, eu tinha lido Richard Wright, eu tinha lido “*O Filho Nativo*”. *Pô, tem um cara que fala do Filho nativo*. Foi um romance que me impactou.

**Dener Santos Silveira:** O cara lê o que os caras leram...risos....

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Nãoooo, foi um romance que me impactou, foi um romance que eu fiquei muito muito muito.... cara aí você vai começando a viajar...por que eu fui ler o Richard Wright? Eu tive aqui um grande amigo, que era funcionário da UNICAMP, que a gente falava muito de Literatura – Mário Martins Machado de Lima – ele era o porteiro ... eu gosto muito de ler um escritor negro estadunidense de romance policial contemporâneo do Richard Wright chamado Chester Himes, não sei se vocês já ouviram falar, Chester Himes, conheci por conta do meu irmão, um dia me dá um livro chamado “*Um Homem em Fuga*”, é a história de um homem em fuga que está sofrendo opressão policial, bom, na década de 1950, um romance policial de um romancista negro, aí fui procurar, Chester Himes é a muito traduzido na década de 1980 pela editora brasileira, vai aparecer “*A Travessura de Casper Holmes*” vai aparecer o “*Harlem é escuro*”, são todos romances policiais mas é traduzido desde a década de 1960. Ai um belo de um dia, eu estou conversando com o Mario, “*acabei de ler um livro que vai ser interessante para você, você gosta de escritor negro, gosta de jazz literatura negra...*” ele me deu um trabalho chamado “*A margem Esquerda*”, empresta o livro, deixa ver se eu consigo achar o autor, que é basicamente sobre os párias do mundo que vão se encontrar em Paris, no pós-guerra, párias do mundo é...italiano escocês, polonês, um bando de intelectual que vai ver Paris como um lugar que é possível ser gente, grande parte desses párias, grande parte do livro é sobre intelectuais negros estadunidenses que se auto exilam no pós-guerra, para ficar em Paris para ficar com o grupo existencialista do Jean-Paul Sartre da Simone de Beauvoir e Boris Vian, não é gratuito que aqui no livro<sup>5</sup>, é de um historiador, quem são esses negros? Bom, passado a guerra, ex-combatentes, guerrearam na Europa voltaram para os Estados Unidos e continuaram a sobre discriminação da pesada, e alguns intelectuais negros se exilam, quem se exila? Ou quem tem uma passagem por Paris? Miles Daves, Chester Himes, Richard Wright, James Baldwin, enfim, uma intelectualidade negra de primeira linha. E o Mário disse “*Você não gosta de existencialismo? Não gosta do Sartre?*”, “*pô, adoro Sartre*” – Sartre leitor de Fanon – “*ah, você não gosta de jazz? esse cara aqui está chamado Boris Vian, que adorava jazz, que adorava literatura negra estadunidense, que vai copiar o romance policial negro violento da sua época vai copiar o Chester Himes e Richard Wright*”, eu tinha acabado de ler o Richard Wright, eu havia comentado com o Mário, “*Filho Nativo é um romance do caralho.. que não sei o que...blábláblá*” e ele me passa. Bom, foi por isso que eu li o Wright, fiquei impactado tal.... ai quando as meninas foram para o curso de formação na Bahia elas voltam e dizem: tem uma cara, Gilroy, britânico que está falando sobre Diáspora, articulação internacional, dupla

<sup>5</sup> A Descoberta do Insólito.



consciência, o intelectual negro, está falando de Richard Wright, “*putz o cara está falando sobre tudo isso e ainda está falando de Richard Wright? Ok. Vou ler*”. Adorei, a discussão do Atlântico Negro e especialmente o debate sobre a dupla consciência, aí falei, mas a dupla consciência eu já tinha lido sobre isso no Du Bois “*As Almas da Gente Negra*” taltaltal, o primeiro capítulo é sobre o Douglas né? O segundo capítulo...enfim um é especificamente sobre o Du Bois, e o terceiro ou quarto capítulo é específico sobre o Richard Wright, tinha lido o Gilroy e a discussão sobre o que é o intelectuais negro é uma a discussão que estava pegando na época porque era uma conversa que eu tinha com a Héliide, dizia “Héliide...eu preciso de um especialista sobre intelectuais.....”

**Erik Borba:** James Campbell

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** James Campbell, esse livro é belíssimo. Belíssimo mesmo, basicamente sobre o exílio dos intelectuais negros no pós-guerra em Paris em contato com os existencialistas do grupo sartriano, eles encaram a possibilidade de ser gente, é falado isso. E especialmente os embates que vão ter, o debate entre Richard Wright e James Baldwin que é basicamente sobre o que é ser um intelectual negro, Wright estava ainda muito próximo do partido comunista estava se desligando como acontece no “*Filho Nativo*”, as críticas ao partido comunista americano, que não encara a questão racial para valer. Mas ele diz “ó, escritor, intelectual negro tem que ter um projeto uma postura, etc.: ele tem que falar sobre coisas específicas do mundo negro”, o James Baldwin é um negro intelectual que está fazendo uma literatura negra defensor dos direitos civil com temática homoafetiva, homoerótica, homossexual em seus trabalhos e cria uma cisão aí, um debate muito interessante. Mas voltando, o que me interessava para valer no Gilroy, o que me interessava para valer no Du Bois e que me interessava tentar apreender o debate, depois vai me aparecer de maneira mais clara na conversa West e Bell Hooks, o que é intelectual negro? O que que é isso? Porque a Héliide me respondia o que é o intelectual com a perspectiva clássica o debate clássico, Mannheim, Gramsci, Sartre, que é importante, que é onde alguns desses autores vão beber da fonte inclusive. Gramsci vai dar para os subalternos, Sartre vai dar para Fanon, etc. Mannheim vai organizar o debate sobre *intelligentsia*. Mas falei, bom mas tem uma especificidade no intelectual negro? Quem fala sobre isso? Isso está no Du Bois, dupla consciência, a cisão, isso está no Gilroy, as experiências de ser um intelectual negro, isso está na Bell Hooks e Cornell West isso está na experiência concreta de debate de intelectuais negros – Wright/Baldwin, isso está no Fanon, Racismo e Cultura, as tarefas do intelectual no contexto pós-colonial.

**Erik Borba:** *Sobre a Questão Nacional*

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Esse texto do Fanon... é uma coisa brilhante, brilhante que eu também acho subaproveitado, sobre a questão nacional e ali tem um de bate sobre qual é a tarefa do intelectual colonizado pós-colonial, qual a tarefa do homem de cultura, como é que você inventa de fato o homem novo, essas são minhas leituras de uma discussão pós-colonial mais clássica, o que me incomodava na Spivak e eu achava uma coisa muito alá Derrida .... que foi o orientador dela... coisa chata! Risos...

**José Ricardo Marques dos Santos/Dener Silveira/Erik Borba:** Risos...

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Coisa chata de desconstrucionismo, que eu não entendia muito bem, em termos de projeto político que isso dá exatamente? Por que esses caras aqui estão brigando para se afirmar como humanos, então você esta me dizendo que



tem desconstruir tudo isso? de repente, isso não me dizia nada, posteriormente não me dizer nada também, até hoje não me diz muita coisa, dos Subalternos, do grupo dos Subalternos, que eu li depois de fechada a tese, o Chakrabarti me diz muito mais, o Gurrar me diz muito mais, um projeto enquanto intelectual, tal... os subalternos latino americanos eu fui ler depois ainda, Minholo, Kirrano, então não é uma leitura contemporânea da tese, vai ser uma leitura contemporânea do momento pós tese e como professor da UNICAMP como projeto de pesquisa de leitura tal..... Minhas referências são outras.

**Erik Borba:** Durante o Curso da entrevista uma coisa que saltou, para poder caminhar para o fim da entrevista, sobre o que você chama no livro de sociologia das lacunas, me parece que durante a entrevista você dava sinais dessa sociologia da lacuna, queria que você falasse mais sobre isso, sobre o que você entende por isso. Ao mesmo tempo, são duas perguntas em uma, a segunda mais complicada, se você vê a possibilidade de ver essa sociologia das lacunas com os ingressos dos estudantes negros nas universidades brasileiras e se existe sinais de mudança da sociologia, mudança na agenda da sociologia brasileira para a sociologia das lacunas, ao olhar esses processos teóricos, intelectuais e sociais a partir das margens.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Olha a ideia de lacuna, ela já deu muito pano para manga e muita briga, não exatamente na época do doutorado mas depois que o livro saiu, eu participei de um debate, quem uma cara disse *“eu odeio essa ideia de ausência de lacuna, que sempre falta alguma coisa, e não tem nada demais nisso”*. Bom, não é bem assim né, a história aqui é outra. A lacuna é uma produção social, isso eu não tenho a menor dúvida, quando a gente está dizendo, perguntando por que pouco se fez a pergunta a contrapelo: Qual o interesse dos intelectuais negros em participar na pesquisa UNESCO? Durante muito tempo esses caras estiveram vivos bastava ir lá e perguntar, a gente tem um problema muito sério de fontes, para pesquisa sobre o negro curiosamente no século XX, XIX e XX cada vez mais estou convencido que a história, a história social vem fazendo um trabalho fantástico, de, embora não apresente recorrências mas especificidades mas que coisas existem, que não é estranho encontrar grupos de solidariedade negra, no Rio de Janeiro, de homens livres, libertos, como é que Paula Brito é possível? Como é que o Machado de Assis é possível? Como é possível uma imprensa negra ainda no século XIX? o que vem disso, o que sobre disso? um exemplar de jornal, uma folha, um nome perdido, porque a gente perde tanta informação quando se trata do grupo negro? essa é a parte da questão da lacuna, porque tem tanta falta? Por que é tão difícil fazer pesquisa? Por que falta tanta entrevista? Salvo a entrevista do José Correia Leite quantas outras mais quantas entrevistas mais, quantas entrevistas de folego, de longa duração com intelectual negro, no século XX, publicada tem em livro? e teve um monte, o Abdias ganha uma ou duas biografias só depois de morto, ou muito perto do fim da vida, Correia Leite ganha a sua biografia entre aspas perto do fim da vida, ele não viu o livro publicado, salvo engano, morreu em 1989 e o livro é de 1992, a imprensa negra você tem fragmentos aqui acolá, blábláblá, tem uma construção social da lacuna, é para colocar o dedo na ferida mesmo, uma construção social que é feita por pesquisador, que some com material de pesquisa, que não faz entrevista quando é possível, *“ah mas tem uma dificuldade no meio técnico”*. Ok, respeito, tem uma dificuldade, não tem gravador digital, não tem gravador de fita k-7, mas você pode transcrever, dá um trampo estenografa, a própria pesquisa do Florestan ele fala, no prefácio, *“pedi para fazer taquigrafia das seções e se perderam não sei quantas”*, se perderam mais da metade da conversa taquigrafada, estenografada, como assim!? Não é possível que o preto de tanto azar nesse mundo! Risos...

**José Ricardo Marques dos Santos/Dener Silveira/Erik Borba:** Risos...



**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Sério mesmo!?!? Risos...Ai o que me levou a pensar nessa ideia de lacuna, além dessas dificuldades, de efetivamente dar conta de trajetória de existência, blábláblá... Eu estou estudando literatura negra, não é de hoje que o negro aparece na literatura – como personagem. Mas também não é de hoje que o negro aparece na literatura brasileira como autor. Então vamos fazer um exercício, está cheio de dicionário sobre história da literatura brasileira, existem alguns dicionários da literatura brasileira, vamos ver como o negro aparece, se tem um verbete sobre QuilomboHoje, Marcio Barbosa, Cuti, Paulo Lins, os caras que eu estudo. Fui até o IEL, até a biblioteca Mário de Andrade, pego dicionário de literatura brasileira, procuro o verbete literatura negra, não tem. Não tem!

**Erik Borba:** Ai começa a procurar os autores.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Tá bom, não é consensual a ideia de literatura negra, dos dicionários mais recentes de 2001, vamos pegar os autores, eu comecei com um dicionário de 1954, o que que já existia em 1954? eu tinha feito uma tabela com desde 1900, de autores auto referenciados negros que tinham publicado obras no Brasil, desde 1900, com base no levantamento do Bastide, do levantamento de Zilá Bern, uma galera que já havia trabalhado com a ideia de literatura negra ou negros na literatura brasileira, eu havia feito uma tabela de três quatro páginas desde 1900, peguei um dicionário de 1954, quem já tinha publicado? Lino Guedes, um exemplo raro de escritor negro, auto referenciado negro, que fala como autor negro, que diz que está fazendo uma poesia negra, que escreve um livro em 1927 chamado “*O canto do Cisne Preto*”, que era amigo do Mário de Andrade. Enfim, “*O canto do Cisne Preto*”, o outro livro se chama “*Black*”, mais preto que isso não sei, Risos... “*O canto do Cisne Preto*” 1927, estou pegando um dicionário de 1954, aparece pontualmente uma ou duas linhas no dicionário. Ruth Guimarães, havia publicado o romance “*Água Funda*” Romance de 1946, no dicionário de 1954 ela aparece? Pontualmente, muito pontualmente. Bom, tá, vai caminhando... dicionário de 1968 ou 1969, coisa assim. Quem é que havia publicado no dicionário de 1968/69? Osvaldo de Camargo, Carlos Assunção já havia publicado, Carolina Maria de Jesus já tinha publicado. Bom, então tá, Carlos Assunção tinha feito “*O Protesto*”...tudo bem... menos conhecido não vou dar tanta importância assim, não estava publicado, mas o Osvaldo já tinha feito “*15 poemas negros*”, “*ah mas foi uma publicação da Associação Cultural do Negro*”, uma coisa endógena tal... a Carolina Maria de Jesus tinha lançando 1960 “*Quarto de despejo*”, três idiomas, best seller, bombou, encheram a burra de dinheiro com o trabalho dela, todo mundo comentou. Então tem que estar no dicionário de 1968 e 1969. Em um está, mas como é que ela está? “*Mulher, preta, favelada, mãe solteira de três filhos, andou flertando com um chileno...*” Fala sobre tudo menos sobre literatura velho! Está lá! No outro aparece uma linha.

**Erik Borba:** Para não falar dos erros biográficos.

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Para não chegar nisso, mas vou chegar...vamos lá! Dicionário anos 1980, 1990, 2000. Quem é que já publicou em 2001 no ultimo dicionário? Nos anos 1980 já tinha os “*Cadernos Negros*”, ano 2000 já tinha Paulo Lins em 1997, e um conjunto de escritores e autores ta...as informações quando aparecem são telegráficas, não fazem menção a projetos coletivos, que supostamente esses autores teriam participado, projetos de literatura negra, quer dizer que não existe literatura negra no Brasil, Lino Guedes está tranquilo, mas nenhuma menção, Osvaldo Camargo que diz que faz literatura negra que pertence a Associação Cultural do Negro, quando aparece informação nada disso é afirmado sobre ele, as informações são ruins, as informações sobre as histórias de vida desses caras são péssimas! O que que me importa saber se ela estava pegando um cara no Chile ou não?



Se ela é a autora de “*Quarto de Despejo*”, não me diz nada! Aliás nem sei se dá para comprovar se ela estava pegando um chileno, não me interessa nada saber se ela esta pegando o chileno ou não, me interessa saber de “*Quarto de Despejo*”, “*Casa de Alvenaria*”, que que é isso! É um dicionário de literatura não é “Contigo” “Tititi”, as informações são desencontradas. Quando encontra o nome do cara você encontra com erro de data, erro de local de nascimento, erro de publicação, então não dá para dizer que não existe uma produção social da lacuna, quando aparece se produz socialmente o erro! “*ah mas é muita gente para ser preciso*”, “*mas você é preciso com o outro!*”

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Basicamente o negócio é o seguinte aqui. Memória é poder. Se eu estou falando que existe uma produção da lacuna, significa existe a produção e ausência de memória, logo existe uma retirada de poder do grupo social negro. Memória é poder, e os grupos sociais dominantes sempre tiveram muito claro, a memória da classe dominante é poder, as ideias da classe dominante, as ideias dominantes da sociedade são as ideias da classe dominante na sociedade. Isso não sou quem diz mas o velho barbudo na “*Ideologia Alemã*”, os dois barbudos na “*Ideologia Alemã*”, as ideias dominantes de uma determinada época são as ideias dominantes da classe classe dominante de sua época. Memória é poder, é poder, não tem a menor dúvida, isso está na leitura do Gramsci, na história social dos grupos subalternos, se tem uma coisa que os grupos subalternos tem que fazer... isso é uma coisa que a Elide<sup>6</sup> sempre me alertava “*vai ler Gramsci*”, Risos...eu falava: “*mas não dá tempo!*”, “*Vai ler Gramsci*” Risos... coisa de orientadora e orientando né...Risos... “*Vai ler Gramsci, eu tenho os cadernos do Cárcere em italiano, o Carlos Nelson Coutinho fez uma publicação, já perdi em qual caderno que está, se vira*”. Está lá caderno 25, da nova edição, “*O Risorgimento*”, “*A margem da história: história social dos grupos subalternos*”, Gramsci está falando claramente: por que os subalternos são sempre perdedores? Porque eles não tem memória, porque eles são privados da memória, e por que o subalterno precisa o tempo todo ritualizar sua memória? Para construir um projeto político com isso. Logo a ideia de lacuna é também uma discussão sobre a ritualização da memória, se nomes de referência, dicionário você não tem a presença do negro ou tem ela precarizada ou tem ela toda mutilada, a memória desse grupo é inexistente, e vai sempre soar como estranho quando surge um preto na cena pública, na cena política, na cena literária, “*Oh raio em céu azul*”, não tem raio em céu azul, tem uma história de longa duração em que esses caras vem aparecendo, e de repente você tem um cara que se projeta mais que o outro, mas para chegar em Paulo Lins, uma Carolina de Jesus em termos de presença negra na literatura, você tem que voltar para o século XVIII e XIX, que já tem lá um *Domingos Calda Barbosa*, século XVIII é para isso que serve as antologias de literatura negra, para mostrar uma ritualização do processo de memória sobre a presença do negro como autor na literatura brasileira, e de uma história de uma literatura negra, é para isso que o *Oswaldo de Camargo* vai fazer a antologia da literatura negra brasileira, é para isso que *Paulo Colina* vai fazer o “*Axé*”, enfim os intelectuais negros e não negros vão fazer um repertório de existência da sua presença na história da literatura brasileira, porque memória é poder, e chega dessa história de raio em céu azul, de insólito! Antes do Paulo Lins tem uma cadeia longa duração de autores podem não ter tido a mesma projeção que o Paulo Lins, que podem ser inferiores a ele enquanto realização estética, mas está cheio de autor branco ruim, e por que eles estão presentes no dicionário? Está cheio de autor não negro, branco, menor, e tem mas tem seu nome lá bonitinho, o que escreveu, data de nascimento etc... está lá! Dicionarista não tem que ficar fazendo opção estética, se é melhor ou pior, bom ou ruim.

**José Ricardo Marques dos Santos:** Ou fazer só de um lado.

<sup>6</sup> Elide Rugai Bastos, Professora do departamento de Sociologia da UNICAMP.



**Mario Augusto Medeiros da Silva:** E fazer só de um lado, e para sacanear peguei uma introdução que o Antonio Candido faz para um desses dicionários em que ele diz que aquele estudante de literatura brasileira que for fazer estudo sobre história literatura e precisar de um dicionário e está ferrado, eu concordo com o Candido. O cara que for fazer história da literatura negra brasileira está mais ferrado ainda! Está mais lascado ainda. Porque é ruim, é péssimo o trabalho. Então na época o que você tinha de dicionário bacana, você tinha do Ney Lopes, que é um esforço interessantíssimo, as antologias que haviam sido feitas por gente como a Ziláh Bernd que é pesquisadora de literatura brasileira, negra brasileira, Osvaldo de Camargo com “*Negro escrito*”, Osvaldo de Camargo com a “*Razão da Chama: antologia*”, o Paulo Colina com “*Axé*”, o Quilomboje que faz uma ritualização dessa memória, e estava ali o projeto, estava na boca do leão, o projeto do Eduardo Assis Duarte, que é o Gran projeto”, o grande projeto pra valer de uma antologia crítica da literatura negra brasileira, que o cara pega do começo do século XVIII, Caldas Barbosa, Maria Firmina dos Reis no século XIX e vem chegar nos escritores marginais dos anos dois mil do século XXI, então, em termos de dicionário, repertoriar essa memória, de ritualizar, de não produzir a lacuna, são esses caras que fizeram um trabalho decente, os antologistas, negros e não negros, Ney Lopes e o Eduardo de Assis Duarte, ponto. Agora a lacuna, ela é também um problema do ângulo das fontes, a gente começou a entrevista falando sobre a ideia de concretude, “*ah porque o cara foi para o congresso dos escritores negros*”, quem é esse cara? Foi como? Dialogou com quem? Trouxe o que? Eu não sei nada disso. É muito difícil auferir, isso é lacuna, e a lacuna é produzida pelos próprios grupos negros, isso precisa ser dito, que também não produzem a sua memória, tem dificuldade de produzir a sua memória. Em agosto eu estava em um seminário da USP, com... que eu conheci finalmente a Mirian Ferrara, Miriam Nicolau Ferrara, sobre imprensa negra no estado de São Paulo. Pô! E a mulher faz o trabalho entre 1915 e 1963, ela conta como ela conseguiu os jornais da imprensa negra e que depois ela e o Clóvis Moura vão doar para microfilmarem na biblioteca Mário de Andrade e vai virar esse trabalho aqui, tem o livrinho da Mirian Ferrara sobre a imprensa negra no estado de São Paulo, que ela faz com a dissertação de mestrado, com o João Batista Pereira, né, que sai num livro pequeno na USP, eu achei que a mulher tinha morrido, mas não, está aí, viva e firme e forte, e é branca, e na década de 1980, final da década de 1970 e começo de 1980 ela vai fazer uma dissertação de mestrado continuando o trabalho do Bastide, que para, começa, em 1915 e vai até 1940, ela faz até 1963. Ela conta nesse evento, que a Flavia Rios, Ana Barone, estava organizando, “*Territórios Negros nas cidades Paulistas*”, em um momento foi a exposição sobre a imprensa negra, que virou uma exposição permanente on-line. Como é que ela chegou na casa do cara? Em gente como o Jaime de Aguiar, o José Correia Leite, Raul Joviano do Amaral, e chegou nas casas dos caras e eles tinham os jornais da imprensa negra mofando, se perdendo, porque ninguém se interessava, vendendo esses jornais a peso para ferro velho, a família não estava nem ai, a família dos caras não estava nem ai... Ou seja, onde está o arquivo da Frente Negra Brasileira? A gente está falando do primeiro projeto político, de partido político do negro no Brasil século XX, entre 1931 e 1937, cadê o arquivo da Frente Negra Brasileira? Ficou com a família de alguém? Talvez, com a família do Lucrécio, dos Veiga dos Santos? Mas o arquivo institucional, hum... cadê? Já cansei de perguntar para o Valter como é que o arquivo da ACN chegou na UFSCar? Ninguém me responde isso direito, ele me diz que talvez tenha sido pelo Eduardo de Oliveira e Oliveira, santo Eduardo de Oliveira e Oliveira! Porque senão seria mais uma associação negra que teria seu arquivo indo para o buraco, pense na série de coletivos negros, experiências intelectuais negros no século XX, estou falando de século XX! Cujos os arquivos a gente não sabe, tem uma responsabilidade do grupo social negros, dos intelectuais negros da família do intelectual negro, dos continuadores dessas experiências coletivas negras de não ritualizar sua memória, porque que o Cuti vai fazer o livro sobre o José Correia Leite? Porque é um dos poucos caras interessados em memória no grupo negro. Da geração pós 1978.



O que o Cuti faz? Ele pega um gravador, uma máquina de escrever, bate na casa do “seu” José Correia Leite, que estava louco para falar, velhinho, “posso gravar?”, “Pode”. 900 laudas, dá trabalho? Trabalho do cão, mas graças a esse trabalho temos a história do associativismo negro de 1920 a 1964 riquíssimo, há uma irresponsabilidade dos intelectuais negros para com a sua ritualização da memória, então eles produzem socialmente lacuna, coisa que o Abdias do Nascimento tinha sacado muito bem quando ele tinha publicado “*Drama para Negros Prólogos para Brancos*” ou quando ele publica “*Teatro experimental do Negro: Testemunhos*”. Em “*Drama para Negros Prólogos para Brancos*” ele diz “*eu criei o teatro experimental do negro 1944 peças para negros, ou com atores negros, ou com autores brancos aliados como Nelson Rodrigues, Boal, com atores negros, diretores negros, com companhia... se eu não documentar essas peças, se eu não documentar que isso existiu, se eu não tirar fotos, quem é que vai saber do Teatro Experimental do Negro?*” E ele publica pela editora do TEN. Ai, o negócio existiu e teve crítica, “*vou pegar todas essas críticas e reunir em um livro*”, “*Teatro experimental do Negro*”, dois pontos, “*Testemunhos*”, sem isso a gente não teria, a gente saberia como ler as peças que foram feitas para o “*Teatro Experimental do Negro*” primeira experiência no século XX de um tetro de negros para negros no palco municipal do Tetro Municipal do Rio de Janeiro, o cara tem a saca de produzir memória, porque memória é poder. Mesmo que os livros se espalhem, que fiquem raros, e hoje é raríssimo encontrar “*Drama para Negros Prólogos para Brancos*”, mas está em biblioteca, fomenta a produção do teatro do Olodum, fomenta “*Os Crespos*” em São Paulo. Os Crespos dizem: “*nós nos baseamos na experiência do TEN*”, mas como eles se baseiam na experiência do TEN se eles não viram uma peça do TEN ser encenadas? Eles vão lá e leem o livro, leem a peça. Pô! “*Anjo Negro*”, a peça revolucionária da história do teatro brasileiro, está lá, foi feita para o TEN. Cacilda Becker, Abdias do Nascimento, contracenando em cena, tem uma foto dos dois ali, dando uma bicotinha, é pois é, memória é poder... existe uma produção social da lacuna? Sim! Do grupo negro, “*ah mas como é que vai guardar isso em casa, a família enche... você só .... só perdeu tempo com isso, não estava aqui comigo, com seus filhos, vai ficar esse lixo ai?*”.. é verdade, mas as gerações mais novas, mas também se você não faz isso, não ritualizar a memória parece que você está inventando a roda o tempo todo. Essa frase eu acho o máximo, ela é mágica, porque perde o processo social, perde a história, ai como sempre me disse a Héliide: “*as ideias parecem que surgem como cogumelos*”, porque então houve um ressurgimento do movimento negro em 1978, surgiu da onde? brotou do chão como cogumelo? Então fez-se Hamilton Cardoso? Fez-se Lélia Gonzales, Fez-se Abdias do Nascimento no municipal! Fez-se Milton Barbosa, é assim? é magico? Fizeram-se os cadernos negros? E tudo que veio antes, não serviu para nada? É tão novo assim? Memória é poder. Lacuna é disputa de poder Vocês me perguntam se Lacuna é uma agenda de pesquisa? Acho que é uma tremenda agenda de pesquisa para se enfrentar.

**Erik Borba:** E você acha que isso tem sido aos poucos, se direcionado?

**Mario Augusto Medeiros da Silva:** Acho que não só eu, para mim isso é um projeto intelectual, agora estuo estudando a Associação Cultural do Negro de maneira mais aprofundada, mas eu tenho visto outros pesquisadores que tem feito trabalhos que não estão dialogando com a ideia de lacuna mas que partem do mesmo principio que eu, a Ana Flavia Magalhaes Pinto com trabalho sobre a imprensa negra no século XIX demonstrando que a gente a seguiu a marcação clássica do Bastide, de que a imprensa negra começa em 1915, a Ana Flávia vem mostrando com um jornal que já em 1889 já havia um jornal negro na cidade de São Paulo, que a imprensa negra nasce ali em 1880 antes da abolição. Ou a tese de Doutorado dela agora sobre redes de solidariedade de negros no Rio de Janeiro no século XIX, o trabalho da Janaina Damasceno sobre a Virginia Bicudo. Eu me lembro, claramente, a Janaina era chata, lembro



claramente um dia que a gente estava na USP, já contei essa história em público, ela também, uma roda de estudantes negros, no saguão da faculdade de filosofia, da história, todo mundo ali fazendo suas teses, “estou estudando isso, aquilo”, e a Janaina ali só ouvindo... “*Hum, quer dizer que todo mundo aqui é pesquisador da questão racial, você já leu Virginia Bicudo?*”, “*quem?*”, “*Virginia Bicudo, você já ouviu falar dela?*”... “*Não*”... “*É de Comer?*”... “*É só a primeira mulher e a primeira pesquisa sobre relações raciais no Brasil, ou seja, de onde você está partindo, 1945*”... “*Por que você não leu?*”... “*ah, porque meu orientador não passou*”... “*ah, que bonito, quer dizer que se seu orientar não passar, que beleza de pesquisador você é, não é?*” Todo mundo, ficou uma coisa constrangedora, e tal, mas acho que é um trabalho a tese dela sobre a Virginia, é um trabalho que luta contra a lacuna o tempo todo, sobre a produção da lacuna o tempo todo. Os trabalhos sobre o pós-abolição, do Petrônio, Flávio Gomes, acho que vai nessa direção também. A moçada aqui do CECULT, Sidney Challub, Robert Slins, é uma galera que luta contra a lacuna, sem usar essa história ideia de lacuna, vamos ler as coisas a contrapelo, vamos ver essas experiências, vamos, mesmo que seja um fragmento, vamos cair matando no fragmento para ver o que ele pode formar vamos repensar a história do pensamento social a partir do ângulo do negro? Vamos repensar a história da sociologia, da sociedade brasileira a partir desse ângulo do negro? Mesmo que seja um fragmento.



# Entre Sambas e Rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga

## Between Sambas and Prayers: experiences, negotiations and resignifications of Afro-Brazilian culture in Bexiga

Larissa Nascimento<sup>a</sup>

### Resumo

O presente texto pretende delinear os passos da pesquisa de mestrado intitulada “*Entre Sambas e Rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga*”, iniciada em 2012 e defendida em setembro de 2015. O Bexiga, uma subdivisão do bairro da Bela Vista, apesar de ser representado pelos diferentes meios de comunicação como uma região tipicamente italiana no centro de São Paulo, sua história e cotidiano apresentam significativas contribuições da população negra, desde sua origem, com o Quilombo da Saracura que constituiu-se na referida localidade. Diante do processo de racialização e as relações assimétricas que se constituíram, a pesquisa buscou verificar, principalmente, como os diferentes interlocutores autodeclarados negros interpretam as manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro e como suas identidades/identificações foram/são constituídas ao longo de suas vidas. Para tanto, realizou-se pesquisa de campo no Grêmio Recreativo Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai, Instituto Afro-Religioso Ilê Asê Iyá Òsùn e Pastoral Afro-Achirópita, espaços de sociabilidade que marcam esse contexto urbano. Além da observação participante, foram realizadas junto aos sujeitos que transitam nesses espaços entrevistas embasadas na história de vida. A pesquisa apoia-se em pesquisadores dos Estudos Culturais, principalmente autores que trabalham a partir de uma perspectiva Pós-Colonial.

**Palavras-chave:** racialização; negro; identidades; cultura afro-brasileira; bexiga.

### Abstract

This paper aims to delineate the steps of the Master's thesis entitled *Between Sambas and Prayers: experiences, negotiations and reinterpretation of afro-brazilian culture in the Bexiga*, which began in 2012 and was defended in September 2015. The Bexiga is a Bela Vista neighborhood's subdivision and despite being represented by different media as a typically Italian region in Sao Paulo's city center, its history and daily life have significant black population's contributions since its beginning, after all the Quilombo of Saracura was consisted in this locality. Opposite the process of racialization and the asymmetrical relationships that are formed, the research aims to understand how different self-declared blacks interpret the afro-brazilian culture present in the neighborhood and how their identities / identifications were / are formed along their lives. To this end, the research was conducted at a Samba School, an African-Religious Institute and a Black Pastoral, social areas that mark this urban context. In addition to the participant observation, interviews were conducted with the subjects who visits regularly these spaces. The research is supported mainly by authors who works from a Postcolonial Perspective.

**Key-words:** racialization; black; identities; afro-brazilian culture; bexiga.

<sup>a</sup> Mestra em Sociologia, Graduada em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: lariss.griot@gmail.com



## Introdução

O bairro da Bela Vista, localizado na zona central da cidade de São Paulo, abrange um popular sub-bairro, não oficial, denominado Bexiga<sup>1</sup>. De delimitações imprecisas, entre os rios Anhangabaú e Saracura, o Bexiga, a partir de 1880, fora constituído principalmente por negros e imigrantes italianos, mais especificamente calabreses<sup>2</sup>.

Segundo Rolnik (2007) no final do século XIX o Quilombo do Saracura constituiu-se na região do Bexiga, particularmente na região brejeira às margens do córrego Saracura. Contudo, apesar da narrativa do Quilombo do Saracura indicar que os primeiros habitantes do Bexiga eram negros, existem outras versões a respeito da origem do bairro. Entretanto, autores como Lucena (1983, 1984, 2013), Borges (2001) e Castro (2008) apoiam-se na citação de Afonso A. de Freitas que anuncia lá pela década de 1870, antes da ocupação em massa de imigrantes italianos, que “a Chácara do Bexiga possuía extensas plantações de jabuticabeiras, laranjeiras e capinzais, onde se caçavam veados, perdizes e até escravos fugitivos”. Portanto, revela-se que escravizados foragidos desde muito antes habitavam a localidade.

Além disso, cabe pontuar que ex-escravizados e seus descendentes, no final do século XIX e início do século XX, se deslocaram das fazendas de café do interior paulista para os grandes centros urbanos, como a cidade de São Paulo. A partir desse período o Bexiga se consolidou ainda mais como um importante núcleo negro, uma vez que determinadas medidas higienistas na região central da cidade de São Paulo, principalmente na região da Sé, fez com que se deslocassem para lá uma considerável parcela da população negra. Portanto, mesmo após a abolição da escravatura, os negros ainda se fizeram presente no cenário do bairro, e um dos grandes motivos foi a exclusão geográfica da população negra concomitantemente à exclusão racial do trabalho, tendo em vista que um dos “atrativos” pra esse grupo populacional estabelecer-se na Saracura era sua proximidade em relação às regiões valorizadas da cidade - como Avenida Paulista, Rua Consolação, Rua Brigadeiro Luis Antônio e arredores - que demandavam mão de obra braçal, principalmente nas mansões dos barões do café ou de imigrantes enriquecidos pela indústria, como ingleses e franceses.

A região do Saracura trata-se de um vale, a área mais baixa, antes da canalização do córrego Saracura em 1930, era alagadiça e, portanto, quanto mais baixo geograficamente era o terreno, menor era o valor imobiliário e maior era a quantidade de negros. Ou seja, os negros residiam na região alagadiça, mais abaixo, em lotes irregulares, e os imigrantes italianos, mesmo aqueles com uma situação econômica desfavorável, situaram-se nas áreas mais altas. Desse modo, no Bexiga residiam negros e calabreses, mas o Saracura era habitado majoritariamente por negros. Obviamente, ao longo do tempo, a população negra do Bexiga extrapolou os limites da Saracura, residindo nos diversos cortiços espalhados pelo bairro. Essas moradias são uma característica do bairro desde a imigração italiana, no final do século XIX, cujos cômodos adicionais podiam ser utilizados tanto para abrigar familiares, como para alugar, significando um acréscimo na renda.

Castro (2008) aponta que diferentes suportes midiáticos, tais como jornais televisivos e novelas, atrelam o Bexiga a um reduto predominantemente italiano no coração da metrópole paulistana. Comumente referenciado por suas cantinas, restaurantes, padarias, casas de espetáculo, conjunto arquitetônico, teatros e inclusive pela tradicional festa italiana em homenagem a Nossa Senhora da Achirópita, o legado histórico, social e cultural afro-brasileiro do bairro não é exaltado da mesma maneira. Contudo, há na Bela Vista e/ou no Bexiga diferentes espaços

<sup>1</sup> Bexiga também é a denominação popular que se refere ao bairro Bela Vista.

<sup>2</sup> Os calabreses eram provenientes do sul da Itália, da Calábria. Castro (2008) argumenta que o Estado italiano enquanto unidade federativa era algo extremamente recente no final do século XIX. Assim, questões regionalistas, ainda hoje muito.



onde as manifestações culturais de matriz afro-brasileira são protagonistas, independentemente de estas estarem inscritas na musicalidade, religiosidade, oralidade ou nos corpos, seja por meio da dança, do samba, da luta. Seriam ainda espaços de sociabilidade<sup>3</sup> que constituem o processo subjetivo daqueles que o integram.

Verifica-se que as relações sociais no Brasil são estruturalmente racializadas<sup>4</sup>, uma vez que sujeitos tidos como não brancos são posicionados inferiormente. Diferenças fenotípicas e/ou culturais são transformadas em indicadores de desigualdade, ou seja, diferenças simbólicas situam hierarquicamente os sujeitos no campo político e social. Tal panorama conduz a esta representação do Bexiga que o atrela a uma colônia italiana. Diante do processo de invisibilização da população negra e desvalorização dos aspectos culturais afro-brasileiros no contexto proposto, emergem as seguintes questões que orientaram esse estudo:

- I) Os espaços de sociabilidade criados e recriados pela população negra permitem uma coesão enquanto grupo social?;
- II) Quais os sentidos das manifestações culturais afro-brasileiras para os sujeitos que se identificam enquanto negros?;
- III) Quais as estratégias pelas quais os negros negociam e/ou disputam sua permanência no mesmo espaço por meio da cultura?;
- IV) Quais registros sociais, materiais, discursivos e de memória pelos quais sujeitos criam e recriam suas identidades e pertencimento grupal?

A hipótese orientadora da pesquisa defende que nesses espaços de sociabilidade desenvolvem-se estratégias e negociações que visam a criação e recriação da cultura afro-brasileira. Caberia identificar quais os fundamentos deste criar e recriar para os sujeitos autodeclarados negros, bem como, quais os fundamentos das identificações edificadas nestes espaços. Desse modo, elencou-se como objetivo geral verificar como as manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro são interpretadas pelos sujeitos autodeclarados negros. Como objetivos específicos definiu-se:

- I) Compreender como os indivíduos entrevistados identificam-se e como estas identidades foram/são tecidas ao longo de suas vidas;
- II) Analisar a organização e dinâmica dos eventos promovidos nos espaços compreendidos pela pesquisa como de sociabilidade;
- III) Verificar a percepção dos sujeitos de pesquisa em relação aos espaços objeto desse estudo e as suas estratégias, negociações e ações nesses espaços;
- IV) Realizar um cotejamento entre argumentos teóricos e a fala dos sujeitos de pesquisa em relação à construção da subjetividade.

Os espaços de investigação selecionados foram: o GRCSSES Vai-Vai, o terreiro de candomblé Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsùn e a Pastoral Afro Achiropita, localizados na região do Bexiga, são as entidades que estão há mais tempo no bairro buscando celebrar elementos da cultura afro-brasileira e apresentam um calendário de atividades que, em alguns pontos, se

<sup>3</sup> Para Simmel (1983) o conceito de sociabilidade é de grande importância para a compreensão da estrutura da sociedade. Em resumo, sociabilidade significa o resultado das múltiplas interações entre os indivíduos, o que culmina em associações que possuem como principal motivação o sentimento e a satisfação mútua em estar junto.

<sup>4</sup> "A ideia de 'racialização' ou 'formação da raça' se baseia no argumento de que raça é uma construção social e categoria não universal ou essencial da biologia. Raças não existem fora da representação. Em vez disso, elas são formadas na e pela simbolização em um processo de luta pelo poder social e político. O conceito de racialização refere-se aos casos em que as relações sociais entre as pessoas foram estruturadas pela significação de características biológicas humanas, de tal modo a definir e construir coletividades sociais diferenciadas." (SILVÉRIO; TRINDAD, 2012, p. 910).



complementam e mobilizam a população local. Esses espaços, tal como o título da dissertação sugere – Entre Sambas e Rezas – são marcados tanto pelo lúdico, como pela espiritualidade, sendo que, ao longo da pesquisa, verificou-se que estas duas dimensões não são opostas, mas sim complementares, não havendo fronteiras rígidas entre elas.

## **Percursos e percalços da pesquisa**

De um modo geral, a pesquisa valeu-se da articulação de diferentes abordagens qualitativas, oscilando entre levantamento bibliográfico, pesquisa documental, observação participante e entrevistas embasadas na história de vida. Para contextualizar a localidade em que estão inseridas as entidades culturais/religiosas foram abordadas as históricas regiões do Bexiga e Saracura, o que implicou uma discussão sobre as diferentes hipóteses que a literatura abarca sobre as origens do bairro e o processo de redefinição territorial/racial da cidade de São Paulo no período pós-abolição. Essa revisão permitiu contextualizar questões fortemente presentes nas falas dos interlocutores, como o crescente processo de especulação imobiliária, desapropriações, despejos e o deslocamento de famílias negras.

A observação participante nesse estudo foi espelhada no clássico da sociologia urbana - Sociedade de Esquina. Nessa obra, Whyte (2005) define observação participante como uma constante e intensa aproximação e diálogo com os universos dos interlocutores. Ou seja, frequentei esses espaços não apenas enquanto observadora, mas também enquanto participante das atividades na medida em que as circunstâncias foram permitidas, interagindo e conhecendo os sujeitos. A imersão nesse universo não se deu apenas por meio da participação nos grandes eventos organizados, mas também a partir do cotidiano dos lugares, observando em diferentes momentos os sujeitos, as interações, as negociações e os elementos culturais e religiosos fomentados. Convém frisar que paralelamente a essa vivência no campo, realizou-se cuidadosa contextualização histórica do GRCSES Vai-Vai, do Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsùn e da Pastoral Afro Achiropita. Além disso, foi incorporada literatura que trata das Escolas de Samba, das Pastorais Negras e Terreiros de Candomblé no contexto da cidade de São Paulo no sentido de apreender como a teoria social tem caracterizado essas manifestações culturais e a espacialidades.

Complementar à revisão bibliográfica e observação participante, foram realizadas entrevistas embasadas na história de vida no intuito de apreender, principalmente, como as identidades do sujeitos são constituídas ao longo de suas vidas, bem como suas percepções e significações em relação aos elementos de matriz afro-brasileira. Ao todo foram entrevistados 18 sujeitos. Os principais atores dessa pesquisa são moradores do bairro que se autodeclaram negros e que são atuantes em pelo menos um dos espaços de investigação elencados. Contudo, foram abordados dois sujeitos não negros que também frequentam esses espaços e interagem com esses atores principais, na medida em que esses relatos permitem aprofundar a análise das relações mantidas nas entidades culturais/religiosas e das dinâmicas dos eventos promovidos. Outra questão importante foi o fato da observação participante e o próprio relato de alguns entrevistados indicarem um aumento do número de moradores africanos, principalmente nigerianos e senegaleses. Desse modo, integrou o quadro de entrevistados dois imigrantes africanos que residem na Bela Vista e que de alguma maneira estão envolvidos com a manutenção da cultura afro-brasileira no bairro e opinam sobre identidade negra, contribuindo no debate acerca da construção da subjetividade daqueles que se autodeclaram negros a partir de um processo diferenciado de racialização. Por fim, preocupou-se em selecionar entrevistados que apresentassem entre si diferentes marcações religiosas, sociais, geracionais e de gênero. As anotações do diário de campo e entrevistas foram acompanhadas pela pesquisa documental, abarcando diferentes elementos discursivos acerca dos espaços e manifestações culturais

elencadas, como músicas, materiais de divulgação, textos publicados em páginas eletrônicas, reportagens, vídeos documentários.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa e interação no campo verificou-se como necessário abordar questões vinculadas à experiência subjetiva da pesquisadora e a interação com os sujeitos e espaços de observação, abordando as relações entre a minha vivência no bairro e a escolha e desdobramento da temática. Nesse sentido a discussão envolveu questões que vão desde a minha corporeidade, pontos da minha trajetória dentro e fora da universidade, até o meu processo reflexivo diante do contraste entre o imaginário que atrela o Bexiga a uma colônia italiana e o Bexiga por mim vivenciado desde tenra idade, o que culminou no interesse em retornar à localidade enquanto pesquisadora.

Feito essas reflexões que de certa maneira confronta a ideia de neutralidade do pesquisador, aprofundou-se a questão da objetividade científica no fazer sociológico. O conceito de objetividade fora compreendido não como um afastamento e não participação, mas sim enquanto uma forma específica de participação. Nesse sentido, Stuart Hall (2009), em entrevista concedida à Kuan-Hsing Chen em 1998, deixa explícito que, em certos momentos, utilizava-se da própria experiência diaspórica para tratar de temas políticos e teóricos, chegando a fazer referência ao estrangeiro familiar de Georg Simmel (1983), na qual o autor assemelha a figura do estrangeiro ao etnógrafo, um sujeito que não está organicamente anexado ao grupo, mas ao mesmo tempo faz parte dele. É essa maneira específica de interação, próxima e ao mesmo tempo distante, que melhor me descreve durante o trabalho de campo.

No decorrer da investigação foi realizada ainda discussão teórica que apresenta como principais condutores os conceitos de *cultura* e *identidade* na contemporaneidade. Tal reflexão parte das contribuições de teóricos dos Estudos Culturais, principalmente aqueles que se aproximam do debate pós-colonial, como Hommi K. Bhabha (1998), Avtar Brah (2006; 2011), Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (1996a; 1996b; 2005; 2008; 2009; 2010). Num segundo momento, são abordados também autores que criticam a concepção de uma identidade nacional mestiça no contexto do Brasil, como também autores contemporâneos que realizam críticas às análises que estabilizam a categoria negro.

Compreende-se que os autores pós-coloniais tratam principalmente da exclusão de certos grupos mesmo após os eventos de “descolonização”, destacando as opressões de gênero, idade, raça, etnia, etc. enquanto realidades. Assim, para compreender os sentidos de uma identidade negra foram abarcados temas como o colonialismo, os fluxos migratórios/diaspóricos, o processo de racialização, as particularidades do racismo no Brasil e reflexões sobre políticas antirracistas, associativismo negro e novas identidades culturais. Ao trabalharem com a ideia de diáspora<sup>5</sup>, de deslocamento, esses autores subvertem a fixidez da identidade negra. O “encontro colonial” significou um processo de racialização do homem, e a multiplicidade do colonizado passou a ser esgotada na denominação negro, como sinônimo de ausência de branquitude. A identidade negra, portanto, fora constituída na artificialidade da dicotomia negro/branco, o que não contempla as inúmeras diferenças, particularidades, entre aqueles que são posicionados como negros. Ou seja, a ideia de raça torna-se um potente instrumento de dominação social, de modo que os traços fenotípicos passam a ser associados às questões de ordem cultural, mental e sexual (GOMES, 2012). São expostas nessa discussão teórica, portanto, pelo menos dois posicionamentos distintos em relação à identidade negra: uma que opera na chave da essencialização e outra que reconhece seus limites e caminha em direção às novas identidades.

<sup>5</sup> De acordo com Hall (2005) diáspora seriam as migrações contínuas na sociedade contemporânea: grupos dispersos para sempre de suas terras. Com a mudança estrutural e institucional do mundo exterior, principalmente no que tange ao fenômeno da globalização, as identidades passam a ser relativizadas em toda a parte do globo. O autor rompe com a ideia de retorno a terra prometida, de origens fixas. A contribuição pós colonial para a compreensão dos conceitos de identidade e cultura será aprofundada na segunda seção deste estudo.



Debruçar-se tais produções foi de suma importância no sentido de pontuar a discussão e situar os conceitos empregados ao longo do trabalho. No entanto, de antemão, assumiu-se as lacunas que esse ensaio teórico poderia apresentar uma vez que, no âmbito das Ciências Sociais, trata-se de uma tarefa ampla e complexa. Stuart Hall nas primeiras páginas de *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005) adianta que o próprio conceito de identidade é:

[...] demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas (HALL, 2005, p. 8-9).

Portanto, longe de buscar conclusões, o verdadeiro intuito foi apresentar e problematizar as perspectivas apresentadas enquanto estratégias para a compreensão das relações no contexto estudado, cabendo verificar como os elementos da cultura afro-brasileira são mobilizados, como os sujeitos que protagonizam esses cenários culturais reconhecem suas diferenças e quais os sentidos que atribuem à cultura afro-brasileira. Possibilitando realizar um cotejamento entre as frentes antirracistas e teorias apresentadas e as falas dos sujeitos em relação à construção de suas subjetividades.

## Considerações finais

Cada contexto possui suas particularidades acerca da atribuição da raça. De acordo com Segato (2005), ser negro no Brasil envolve marcas fenotípicas, com ênfase na cor da pele. Portanto, mesmo quando há também ascendência indígena e/ou europeia, os interlocutores são identificados e identificam-se como negros por conta de um conjunto de características observáveis. Segato (2005) afirma ainda que esses sujeitos são automaticamente associados à história de escravização. Mesmo aqueles que não são descendentes de escravizados são lidos nessa chave - caso dos imigrantes africanos colaboradores da pesquisa, Modou e Adeleke - sendo assim aprisionados num modelo binário de representação, em que são constituídas fronteiras simbólicas entre brancos e negros.

Nesse sentido, no decorrer da entrevista, Adeleke informa que a nacionalidade nigeriana é algo que lhe é exterior. Segundo sua fala, Nigéria refere-se a uma fronteira artificial arquitetada pela colonização britânica e, desse modo, enfatiza ser um yorùbá do Império de Oyo da África Ocidental. Porém, tendo em vista seus traços fenótipos e o racismo no Brasil, Adeleke solidariza-se com os negros brasileiros e reivindica também uma identidade negra. Ou seja, trata-se de uma identidade posicional que ele investe e articula no Brasil: “*Olha, na USP, um cara falou uma coisa e eu briguei muito com ele: ‘Esse aí é nigeriano, não pode tratar como negro brasileiro não’*. Eu falei: ‘Vai tomar banho, eu sou negro aqui no Brasil. Somos irmãos’”.

De um modo geral, ao analisar as entrevistas, não houve uma homogeneidade acerca dos elementos que os diferentes sujeitos elegeram para mobilizar a identidade negra. Houve pessoas em que essa identidade foi atribuída e enaltecida desde tenra idade. Outros versaram sobre o momento da “descoberta”, o momento limiar em que o olhar exterior racializou e os enquadraram como negros. Como exemplo, Cida, uma das coordenadoras da Pastoral Afro-Achiropita, diz que sua mãe a criou propositalmente em um ambiente socialmente branco. Porém, no momento em que ela começou a participar ativamente da Pastoral Afro, compreendeu seu passado a partir da ótica do racismo. Logo, reviveu sua trajetória conflituosa marcada pelo ideário de branqueamento, inclusive no período em que cursava uma universidade extremamente elitizada.

Cabe mencionar que as maneiras de apreender e contestar a identidade negra são paradoxais e, tal como Fanon (2008), Souza (1983) e Maués (1991), algumas pessoas posicionadas como negras podem apresentar, em contrapartida, um ideal de branqueamento. Para Hofbauer (2011), o ideal de branqueamento torna-se um fator político que contribui com o *status quo* ao induzir os 'não brancos' a se aproximar de um padrão hegemônico e a negociar individualmente certos direitos, inibindo as reações coletivas dos subalternizados. Por outro lado, o processo de fixação numa posição de inferioridade pode conduzir os sujeitos a ressignificar a identidade concedida, estabelecer um enfrentamento, um contradiscurso no qual uma identidade negra é positivada e delineada, seja a partir da recriação de uma ancestralidade africana, da prática religiosa ou cultural, da incorporação de uma estética negra, entre outros. Nesse caso, Gomes (2011) considera que a expressão da negritude por meio do corpo e corporeidade é construída, apreendida, ressignificada e socializada. Esse processo refere-se à adoção de uma consciência política racial

Todavia, os sujeitos racializados não necessariamente expressam uma negritude por meio do corpo e corporeidade. Na intermitência entre o ideal de branquitude e a estética negra, há diferentes maneiras dos sujeitos negros posicionarem-se no mundo. Caso, por exemplo, de grande parte do público que compõe o cotidiano e os ensaios do GRCSSES Vai-Vai. Nesse sentido, conforme Costa (2006), não há um vínculo lógico entre corpo negro, cultura negra e consciência racial. Cada biografia é um mundo particular no qual o sujeito articula a seu modo a identidade negra atribuída, ou seja, a experiência de racialização é imbuída de sentidos particulares. Nesse sentido, segundo Brah (2006, p. 371),

[...] a especificidade da experiência de vida de uma pessoa esboçada nas minúcias diárias de relações sociais vividas produz trajetórias que não simplesmente espelham a experiência do grupo.

Inclusive, ao longo do estudo, foi possível constatar que apesar de uma identidade comum em torno da identificação racial, os sujeitos são diversos em termos de classe social, posicionamento político, religiosidade, gênero, origem. Dessa maneira, a atribuição racial, resultado de um dualismo artificial, é apenas um aspecto dessas subjetividades, é apenas uma das hierarquizações das quais eles têm de negociar/ressignificar no cotidiano, e como os autores pós-coloniais destacam, é de extrema importância articular questões do racismo com diferentes formas de diferenciação social. Cabe ainda salientar que, em relação aos imigrantes africanos colaboradores dessa pesquisa, cada qual possui suas particularidades mas, apesar das grandes diferenças étnicas e religiosas, por exemplo, são passíveis de generalizações negativas.

Enquanto alguns interlocutores adotam uma identidade negra brasileira com um caráter mais estante, renegando os termos afro-brasileiro ou afrodescendente, outros se apropriam de discursos e práticas que reconstróem uma ancestralidade africana. Nesse sentido, no intuito de afirmar e reconstruir uma identidade que foi violentamente suprimida/interrompida, são produzidas identificações que transbordam as fronteiras nacionais. Assim, estratégias de reafricanização e construção de novas identidades são constantemente negociadas. Diante das múltiplas identidades que mobiliza - nordestino, baiano, negro, brasileiro - é por meio da prática do candomblé que o babalorísá Francisco de Òsún reinventa uma africanidade na diáspora. Afirmando ser um africano nascido no Brasil, o Pai de Santo expõe a relação entre sua subjetividade e África por meio da manifestação dos òrisàs em sua vida. Na década de 1990, Francisco de Òsún materializa o seu sonho de viajar até a Nigéria, onde foi iniciado no Ifá (religião tradicional originária na África Ocidental). O sacerdote compara a sua ida à Nigéria com o movimento de retorno dos judeus a Israel ou dos muçulmanos à Meca. Ou seja, Francisco de Òsún, herdeiro da diáspora africana, sustenta a noção de um retorno, mas um

retorno temporário. A viagem realizada não teve a intenção de fincar raízes, e sim de constituir um processo de reafirmação que envolve conhecer as cidades das divindades do culto aos òrìsàs e constituir uma relação mais sólida com sua ancestralidade, o que incluiu a iniciação no Ifá e a adoção de uma família nigeriana. Além disso, o hábito de vestir-se diariamente com roupas africanas tornou-se um ato político, com a finalidade de evidenciar sua religião e identidade transnacional, uma vez que afirma: “*coloquei-me como um cidadão do mundo vestido de nigeriano*”. Todavia, essa nova identificação que constrói é distinta da identificação do seu “irmão” yòrùbà Adeleke que, antes de tudo, refere-se muito mais à etnia do que a uma identidade nacional constituída no interior das fronteiras nigerianas, ou a uma identidade africana que inclui todos os povos. De acordo com os depoimentos de Adeleke e Modou, a identidade africana também é posicional, experienciada no contexto da diáspora.

Paralelamente ao processo de reafirmação de Pai Francisco, algumas integrantes da Pastoral Afro priorizam um “viés africano” no cotidiano dentro e fora da Igreja, seja nas vestimentas, no modo como ornamentam o altar, seja nas celebrações inculturadas. Desse modo, a partir do movimento proposto por essa entidade - resgatar e valorizar as raízes - essas mulheres reinventam a cada celebração inculturada, de acordo com a criatividade, uma cultura africana cujos elementos são significados dentro dos códigos da doutrina cristã.

É possível verificar que os diferentes entrevistados, ao anunciarem uma cultura e história comum atrelada à África, concomitantemente expressam em suas ações as descontinuidades. Portanto, de acordo com Hall (1996b), ao lado da redescoberta imaginativa de um passado essencial, conflui a noção de diferença e ruptura. Assim, ao mesmo tempo em que se criam laços afetivos com África e africanos, novas identificações são produzidas, ao passo que passado e presente são articulados. Aliás, na progressão das entrevistas, constatou-se que esses sujeitos não se preocupavam se a África que reconstruíam era “verdadeira” ou “autêntica”, demonstrando que a maior preocupação era construir pontos de identificação que desestabilizasse o regime dominante de representação, positivando as identificações relacionadas ao negro, origem africana, candomblé, etc.

Desse modo, ao longo da investigação foram explicitados processos que ressignificam a cultura, a religiosidade e criam novas identidades, novos pontos de identificação. Como exemplo, em relação à religiosidade, verificou-se que alguns sujeitos negam o híbrido, negam o sincrético, mesmo quando parece ser evidente que duas doutrinas religiosas diferentes são praticadas simultaneamente. Nesse sentido, criam algo novo, e dão novas formas ao mundo religioso. Na sede da Vai-Vai, por exemplo, uma imagem pode assumir duas representações diferentes: um São Jorge pode ser um São Jorge, ou pode ser um Ògún travestido de São Jorge. O mesmo ocorre em relação aos santos São Cosme e Damião e aos òrìsàs Ibejis. Tanto que uma festa na quadra da escola destinada para os santos católicos é interpretada por alguns como uma festa para os deuses africanos. Os assentamentos dos òrìsàs na sede da Vai-Vai ficam reservados num quarto, invisíveis aos olhos de quem visita a agremiação. Por fim, nos diferentes espaços - Vai-Vai, Ilê, Pastoral Afro - há a recriação do mundo religioso, na qual cada sujeito faz a sua leitura das práticas, seja no terreiro, seja na igreja, e inclusive no GRCSSES Vai-Vai, onde as duas doutrinas confluem paralelamente, embora o candomblé esteja no plano do invisível. Talvez, por isso, os sujeitos entrevistados que transitam em dois ou nos três espaços de pesquisa, possuem a crença tanto nas entidades sagradas do candomblé, como nos santos católicos, dialogando e negociando os diferentes códigos.

De acordo com Sousa Júnior (2010) identificar se há sincretismo ou não em uma religião não leva a lugar nenhum, uma vez que a “origem de todas as religiões são sincréticas e, por isso, são constantes reconstruções” (SOUSA JÚNIOR, 2010, p. 266). Nesse sentido, Modou, senegalês que possui uma experiência diaspórica totalmente diferente de Adeleke, explicita que é muçulmano, mas no continente recorre também aos òrìsàs. Segundo ele, no lugar em

que nasceu, essa prática é muito comum, e pertencer a uma religião não o impede de realizar outros rituais sagrados. Inicialmente, antes de se mudar para São Paulo, Modou viveu por cinco anos na Bahia e conheceu muitos terreiros de candomblé e adeptos dessa religião, inclusive chegou a levar alguns deles para conhecer a África Ocidental, principalmente a região do Benin, um processo semelhante ao que Pai Francisco de Òsún vivenciou. Sobre o candomblé que conheceu na Bahia, Modou afirmou que o candomblé no Brasil é um candomblé “antigo”: *“As pessoas aqui no Brasil mexem com candomblé antigo. Na África tem muita novidade, a gente usa um candomblé diferente”*. Sua fala é muito interessante uma vez que de uma maneira simples explícita que os herdeiros da diáspora realizam grandes esforços em salvaguardar práticas antigas, no intuito de estabelecer um elo com a ancestralidade africana. Contudo, as práticas rituais no continente africano estão num processo constante de reconstrução, ressignificação, havendo portanto, diferenças consideráveis com a diáspora.

Os três espaços pesquisados significam espaços de sociabilidade que tendem a fortalecer os laços afetivos, em contraposição às relações superficiais que permeiam o contexto urbano, principalmente no centro da cidade mais populosa do país, onde estão localizados. Desse modo, por trás da religiosidade ou do samba, são arquitetadas novas amizades e reencontros de antigos amigos. Ademais, trazem no plano simbólico a noção de família estendida, seja nas figuras do pai de santo e filhos de santo no ilê asè, nas relações entre aquelas que são mais ativas na Pastoral Afro Achirópita, ou em relação à agremiação alvinegra. Membros da Vai-Vai, pontuam ainda que a agremiação pode ser equiparada a um quilombo no centro da cidade. Os sujeitos compreendem que os quilombos de outrora não eram constituídos apenas por negros e, nesse sentido, consideram que a agremiação pode ser definida desse modo, uma vez que por meio do samba conseguem abarcar grandes diferenças, sejam elas raciais, religiosas, culturais, etc. Os sujeitos demonstram que a noção de quilombo foi ressignificada no contexto atual, já que ele não é delineado a partir de uma linhagem familiar, mas sim significado a partir do contraste que representa diante do contexto urbano e cultural que o cerca. Todavia, a harmonia e o sentimento de pertença convivem com um conjunto de divergências internas.

Esses espaços são compreendidos como espaços de sociabilidade negra. Contudo, esses grupos sociais não se limitam a uma identificação racial específica ou a uma religiosidade particular. As entrevistas e observação participante demonstraram que diferentes interesses mobilizam essas entidades e ainda, as diferenças não ocorrem apenas entre as pessoas que pertencem aos diferentes grupos, mas diferentes racionalidades também permeiam as relações intragrupo. Todavia, diante das múltiplas diferenciações, essas associações geralmente são alvos de generalizações negativas, são percepções estereotipadas que não as consideram espaços de produção de saber, de conhecimento. Em consequência, a corporeidade negra é regulada, policiada, evidenciando as desigualdades em torno dessas práticas culturais/religiosas. Não apenas os corpos negros, mas as diferenças culturais praticadas nas entidades pesquisadas são rechaçadas e duramente perseguidas, uma vez que os hábitos, as crenças, os valores não estão totalmente inseridos dentro de uma cultura hegemônica.

Em relação à Pastoral Afro, por exemplo, há uma regulação por parte daqueles que pertencem aos cargos superiores da Igreja, Além do mais, as celebrações inculturadas<sup>6</sup>, tal como os rituais no ilê asè, são suscetíveis de serem pejorativamente enquadradas como feitiçaria ou macumba. Ademais, no Ilê Asè Iyá Òsún há regras, valores, práticas, hierarquias e temporalidades diversas do mundo urbano que o cerca. Nesse sentido, há a necessidade de negociar uma série de códigos legislativos da cidade que esbarram nos preceitos do candomblé. Em relação à Vai-Vai, os depoentes afirmam que a agremiação é constantemente associada à vadiagem, definida como um lugar de “maloqueiros”, associada ao crime e delinquência. Atualmente é ameaçada

<sup>6</sup> Essas celebrações em nada alteram a liturgia católica, mas acrescentam elementos que os participantes consideram representativos da cultura negra, no rito romano da Igreja Católica.



de expulsão pelo poder público<sup>7</sup>, mas há tempos já sofria duras perseguições e abaixo-assinados de “novos vizinhos” insatisfeitos com os batuques e movimentações.

Tendo em vista esse panorama, os corpos que se movimentam no GRCSSES Vai-Vai, no Instituto Ilê Asê Iyá Òsún e na Pastoral Afro Achiropita, têm o desafio de superar os reducionismos. Em relação aos estereótipos que recaem sobre a população negra, Hall (2010) versa que esses tendem a reduzir essa população às características relacionadas à diferença física. Todavia, o corpo negro sobre o qual recaem os estereótipos é o mesmo corpo que pode subvertê-los, mas não no sentido de invertê-lo e confirmar outros reducionismos, e sim no sentido de “chacoalhar”, “anarquizar”, “desestabilizar” as representações, como expõe Segato (2005). Desse modo, os grupos alvo desse estudo estreitam as relações, não apenas no sentido relacionado às identificações culturais e/ou religiosas, mas também no sentido de firmar-se no contexto do bairro da Bela Vista. Assim, cabe o desafio a esses espaços a subversão dos signos em relação aos negros, ou ainda, a subversão das políticas de representação, nos termos de Stuart Hall (1996a).

## Referências

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BORGES, R. *Axé, Madona Achiropita! Presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da igreja de Nossa Senhora Achiropita, em S. Paulo*. São Paulo: Edições Pulsar, 2001.

BRAH, A. Diferença, diversidade e diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

BRAH, A. *Cartografía de la diáspora: identidades em cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CASTRO, M. S. *Bexiga: um bairro afro-italiano*. São Paulo: Annablume, 2008.

COSTA, S. *Dois atlânticos: teoria, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

GILROY, P. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, N. L. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 37-60, 2011. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/35/1>>. Acesso em: 18 nov. 2013.

GOMES, N. L. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/05.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2013.

<sup>7</sup> A construção da estação do Metrô Linha 6 – Laranja (São Joaquim - Brasilândia) ligará o bairro à zona norte da cidade. Esse projeto da Companhia Metropolitana de São Paulo prevê a desapropriação de imóveis residenciais e comerciais, e, portanto, mais uma vez, o deslocamento de moradores. Entre as desapropriações, uma das mais polêmicas é a sede da Vai-Vai.



HALL, S. New ethnicities. In: CHEN, K.-H.; MORLEY, D. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. New York: Routledge, 1996a. p. 441 -449.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 24, p. 68-76, 1996b. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3201>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

HALL, S. *A identidade cultural da pós- modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 103-133.

HALL, S. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Organizado por Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HALL, S. El espectáculo del “Otro”. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Ed.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios 189 culturales*. Popayán: Enviñon Editores, 2010. p. 419-446.

HOFBAUER, A. Cultura, diferença e (des)igualdade. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, n. 1, p. 69-112, 2011. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/21/6>>. Acesso em: 10 mar. 2013.

LUCENA, C. T. *Bixiga, amore mio*. São Paulo: Editora Pannartz, 1983.

LUCENA, C. T. *O bairro do Bexiga: a sobrevivência cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

LUCENA, C. T. *Bixiga revisitado*. São Paulo: Ibrasa, 2013.

MAUÉS, M. A. M. Da ‘branca senhora’ ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 119-129, 1991.

ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, R. E. (Org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 75-90

SEGATO, R. L. *Raça é signo*. Brasília: Departamento de Antropologia, 2005. (Série Antropologia, 372). Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie372empdf.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2013.

SILVÉRIO, V. R.; TRINIDAD, C. T. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? *Educação e Sociedade*. Campinas, v. 33, n. 120, p. 891-914, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/13.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2013.

SIMMEL, G. *Sociologia*. Organização da coletânea Evaristo de Moraes Filho. Tradução de Carlos Alberto Pavanelli et al. São Paulo: Ática, 1983.

SOUSA JÚNIOR, V. C. Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé. In: BARBOSA, L. M. A. B.; SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. *De preto a afro-descendente: trajetórias de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar, 2010. p. 261-276.



---

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

WHYTE, W. F. *Sociedade de esquina*. Rio Janeiro: Zahar, 2005.

---

Recebido: 06 out., 2015  
Aceito: 03 nov., 2015



# Ação comunicativa e democracia deliberativa: duas contribuições teóricas de Habermas<sup>1</sup>

## Communicative action and democracy deliberative: two contributions theory of Habermas

Ronaldo Martins Gomes<sup>a</sup>

### Resumo

O presente artigo apresenta a Teoria da Ação Comunicativa e sua aplicação prática, a Democracia Deliberativa, ambas de autoria de Jurgen Habermas e, por fim, na terceira seção do texto, aponta algumas críticas às duas teorias habermasiana.

**Palavras-chave:** ação comunicativa; democracia deliberativa; teoria social.

### Abstract

This article presents the Theory of Communicative Action and its practical application, the Deliberative Democracy, both authored by Jurgen Habermas and, finally, in the third section of the text, some critical points to both Habermas' theories.

**Keywords:** communicative action; deliberative democracy; social theory.

---

<sup>1</sup> Este texto foi desenvolvido a partir do capítulo teórico da dissertação de mestrado do autor defendida no ano de 2013.

<sup>a</sup> Doutorando em Educação, linha de pesquisa Educação, Cultura e Subjetividade no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar); mestre em Educação pela mesma instituição. Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pelas Faculdades Integradas Claretianas de Batatais (CEUCLAR), e Graduado em Bacharelado em Ciências Jurídicas pela Faculdade de Direito de São Carlos (FADISC). Atua como Pesquisador no Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Participação Democrática e Direitos Humanos (GEPEPDH), do Departamento de Educação e Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP) com sede no Laboratório de Estudos sobre Trabalho, Profissões e Mobilidade (LEST), do Departamento de Sociologia da UFSCar. Bolsista da Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). São Carlos, SP, Brasil. Contato: ronaldogomes@ufscar.br



## Introdução

Muito embora a expressão democracia, neste início de século vinte e um, tenha uma forte conexão psicológica com a experiência histórica dos gregos com sua democracia direta, se analisado rigorosamente, não há entre a experiência grega, em especial a *pólis* ateniense, e o ocidente atual coincidência alguma senão na expressão: democracia.

E mesmo para nós, os modernos ou pós-modernos dependendo de com quais autores se pretenda dialogar, há cardápio bastante variado de democracias. Apresenta-se um pequeno panorama sobre a democracia deste início do século vinte em que se pode apontar no cenário ocidental pelo menos cinco modelos de democracia: o modelo “Competitivo Elitista” de Joseph Schumpeter; o modelo “Pluralista” Robert Dahl; o modelo “legal” de Friedrich Hayek; o modelo “Participativo” de C. B Macpherson e Carole Pateman e o modelo “deliberativo” de Jurgen Habermas. Obviamente que fazer uma apresentação somente destes cinco modelos seria inviável por conta do espaço destinado a escrita do presente artigo.

Nesse sentido, opta-se por discutir um único modelo, a Democracia Deliberativa de Habermas que surge a partir da Teoria da Ação Comunicativa (TAC) desenvolvida pelo mesmo autor. Além de Habermas também se contará com a contribuição de alguns de seus leitores e comentadores.

Assim, o presente artigo em uma primeira seção apresentará a TAC habermasiana e, em uma segunda seção, a Democracia Deliberativa, que é a aplicação prática da Ação Comunicativa. Posteriormente, na terceira seção, se fará algumas considerações de ordem crítica, mas não exaustiva, a respeito do pensamento de Habermas exposto nestas duas teorias.

## A Teoria da Ação Comunicativa: uma crítica à racionalidade ocidental

Habermas é identificado com a tradição da Teoria Crítica, é tido inclusive como a segunda geração desta corrente teórica, conforme Nobre (2004). O que significa que temas como emancipação, racionalidade, são parte de suas preocupações intelectuais.

Habermas desenvolveu a Teoria da Ação Comunicativa, publicada no início da década de 1980, com a pretensão de resgatar o projeto emancipatório iluminista e avançar no sentido de superar o que ele entendeu como entrave ao projeto das luzes: a filosofia do sujeito ou da consciência. Para tanto, Habermas adotou como pressuposto teórico a filosofia da linguagem.

O pensamento de Habermas é permeado por uma questão primordial: “[...] a ideia de uma emancipação dos indivíduos enquanto seres autônomos [...]” (PINZANI, 2009, p. 10). E essa emancipação só se dá pela utilização adequada do potencial de racionalidade humana. Habermas pensa a racionalidade a partir de Weber (1987) que havia constatado em seus estudos que, no ocidente, a forma de utilização da razão possuía características próprias diferenciada de outras culturas, e isso havia gerado entre outras consequências, o desencantamento do mundo.

Na modernidade, a racionalidade se voltou para a dominação do mundo, com vistas ao aproveitamento econômico, à produção, escoamento e acúmulo de bens e capitais. É uma racionalidade que rompeu com as explicações religiosas que, por sua vez, eram também uma ruptura com as explicações mágicas. Assim, na passagem do primeiro momento (magia) para o segundo momento (religião) se desenvolveu um tipo racionalização própria do ocidente conforme apontado por Max Weber. A fase mágica se preocupava com os espíritos, relativamente bons e relativamente maus, que povoavam a mente dos homens e a fase da religião criava relações de fidelidade, formas de culto e modo de vida entre o grupo de seguidores.

Com o surgimento da modernidade ocorrem mudanças radicais com as quais contribuíram os iluministas, e cujo núcleo era o desenvolvimento da razão como instrumento de emancipação (HABERMAS, 2002), que era o grande mote do mundo ocidental moderno. Habermas (2002, p. 5) entende a modernidade como sendo:

[...] um conjunto de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas [...].

A racionalidade das opiniões e ações humanas (HABERMAS, 2010b) é tema recorrente na filosofia em que o assunto central é a razão em suas manifestações. Nesse sentido, a questão da unidade na diversidade ou o mundo considerado em sua totalidade é importante para o desenvolvimento da comunicação intersubjetiva que permite a construção e reconstrução de significados na vida social dos seres humanos. O autor (HABERMAS, 2010b) afirma que as escolas filosóficas possuem em comum a questão da unidade do mundo para tentar explicar as experiências da razão no trato com ela mesma, e que a tradição filosófica de criar uma imagem acerca do mundo se tornou discutível, já que a filosofia não é mais o saber totalizante. Com o surgimento das ciências empíricas se desenvolveu uma consciência reflexiva que modificou a construção de valores sociais. Ele aponta (HABERMAS, 2010b) que sempre que surgiu um argumento coerente e se consolidou em torno de um núcleo temático, como: lógica, teoria da ciência, teoria da linguagem ou significado, na ética ou na teoria da ação e da estética, o que realmente interessa é verificar as condições formais da racionalidade do conhecimento, do entendimento linguístico e da ação na vida cotidiana; nas experiências organizadas metodicamente e nos discursos organizados sistematicamente.

A questão do uso da razão é central para o pensamento moderno e o problema é exatamente o tipo de racionalidade: a instrumental.

A racionalidade instrumental se distanciou da finalidade que lhe atribuiu o Iluminismo: instrumento para o projeto de emancipação da humanidade, conforme se depreende da leitura Adorno e Horkheimer (1985).

Habermas afirma que emancipação da humanidade não poderia ocorrer sem a superação da filosofia da consciência ou do sujeito. Essa concepção filosófica (HABERMAS, 2002) se firma no ocidente de Descartes até Kant e tem na subjetividade o centro da análise sobre o mundo. A ideia de um sujeito autônomo que apreende a realidade, distanciado das questões que inquietam os indivíduos em sua humanidade é um erro para Habermas, pois ele entende que não se pode desconsiderar os valores, saberes e preconceitos com os quais o sujeito observa e decompõe/analisa a realidade. Esse é um equívoco da racionalidade moderna. A filosofia do sujeito permitiu a construção de ideias sobre ciência e homens de ciência que não corresponde aos objetivos de emancipação humana:

Quando um dia a fortaleza da razão centrada no sujeito for demolida, também desabarão os logoi, que sustentou por muito tempo a interioridade protegida pelo poder, oca por dentro e agressiva por fora. (HABERMAS, 2002, p. 432).

Habermas (2002) chama de razão instrumental aquela que procura adequar os meios aos fins, que não é dialogável e possui natureza dominadora e desumanizante. Portanto, a emancipação é um projeto inconcluso:

Não se trata mais de concluir o projeto da modernidade; trata-se de revisá-lo. Assim, não que o esclarecimento tenha ficado inacabado, mas apenas não esclarecido [...]. A mudança de paradigma da razão centrada no sujeito pela razão comunicativa também pode encorajar a retomar mais uma vez aquele contradiscurso imanente à modernidade desde o princípio. (HABERMAS, 2002, p. 420).

A razão era a via de emancipação e libertação humana, mas no liberalismo o relacionamento com a natureza, com as instituições e com os homens baseado na observação e compreensão dos fenômenos com fins de dominação, apropriação e exploração econômica, inviabiliza a emancipação. Para Habermas, é preciso retomar, atualizar e avançar a crítica à racionalidade moderna, já que Adorno e Horkheimer desenvolveram adequadamente a crítica à razão, mas não avançaram no sentido de dar conta da tarefa de repensar o projeto emancipatório. O que ele, Habermas (2002, p. 425), pensa haver feito por meio da superação da filosofia do sujeito pela filosofia da linguagem.

Só quando a razão dá a conhecer sua verdadeira essência na figura narcisista de um poder que subjuga tudo ao seu redor como objeto, de um poder identitário, universal só em aparência e empenhado na auto-afirmação e na auto-identificação particular, o outro da razão, por sua vez, ser pensando como uma potência espontânea, fundadora do ser, instituinte, ao mesmo tempo vital e intransparente, não mais iluminada por qualquer centelha da razão. Só a razão reduzida à faculdade subjetiva do entendimento e à atividade com respeito a fins corresponde à imagem de uma razão exclusiva que, quanto mais se eleva triunfal, mais se desenraiza a si mesma, até por fim cair murcha ante a potência de sua origem heterogênea e oculta.

A filosofia da consciência ou do sujeito indica uma razão centrada em si mesma e que não considera a possibilidade do outro da razão, já que (HABERMAS, 2002, p. 438): “[...] a razão centrada no sujeito é produto de uma separação e usurpação [...]”, ou seja, “[...] o outro da razão é a natureza, o corpo humano, a fantasia, o desejo, os sentimentos; ou melhor: é tudo isso na medida em que a razão não pôde se lhe apropriar [...]” (HABERMAS, 2002, p. 427).

Habermas procura superar o problema da racionalidade instrumental, a partir do desenvolvimento de uma concepção filosófica centrada na linguagem como instrumento de apropriação do entendimento e criação de consenso:

Es la racionalidade de las opiniones y las acciones es un tema que tradicionalmente se há venido tratando em la filosofía [...]. Si las doctrinas filosóficas tienen algo em comum, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por via de explicitación de las experiencias que hace la razón em el trato consigo misma. Al hablar así, me estoy sirviendo del language e la filosofía moderna. (HABERMAS, 2010b, p. 15).

Ele reafirma a crítica feita à racionalidade instrumental e propõe, pela racionalidade comunicativa, uma possibilidade de superação:

Porém, também dessa vez um paradigma perde sua força somente quando é negado por um outro de modo determinado, isto é, quando é invalidado de modo judicioso; ele sempre resistirá à mera evocação da extinção do sujeito. O trabalho de desconstrução, por mais furioso que seja, possui conseqüências identificáveis somente quando o paradigma da consciência de si, da auto-relação de um sujeito que conhece e age solitário é substituído por um outro – pelo do entendimento recíproco, isto é, da relação intersubjetiva entre indivíduos que, socializados por meio da comunicação, se reconhecem reciprocamente. Só então a crítica ao pensamento controlador da razão centrada no sujeito apresenta-se sob uma forma determinada – a saber, como crítica ao “logocentrismo” ocidental, que não diagnostica uma demasia, mas uma insuficiência da razão. (HABERMAS, 2002, p. 431-432).



Para a superação do impasse gerado pela ineficiência ou insuficiência da razão centrada no sujeito, Habermas propõe a razão comunicativa, substituindo a filosofia do sujeito ou da consciência pela filosofia da linguagem, como possibilidade de retorno ao projeto de emancipação humana. No agir comunicativo estão sujeitos aptos à fala e à ação que se entendem, ou podem se entender, intersubjetivamente a respeito de algo:

Por “racionalidade” entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível [...]. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo [...]. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho direto ou indireto das pretensões de validade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética. (HABERMAS, 2002, p. 437).

No que respeita a questão dos pressupostos de validade do discurso, a expressão linguística só será válida se for passível de crítica por procedimentos reconhecidos intersubjetivamente pelos envolvidos. As pretensões de validade do discurso se referem ao mundo objetivo dos fatos, ao mundo social das normas e ao mundo das experiências subjetivas, pois o fenômeno comunicativo se processa (HABERMAS, 2010b) no mundo da vida, nas condições de veracidade da afirmação (mundo objetivo) que é a totalidade dos fatos cuja existência pode ser verificada; correção normativa (mundo social) que é a totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas e autenticidade ou sinceridade (mundo subjetivo) que é o conjunto de experiências pessoais que apenas o locutor tem acesso privilegiado:

A linguagem, como já vimos, possui três funções, a saber: a representativa ou cognitiva, a apelativa e a expressiva; derivadas dos tipos de atos-de-fala respectivos, isto é, os constataativos, os regulativos e os expressivos. (ARAGÃO, 1992, p. 50).

Sobre os atos da fala trata-se de considerar (PINZANI, 2009) os conceitos de enunciados constataativos que relatam ou descrevem um estado de coisas e são passíveis de verificação para estabelecer se são verdadeiros ou falsos; enunciados performativos que são enunciados proferidos na primeira pessoa do singular no presente do indicativo, na voz afirmativa e na voz ativa, e são aptos à produção das diferentes ações praticadas pelos seres humanos. Portanto, dizer e fazer são concomitantes e o que é valorizado é o melhor argumento, aquele cuja “sonoridade” permita comunicação/entendimento entre as partes envolvidas:

[...], o que é possível demonstrar na interdependência das diferentes formas de argumentação, ou seja, com os meios de uma lógica pragmática da argumentação, é um conceito procedural de racionalidade que, ao incluir a dimensão prático-moral assim como a estético-expressiva, é mais rico do que o da racionalidade com respeito a fins, moldada para a dimensão cognitivo-instrumental. (HABERMAS, 2002, p. 437-438).

Habermas (2010b) faz uma divisão da sociedade em dois âmbitos: o sistema e o mundo da vida<sup>2</sup>. O sistema é composto pelos subsistemas: leis, relações de poder, relações econômicas e o mundo da vida é o plano de fundo dado às relações sociais.

<sup>2</sup> A expressão mundo da vida Habermas toma emprestada da fenomenologia de Edmund Husserl (PINZANI, 2009).



O que constitui problema para o mundo da vida são as relações de poder (política) e as relações econômicas (exploração) que reificam (mercadorizam os indivíduos e suas relações sociais) os sujeitos e as relações humanas. A sociedade é o mundo da vida de um grupo social dado. Na sociedade há “[...] complexos de ação sistematicamente estabilizados de grupos socialmente integrados [...]” (PINTO 1994, p. 76). A colonização do mundo da vida se dá pelo processo de deslinguistificação ou o uso do poder e do dinheiro que se encontram na esfera sistêmica e é por esse processo que se dá a cisão entre o sistema e o mundo da vida. Pinto (1994) indica que a expressão mundo da vida se refere ao conhecimento acumulado no ambiente de origem e é o pano de fundo cultural não discutível. No pensamento habermasiano é o “contexto não problematizável” onde se dá o processo de construção do entendimento ou onde “[...] os atores comunicativos situam e datam seus pronunciamentos em espaços sociais e tempos históricos.” (PINTO 1994, p. 70).

Para Habermas (2010b) a ação comunicativa reproduz as estruturas simbólicas do mundo da vida, isto é, a cultura, a sociedade e a pessoa. Em que cultura significa o acervo de conhecimento onde os atores sociais se suprem de interpretações para compreensão do mundo; a sociedade é a ordem legítima onde os atores sociais regulam suas relações nos grupos sociais de pertença; e a pessoa é o conjunto de competências que torna o sujeito capaz da fala e da ação, isto é, de compor sua própria personalidade na interação com seu meio de origem.

A colonização do mundo da vida pelo sistema no pensamento habermasiano só poderá ser refreada pela razão comunicativa como instrumento de emancipação. Pois, a ação comunicativa reproduz as estruturas simbólicas do mundo da vida (cultura, sociedade e pessoa) sob a perspectiva de entendimento mútuo, de ação comunicativa que pode transmitir e renovar o saber cultural acumulado. É a coordenação da comunicação entre agentes aptos à fala e à ação permite a integração social; e é pela socialização que se dá a formação da personalidade individual. A racionalidade comunicativa pretende oferecer uma possibilidade de diálogo entre os sujeitos e mundo.

Os pressupostos da Teoria da Ação Comunicativa (HABERMAS, 2010b) são respectivamente: a verdade é a representação e a interpretação do mundo objetivo; a retidão significa o conjunto de inter-relações pessoais que acontecem no mundo social e são organizadas pela normatização e a sinceridade ou veracidade refere-se à expressão comunicativa do sujeito a partir de suas vivências.

Essa apresentação introdutória teve como pretensão visualizar a teoria da Ação Comunicativa baseada na filosofia da linguagem e que dá suporte ao conceito de Democracia Deliberativa defendido por Habermas. Nesse sentido, antes de apresentar a Democracia Deliberativa, é preciso considerar dois conceitos que são fundamentais para a compreensão da perspectiva teórica de Habermas que são deliberação e esfera pública.

## **Deliberação e esfera pública**

Na Teoria da Ação Comunicativa (HABERMAS, 2002, 2010b; ARAGÃO 1992) Habermas defende a superação da filosofia do sujeito pela filosofia da linguagem, construindo uma teoria social baseada nos pressupostos comunicativos (HABERMAS, 2010b) e que se caracteriza pelo diálogo argumentativo. Ao discutir a Democracia Deliberativa o que Habermas pretende é indicar condições de aplicabilidade prática para sua teoria social na esfera política. É nesse contexto que:

[...] as implicações normativas são evidentes: o poder socialmente integrativo da solidariedade [...] precisa desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e amplamente espalhadas, e sobre procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal para a formação democrática da opinião e da vontade [...] (HABERMAS, 2002, p. 286).

O tema deliberação passa a fazer parte da discussão democrática no final do século vinte (PEREIRA, 2007) fazendo com que as teorias centradas no diálogo se sobrepujassem às teorias centradas no voto. Assim, o ato deliberativo é que deve sustentar o processo de formação da vontade popular e ser o instrumento de construção democrática. A deliberação auxilia a formação da vontade e permite decisões coletivas a partir das quais os indivíduos aceitam ser direcionados uma vez que eles próprios atuaram (ou tiveram possibilidades de atuar) na definição dos rumos que desejam seguir. Os debates e discussões têm por finalidade garantir que os participantes formem opiniões racionais e sejam devidamente informados das questões que lhes interessam e, proporcionalmente, possam rever suas posturas iniciais a partir de discussões amplas desenvolvidas no coletivo. A participação se dá pelo diálogo nos espaços públicos onde os indivíduos podem expressar suas opiniões e escutar as opiniões dos demais, estabelecendo assim círculo dialógico de movimento de ideias e de vontades.

O conceito de esfera pública em Habermas é elaborado a partir do contexto formativo da sociedade europeia (HABERMAS, 1984; PINZANI, 2009) após a ascensão da burguesia (composta por indivíduos, proprietários e educados) e que se reunia para discutir a respeito de literatura e arte, posteriormente, passou a discutir também os atos da monarquia e se transformou em questionamento das ações dos poderes públicos, e passou a ser um debate político. No debate literário (HABERMAS, 1984) os indivíduos se entendem a respeito das experiências próprias de sua subjetividade, contudo, no âmbito do discurso político, eles se entendem enquanto proprietários que regulam questões nascidas na esfera privada. As obras de arte e literárias são produzidas para um número significativamente maior de indivíduos/consumidores e se tornam produto acessível aos interessados, em especial, a classe burguesa. Essa esfera pública um ambiente da burguesia:

Nisso se encontra a contradição interna da esfera pública burguesa: por um lado, ela permanece aberta, em princípio, a todos os indivíduos; por outro lado, só têm acesso a ela aqueles que dispõem do poder econômico e da educação necessários. Essa ambivalência se reflete nas instituições do estado liberal de direito: à igualdade formal dos cidadãos perante a lei corresponde nela a desigualdade concreta das relações de propriedade e de das posições sociais. (PINZANI, 2009, p. 43).

A esfera pública literária sofre transformação quando os valores de ordem econômica são acrescidos: “A mudança estrutural decisiva acontece quando a lógica do mercado irrompe na esfera pública.” (PINZANI, 2009, p. 44).

A partir das décadas de 1960-1970 em diante, a esfera pública passa a contar com relações entre informações, ONGs, movimentos sociais, fóruns, conferências, localizados no mundo da vida. Para Habermas (HABERMAS, 1984, 1995; PINZANI, 2009) a esfera pública atual é uma rede em que os indivíduos comunicam entre si os conteúdos e assumem posições. Os fluxos de comunicações são filtrados e sintetizados para se constituírem em opinião pública. Mas não é qualquer tema que compõe a esfera pública para Habermas:

Ela definida assim, em primeiro lugar, como uma rede de comunicação na qual são trocadas opiniões; contudo, somente as opiniões que satisfazem determinados critérios se tornam propriamente públicas. Não é qualquer opinião que possui a qualidade para sê-lo, mas todas as opiniões o são potencialmente, já que, ao mudarem as circunstâncias e as condições de comunicação, podem encontrar uma maior atenção e, portanto, tornar-se opinião pública. (PINZANI, 2009, p. 152).

A esfera pública habermasiana é aquela em que os indivíduos aptos à fala e à ação podem atuar no sentido de participação política nos espaços públicos que são como arenas em que,



por meio da deliberação argumentativa, discutem sobre os interesses e objetivos comuns a serem perseguidos politicamente. Forma-se assim uma vontade pública com a participação nas tomadas de decisões políticas. Esse procedimento permite a circulação de questões e demandas sociais de interesse de toda a coletividade criando uma rede que serve para a comunicação dos conteúdos que subsidiarão a tomada de posições políticas. Nessa esfera pública, os fluxos comunicativos são selecionados, sintetizados e condensados na opinião pública sobre os distintos assuntos que compõem o interesse coletivo. A esfera pública é (HABERMAS, 1984; PINZANI, 2009) limitada à comunidade dos concernidos, a respeito de decisões que tomam a partir de suas deliberações. Essa esfera é informal e interage com as instituições existentes, na medida em que reage e problematiza as decisões tomadas no nível institucional. Assim, a rede criada pela esfera pública é um instrumento para contrabalançar as decisões institucionais. Isso amplia as possibilidades de maior número de cidadãos participarem das questões. É essa a via de democratização do poder político, já que o fluxo comunicativo entre instâncias decisórias e os cidadãos entra em relações mais equilibradas. Contudo, essa esfera pública não possui poder em si mesmo, pois:

[...] o poder resulta das interações entre a formação da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas mobilizadas culturalmente, as quais encontram, por seu turno, uma base nas associações de uma sociedade civil que se distancia tanto do Estado como da economia. (LORD, 2007, p. 455).

A abordagem habermasiana se diferencia das abordagens tradicionais que tem o Estado como centro, na medida em que transfere o eixo das demandas para os grupos organizados. Assim, a esfera pública é:

[...] um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator o grupo ou coletividade; porém, ele [o conceito de esfera pública] não é o arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social. (LORD, 2007, p. 455).

Entre o final da década de 1950 e o lançamento de *Direito e Democracia: entre facticidade e veracidade*, vol. I e II, o pensamento de Habermas sobre democracia permaneceu praticamente o mesmo (PINZANI, 2009), mas foi reorganizado a partir da teoria da Ação Comunicativa na década de 1980 e passou a indicar que a efetividade das demandas percebidas na esfera pública precisava de fluxos de comunicação e diálogo, ou seja, um modelo deliberativo de democracia.

É nesse contexto que Habermas desenvolverá a concepção de Democracia Deliberativa, com a qual pretende superar as críticas feitas à Teoria da Ação Comunicativa.

## **Democracia Deliberativa**

A Democracia Deliberativa é uma proposta (HABERMAS, 1995) que visa criar uma opção entre as concepções liberal e republicana de democracia, que tem entre si como diferença o papel atribuindo ao processo democrático. A discussão comparativa entre essas duas concepções, segundo Habermas (1995) acontece na política dos EUA onde comunitaristas/republicanos divergem dos liberais. Assim, a Democracia Deliberativa (HABERMAS, 1995, 2003; 2010a; ELSTER, 2001) é uma tentativa de harmonização entre duas correntes: republicanos e liberais.

Na concepção liberal a função do processo democrático é programar o Estado como aparato de administração pública e a sociedade como sistema estruturado em torno de uma economia mercadológica em que se relacionam pessoas privadas na realização de seu trabalho social.



A vontade política dos cidadãos é formada com o objetivo de impor seus interesses sociais privados diante do aparato estatal, que é altamente especializado no uso administrativo do poder político para garantir interesses e fins coletivos. A concepção republicana vê a política como algo mais do que instrumento de mediação, e pressupõem que é um elemento constitutivo fundamental do processo de formação da sociedade em sentido amplo. A política é uma forma de reflexão sobre a complexidade da vida ética e é por ela que os membros de comunidades solidárias tomam consciência da dependência mútua que os une, e também que determina relações de reconhecimento recíproco entre sujeitos portadores de direitos que são livres e iguais.

Na concepção republicana o espaço público e político e a sociedade civil como sua infraestrutura assumem um significado estratégico. Eles têm a função de garantir a força integradora e a autonomia da prática de entendimento entre os cidadãos. (HABERMAS, 1995, p. 40).

A concepção republicana (HABERMAS, 1995) tem a vantagem de adotar uma postura de democracia radical, no sentido de auto-organização da sociedade pelos cidadãos que se comunicam entre si e não por arranjos entre interesses privados conflitantes. Contudo, tem a desvantagem do excesso de idealismo, pois fica presa a ideia de cidadãos que se orientam para o bem comum. Habermas (1995, p. 44) adverte que:

Mas a política não se constitui somente, e nem mesmo primariamente, de questões relativas à autocompreensão ética dos grupos sociais. O erro consiste em um estreitamento ético dos discursos políticos.

A questão da autocompreensão (HABERMAS, 1995) se refere à forma como os participantes tratam de esclarecer sobre como se entendem a si mesmos, sendo membros de uma nação, município, Estado ou como habitantes de uma região específica com suas tradições próprias. E esse é um problema importante para as relações políticas, pois é necessário que definam como devem se tratar mutuamente na vida coletiva, como entendem que devem tratar suas minorias e outros grupos, enfim, que tipo de sociedade que desejam para si mesmos. Essa é uma questão política fundamental em meio ao pluralismo cultural e social da atualidade:

[...] por trás das metas politicamente relevantes muitas vezes escondem-se interesses e orientações valorativas que de modo algum podem-se considerar constitutivos da identidade da comunidade em seu conjunto, isto é, de uma inteira forma de vida compartilhada intersubjetivamente. (HABERMAS, 1995, p. 44).

Os interesses e orientações valorativas entram em conflito sem a perspectiva de atingir consensos, assim são necessários meios de criar equilíbrio e compromissos que não dependam de discursos éticos simplesmente, e que respeitem os valores culturais fundamentais do grupo:

Esse equilíbrio de interesses se efetua em forma de compromissos entre partidos estribados em potenciais de poder e em potenciais de sanção. As negociações desse tipo predisõem, certamente, a disponibilidade para a cooperação; a saber, a disposição de, respeitando as regras do jogo, chegar a resultados que possam ser aceitos por todas as partes, ainda que por razões distintas. (HABERMAS, 1995, p. 44).

Acontece que, para a formação de compromissos, não há discursos racionais que anulem as relações de poder e as ações estratégicas.



A despeito disso, a *equidade* dos compromissos é medida por condições e procedimentos que, por sua vez, necessitam de uma justificativa racional (normativa) com respeito a se são justos ou não. Diferentemente das questões éticas, as questões de justiça não estão por si mesmas referidas a uma determinada coletividade. Pois para ser legítimo, o direito politicamente estabelecido tem pelo menos de guardar conformidade com princípios morais que pretendem ter validade geral para além de uma comunidade jurídica concreta. (HABERMAS, 1995, p. 44-45, grifo do autor).

A política deliberativa (HABERMAS, 1995) precisa de referência empírica quando leva em conta a pluralidade das formas de comunicação que podem auxiliar a formação de uma vontade comum que não seja baseada somente na autocompreensão ética dos sujeitos, mas que tenha em consideração o equilíbrio dos interesses e compromissos que surjam de escolhas racionais, dos meios com respeito aos fins justificados moral e juridicamente. Isso permite um entrelaçamento racional:

A política dialógica e a política instrumental podem entrelaçar-se no campo das deliberações, quando as correspondentes formas de comunicação estão suficientemente institucionalizadas. Portanto, tudo gira em torno das condições de comunicação e dos procedimentos que outorgam à formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas sua força legitimadora. (HABERMAS, 1995, p. 45).

Dessa constatação Habermas passa então a expor e defender uma terceira via de construção democrática, apoiada em condições de comunicabilidade nas quais o processo político possa ter a pretensão de alcançar resultados racionalmente justificados, já que, nessas condições, o “[...] modo e o estilo da política deliberativa realizam-se em toda a sua plenitude [...]” (HABERMAS, 1995, p. 45), e então afirma que:

Se convertermos o modelo procedimental de política deliberativa no núcleo normativo de uma teoria da democracia produzem-se diferenças tanto com respeito à concepção republicana do Estado como uma comunidade ética quanto com respeito à concepção liberal do Estado como protetor de uma sociedade centrada na economia.

Nesse sentido, a teoria discursiva se utiliza de elementos de ambas as concepções (liberal e republicana) e os integra num procedimento ideal de tomada de decisões políticas democráticas relacionando considerações pragmáticas, discursos de autocompreensão, compromissos de interesses, questões de justiça, fundados no pressuposto de atingir assim resultados racionais e equitativos na vida coletiva, pois:

Conforme essa concepção a razão prática se afastaria dos direitos universais do homem (liberalismo) ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade (comunitarismo) para se situar naquelas normas de discurso e de formas de argumentação que retiram seu conteúdo normativo do fundamento de validade da ação orientada para o entendimento, e, em última instância, portanto, da própria estrutura da comunicação linguística. (HABERMAS, 1995, p. 46).

A Democracia Deliberativa para Habermas (1995) se constitui a partir de conjuntos de procedimentos e de atos, que tenham por base o discurso e a deliberação racional. O que determina a legitimidade é o processo de tomada de decisões políticas, frutos de discussão pública ampla e igualitária em que os participantes, interessados direta e indiretamente, os concernidos, possam debater o tanto quanto venham julgar necessário a partir dos argumentos



válidos e reconhecidos, afim de que as decisões obtidas sejam assumidas por todos e todas como suficientemente corretas e frutos de consensos em vista de interesses comuns à existência coletiva. A Democracia Deliberativa se fundamenta racionalmente e isso significa a utilização da deliberação ou discurso por parte dos cidadãos como participação política. Portanto, já não é somente o voto que garante a legitimidade, mas principalmente a participação discursiva dos interessados que são direta e indiretamente afetados pelas decisões que venham a ser tomadas. E isso necessariamente amplia a ideia de soberania popular.

Habermas reconhece que nas sociedades atuais há uma tensão entre a facticidade e a validade: “Em uma sociedade diferenciada pluralista e secularizada a tensão entre facticidade e validade se torna sempre maior [...]” (PINZANI, 2009, p. 145). Essa relação tende a se ampliar na medida em que as sociedades se tornam mais complexas. Nesse sentido, a linguagem ocupa um importante lugar na organização e harmonização da tensão entre a facticidade e a validade (HABERMAS, 2010a) como fonte de integração social. Mas há também outro elemento fundamental: o direito.

Mantendo o ideal de emancipação como pano de fundo de sua obra, HABERMAS (2003, 2010a) desenvolve estudos sobre o direito, e reconhece que o direito desempenha três funções necessárias (HABERMAS, 2003, 2010a; PINZANI, 2009): espaço de mediação entre facticidade e validade; meio de integração, mesmo que ameaçado pelo processo de modernização, entre o sistema e mundo da vida (HABERMAS, 2010b) e meio de integração que independe das forças morais. A não dependência da força da moral é um elemento importante para a compreensão das sociedades modernas, dado que nas sociedades pré-modernas era a moral que possuía força de coesão e domínio social nas sociedades, mas nas sociedades modernas, é a racionalidade das leis (direito) que afeta o tipo de solidariedade existente entre os membros dos coletivos.

O direito então ocupa um papel importante na medida em que a estrutura jurídica ou conjunto de procedimentos válidos para o universo jurídico serve de fundamento para o desenvolvimento de novas formas de solidariedade social, e isso só é possível numa democracia. Além disso, o direito moderno é “dialogável”, uma vez que (HABERMAS, 2010b) se funda em mecanismos ou normas jurídicas passíveis de crítica e que necessitam de uma justificação para ter legitimidade nas sociedades modernas. Portanto, o direito é apto para desempenhar um papel de mediador e integrador social. A construção de acordos e consensos políticos mediados pelo uso da linguagem e do direito permite aos indivíduos que se reconhecerem nas decisões tomadas, ampliando com o isso a prática da democracia:

Conforme a teoria de Jürgen Habermas, o objetivo da política deveria ser o do acordo racional em vez do compromisso, e o ato política decisivo é aquele de se engajar no debate público com a finalidade do surgimento do consenso. (ELSTER, 2001, p. 223).

Qualquer consenso deve ser fundamentado juridicamente nas sociedades modernas, caso contrário não terá legitimidade. A força moral tinha por base a autoridade das lideranças, diferentemente, a força jurídica está fundamentada nas decisões coletivas ou pelo menos, no caso da democracia representativa, nos representantes legais da coletividade.

Las asambleas constituyentes pueden utilizar la Democracia Deliberativa de dos maneras. Por un lado, la deliberación entre delegados elegidos democráticamente puede ser parte del proceso de aprobar la constitución. Por otro, la promoción de la Democracia Deliberativa puede ser uno objeto de los objetivos de los que la elaboran. (ELSTER, 2007, p. 129).

A escolha é um processo de racionalização e de eleição de preferências entre certo conjunto de opções. Essa racionalidade é de natureza comunicativa e as preferências e gostos podem ser afetados pelo diálogo argumentativo. A Democracia Deliberativa carrega consigo um



potencial de fortalecimento do mundo da vida (HABERMAS, 2010b). Outro aspecto importante é o sentido de processo que se atribui à democracia na perspectiva de Habermas, uma vez que isso amplia as possibilidades de interferência participativa e faz com que os cidadãos se identifiquem com as decisões tomadas e cria uma perspectiva de educação para o exercício de escolhas políticas. A participação dos indivíduos nas questões de interesse comum auxilia a transformação da realidade e os educa politicamente para a ação política e social. Destaca-se certo elemento de incompletude e de ampliação das possibilidades de participação e construção coletiva, que torna a Democracia Deliberativa uma alternativa para o contexto atual do mundo.

A Democracia Deliberativa é um processo construtivo baseado na racionalidade e imparcialidade como premissas de deliberação e de participação política:

Todos están de acuerdo, creo, en que la noción [de DD] incluye una “toma de decisiones” colectiva con la participación de todos aquellos que seran afectados por la decisión, o sus representantes: éste es el aspecto democrático. A su vez, todos coinciden en que esta decisión debe ser tomada mediante argumentos ofrecidos a y por los participantes, que están comprometidos con los valores de racionalidad e imparcialidad: y éste es el aspecto deliberativo. (MÁRMOL, 2001, p. 170).

Elster (2007) desenvolve os conceitos de Mercado e de Fórum para explicar a Democracia Deliberativa, e esclarece aspectos importantes para a compreensão da Democracia Deliberativa. O Mercado é visto nos termos teoria econômica clássica da democracia, onde os indivíduos são consumidores de bens da vida, agentes racionais e autônomos que buscam a satisfação de seus interesses e preferências. O Fórum remete a ideia de discussão e participação dos cidadãos em espaços públicos para a tomada de decisões sobre questões do interesse coletivo.

Isso sugere que os princípios do fórum devem ser diferentes dos princípios do mercado. Uma tradição de longa data, desde a *pólis* grega, afirma que a política deve ser uma atividade aberta e pública, como algo distinto da expressão de preferências isolada e privada que se dá na compra e venda. (ELSTER, 2007, p. 232).

As decisões nos modelos democráticos implicam (MÁRMOL, 2001) na utilização de três lógicas diferenciadas: a lógica do voto; a lógica das negociações e a lógica da argumentação. Essas lógicas são determinadas por motivações políticas baseadas: na paixão, no interesse e na razão, respectivamente.

É justamente a lógica da argumentação, que se baseia na razão, que sustenta os pressupostos da Democracia Deliberativa. Conforme Stieltjes (2001, p. 22):

A cidadania é o direito da participação política pelo uso da palavra, e a democracia realiza-se no ato da deliberação. A deliberação faz com que o regime democrático tenha uma ordem instável que dever ser reconstruída a cada instante no próprio processo discursivo e deliberativo.

Para encerrar essa apresentação da Democracia Deliberativa indica-se que Jurgen Habermas pretende realizar a tarefa de superar o déficit democrático no interior da Teoria Crítica. Salienta-se que a Democracia Deliberativa não parte de uma visão utópica de sociedade boa justa (preocupação da Política Clássica), não está em busca de organizar idealmente a produção material e simbólica do todo social. Os teóricos que se dedicam ao estudo da Democracia Deliberativa, em especial Habermas, entendem que os concernidos devem decidir mediante processos comunicativos a respeito de sua vida social concreta e objetiva, livres de qualquer forma de coerção. E isso é percebido por esses pensadores como emancipação. A ideia de

emancipação não está associada a nenhuma revolução transformadora da sociedade, mas na criação de condições de emancipação a partir de uma práxis comunicativa permanente entre os sujeitos históricos e socialmente ligados a um coletivo de convivência e que contraem acordos precários a respeito de questão que lhes são comuns. Tais acordos ou consensos são modificáveis sempre que o grupo assim entenda.

Do ponto de vista da política, a Democracia Deliberativa altera substancialmente as relações, na medida em que transfere o eixo da decisão para o processo de constituição e formação da vontade pública. E não nos termos dos interesses dos grupos que estejam eventualmente no exercício do poder político.

Nesse contexto, a esfera pública ganha importância como espaço de formação da vontade popular livre dos imperativos institucionalizados uma vez que desenvolvem os conteúdos nascidos da identificação das demandas em sua origem os cidadãos/concernidos. Ela funciona como um fórum (ELSTER, 2007) permanentemente aberto às discussões sobre as carências dos concernidos e permite ainda o selecionamento do melhor argumento (HABERMAS, 2010b) a ser apresentado às esferas de poder político para, mediante pressão dos grupos sociais, exigir respostas às demandas. A Democracia Deliberativa não parte nem de uma concepção de homem, de sociedade ou de Estado idealizados, mas da concretude do homem, da sociedade e do Estado, utilizando os processos comunicativos como forma de superação de impasses.

A Democracia Deliberativa se baseia no respeito mútuo entre os indivíduos numa perspectiva igualitária, isto é, caracteriza-se por ser uma forma de governo em que cidadãos livres e iguais justificam suas decisões políticas mediante um processo em que as razões são aceitáveis e acessíveis a todos os concernidos.

## **Algumas considerações finais**

A teoria habermasiana não ficou imune às críticas já que a ideia de igualdade nas deliberações (LORD, 2007) é discutível. Quando Habermas afirma que os indivíduos que debatem os temas que lhes são comuns estão em condições iguais, senão não haveria liberdade de escolhas, isso não parece ser muito exato quando analisado a partir de dados da realidade. Se os cidadãos precisarem subordinar suas opiniões e ações somente aos imperativos econômicos, ficará difícil se falar em democracia.

Além disso, para os críticos, o pensamento de Habermas conforme apresentado na Teoria da Ação Comunicativa e sua consequente aplicação prática por meio de um modelo deliberativo de construção democrática só seria possível aplicar à realidade europeia nos termos de seu próprio desenvolvimento político, social, econômico e cultural em sentido amplo. E pensar estas teorias na América Latina, poderia dar lugar a interpretações equivocadas, na medida em a constituição histórica das relações se caracterizam por uma desigualdade social acentuada e por um sistema político fortemente hierarquizado. Nesse sentido, é significativo que o Estado e suas instituições sejam escritos normalmente com a primeira letra maiúscula, e sociedade ou sociedade civil sejam escritas em letras minúsculas. Assim sendo, o modelo de sociedade civil adotado por Habermas (LORD, 2007) só tem sentido no contexto da sociedade ocidental europeia. Não pode ser aplicado à formação social e política latino-americana.

Nas Considerações Finais foram apontadas algumas limitações do pensamento de Habermas sem, contudo, abrigar a pretensão de elaborar uma crítica exaustiva, inclusive por limitações do estado atual de meus conhecimentos sobre o assunto. Mas, fica aqui uma apresentação um pouco refinada de duas teorias que, muito embora complexas e limitadas, despertam interesse na atualidade nos estudos no âmbito da filosofia e da sociologia política.



---

## Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARAGÃO, L. M. C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jurgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ELSTER, J. *La Democracia deliberativa*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.

ELSTER, J. O mercado e o fórum: três variações na teoria política. In: WERLE, D. L.; MELO, R. S. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, 2007. p. 223-251.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova: Cultura e Política*, São Paulo, n. 36, p. 39-53, 1995. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451995000200003>.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010a.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Trotta, 2010b. Tomo I: racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II: crítica de razón funcionalista.

LORD, L. Distinções entre a esfera pública habermasiana e os espaços políticos brasileiros. In: DAGNINA, E.; TATAGIBA, L. (Org.). *Democracia, sociedade civil e participação*. Chapecó: Argos, 2007. p. 453-473.

MÁRMOL, J. L. M. Democracia y deliberación: una reconstrucción del modelo de Jon Elster. *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, n. 113, p. 161-192, 2001.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PEREIRA, M. A. G. Modelos democráticos deliberativos e participativos – similitudes, diferenças e desafios. In: DAGNINA, E.; TATAGIBA, L. (Org.). *Democracia, sociedade civil e participação*. Chapecó: Argos, 2007.

PINTO, J. M. R. *Administração e liberdade: um estudo do conselho de escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jurgen Habermas*. Campinas: Unicamp, 1994.

PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.



---

STIELTJES, C. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Editora Germinal, 2001.

WEBER, M. *Ensayos sobre sociologia de la religión*. Madri: Editora Taurus, 1987.

---

Recebido: 12 maio, 2015  
Aceito: 04 jul., 2015



# De jóvenes, cuerpos y subjetividades

## De jovens, corpos e subjetividades

About young people, bodies and subjectivities

Mahira González<sup>a,b</sup>; Lucía Groposo<sup>c</sup>; Valentina Iragola<sup>a,d</sup>

### Resumen

El presente artículo es el resultado parcial de una investigación llevada a cabo durante los años 2012 y 2013, con el objetivo de contribuir a la problematización y discusión de “cuerpo” y “juventud” como categorías analíticas. En este sentido, se propuso comprender los significados que diferentes “jóvenes” atribuyen a sus cuerpos, y las lógicas sociales y culturales presentes en los mismos. Partiendo desde un encuadre teórico que toma como principales referentes a Michel Foucault y Judith Butler, se realizó un diseño metodológico que atendió a conocer los discursos que atraviesan y estructuran los relacionamientos entre los jóvenes. Se llevaron a cabo seis grupos de discusión en la UTU de Solymar Norte (Canelones, Uruguay). A partir de la investigación realizada pudimos apreciar como la *biopolítica* desde la perspectiva facultiana, y el proceso de civilización de los cuerpos desde la mirada de Barrán, inciden en las construcciones corporales de estos “jóvenes”, influyendo en la estructura normativa de género y en la propia forma de construir la “juventud”.

**Palabras-clave:** cuerpo; juventudes; poder; sexualidad; normalidad.

### Resumo

O presente artigo é resultado de uma pesquisa realizada entre os anos de 2012 e 2013, cujo objetivo foi contribuir à problematização e à discussão do “corpo” e da “juventude” como categorias analíticas. Neste sentido, propusemos compreender os significados que diferentes “jovens” atribuem a seus corpos e as lógicas sociais e culturais presentes nos mesmos. A partir do enquadramento teórico que toma como referências principais Michel Foucault e Judith Buler, realizamos um desenho metodológico que permitiu conhecer os discursos que cruzam e estruturam relacionamentos entre os/as “jovens”. Realizou-se seis grupos de discussão na UTU de Solymar Norte (Canelones-Uruguai). Por meio dessa pesquisa, pudemos perceber como a biopolítica, através da perspectiva de Foucault, e o processo de civilização dos corpos, sob o olhar de Barrán, influenciam nas construções corporais desses “jovens”, inclusive na estrutura normativa de expectativas dos usos dos corpos. Por meio dessa pesquisa, pudemos perceber como a biopolítica, através da perspectiva de Foucault, e o processo de civilização dos corpos, sob o olhar de Barrán, influenciam nas construções corporais desses “jovens”, e têm impacto na estrutura normativa de gênero e na própria forma de construir a “juventude”.

**Palavras-chave:** corpo; juventudes; poder; sexualidade; normalidade.

<sup>a</sup> Licenciada en Sociología, Universidad de la República – UdelaR, Montevideo, Uruguay.

<sup>b</sup> Cursando diploma superior de estudios y políticas de juventud en América Latina, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, Buenos Aires, Argentina.

<sup>c</sup> Estudiante de Licenciatura en Psicología, Universidad de la República – UdelaR, Montevideo, Uruguay. Contacto: mahiragonzalezbruzzese@gmail.com; lugroposo@gmail.com

<sup>d</sup> Cursando Maestrado en Sociología, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contacto: viragola@gmail.com



## Abstract

This article is a partial result of a research carried out during the years 2012 and 2013, with the aim of contributing to the problematization and discussion of “body” and “youth” as analytical categories. In this regard, the research focused on understanding the different meanings attributed by “young people” to their bodies, and social and cultural logics present on it. Starting from a theoretical framework that takes Michel Foucault and Judith Butler as main references, a study design that allows to identify speeches and structure traversing the relationships among “young people” was carried through. In this respect six *focus groups* in UTU of Solymar. This finding from this research illustrates how Foucault’s *biopolitics* and Barran’s influence on the gender’s regulatory structure and the way how to build the “youth”.

**Keywords:** body; youths; power; sexuality; normality.

## Introducción

Apenas encendemos el televisor, salimos a la calle, utilizamos Internet, nos enfrentamos a imágenes de personas exponiendo sus cuerpos; escuchamos múltiples discursos que nos sugieren que lo cuidemos, lo respetemos y que usemos determinado producto, determinada dieta, para ello<sup>1</sup>. El cuerpo de esta manera está presente en la cotidianidad de nuestras vidas, no solo como nuestro medio para vivir, sino también como mercancía, como fuente de deseo, como modelo estético a seguir: el papel del cuerpo ha cambiado; en palabras de Baudrillard, actualmente vivimos “[...] un redescubrimiento del cuerpo tras una era milenaria de puritanismos”. (BAUDRILLARD, 2009, p. 155).

Ahora bien, a pesar de esta relevancia del cuerpo como unidad de análisis, el cuestionamiento de la noción de cuerpo en sí misma es poco frecuente en los debates sociales en general. Diariamente escuchamos a partidos políticos, movimientos sociales y sectores de la opinión pública, debatir sobre temas como legalizar o no el aborto o el consumo de marihuana, regularizar o no el consumo de tabaco y alcohol. No obstante, no es frecuente que escuchemos problematizar las nociones de cuerpo que subyacen a esos debates. Así, coincidimos, con el sociólogo norteamericano Bryan Turner (1989), cuando reclama sobre la escasez de estudios sociológicos y la falta de problematización en general acerca de los rasgos sociales de los cuerpos.

Por otro lado, si bien encontramos actualmente gran interés social y teórico sobre las juventudes y la salud en general, y múltiples agentes sociales hacen referencia a “la juventud” y a sus prácticas respecto a temas polémicos como los ya mencionados; tampoco se tiene en cuenta el papel que juega el cuerpo en cada uno de estos fenómenos.

Por todo lo dicho es que nos propusimos como objetivo general tomar “al cuerpo” como categoría analítica, para comprender las construcciones discursivas producidas y reproducidas por jóvenes de la UTU de Solymar Norte, en relación a esta temática. En este sentido, buscamos analizar a partir de sus discursos, las lógicas sociales y culturales que normativamente construyen “esos cuerpos”. Procuramos problematizar por un lado la conceptualización universal de “cuerpo”, por otro la conceptualización universal de “juventud” en tanto esencia, en el sentido propuesto por Bourdieu (1990); ambas concepciones latentes en los diseños de políticas públicas en nuestro país.

La investigación fue llevada a cabo en el marco del programa “Apoyo a la Investigación Estudiantil” (PAIE), de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC). El proyecto fue

<sup>1</sup> Idea expuesta por Valentina Iragola 2015, en el proyecto de investigación presentado para ingresar al Maestrando en Sociología (PPGS, UFSCar).



presentado y aprobado para financiación en el año 2012, contando con la tutoría del Profesor Sebastián Aguiar<sup>2</sup>.

Debemos destacar nuestro agradecimiento a los docentes, en especial a las profesoras de UAL (Unidad Alfabetizadora Laboral) del grupo de FPB, y la buena disposición del director.

## Metodología

En línea con los objetivos expuestos nos propusimos seguir un diseño metodológico cualitativo. Teniendo en cuenta que la UTU (Universidad del Trabajo de Uruguay) comprende una diversidad de perfiles de alumnos, decidimos realizar nuestro campo en el marco de estas instituciones. Fue así que procuramos la autorización del Director de la UTU de Solymar Norte (Canelones, Uruguay) Daniel Pollo y comenzamos el trabajo de campo a fines de junio del año 2013, el cual se vio interrumpido por las vacaciones de julio y fue retomado en agosto de ese mismo año.

Se llevaron a cabo seis grupos de discusión, cada uno con 3 o 4 integrantes. Tres grupos con jóvenes de FPB (Formación Profesional Básica) y otros tres con estudiantes de BT (Bachillerato Tecnológico). La distinción se realizó a partir del Informe PISA 2006 (URUGUAY, 2007), que concluye la diversidad socioeconómica entre las diferentes modalidades educativas, encontrándose los alumnos de BT en mejor situación que los de FPB. Por otro lado, procurando comparar la producción discursiva, distinguimos los grupos también por género, conformando dos con “mujeres”, dos con “hombres” y dos “mixtos”<sup>3</sup>. La propuesta se estructuró en base a cuatro dinámicas lúdicas y posteriores discusiones.

En este artículo nos enfocaremos en analizar dos de las cuatro dinámicas. En un primer momento, a partir del análisis de la primera (en la cual solicitamos que dibujasen el contorno de uno de ellos sobre un papel grafito, y que luego en grupos escribieran o dibujaran lo que para ellos representaba el cuerpo) abordaremos las conceptualizaciones, percepciones y significados de los/as “jóvenes” en torno a los cuerpos. En un segundo momento, ahondaremos en el análisis de las concepciones sociales sobre “sexualidad” que se encuentran presentes en sus discursos. Las mismas fueron procuradas con la propuesta de una dinámica que consistió en crear el desenlace de una serie de historias hipotéticas propuestas. En una tercera parte, nos proponemos discutir la construcción normativa de un cuerpo canónico, que se encuentra presente en las representaciones de los entrevistados, así como las consecuencias políticas del mismo.

Consideramos necesario, antes de abordar estas temáticas, problematizar los conceptos de sexo, género y cuerpo, sustanciales para el desarrollo de este trabajo. Desde una perspectiva analítica que toma como principales referentes a Judith Butler y Michael Foucault, entendemos que la sexualidad se construye culturalmente, en el marco de relaciones de poder contextualizadas socio-históricamente. En esta línea, Foucault afirma en su primer libro de *Historia de la Sexualidad* (FOUCAULT, 2008), que desde hace casi ciento cincuenta años, se encuentra montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos, a través de los cuales este y sus placeres, aparecen en el contexto de algo que puede llamarse de “sexualidad”. Por tanto, sería incorrecto hablar de sexualidad como algo “anterior”, “más allá” o “fuera de” las relaciones de poder.

<sup>2</sup> Docente e investigador del Departamento de Sociología, Universidad de la República, Uruguay.

<sup>3</sup> Si bien subyace a los intereses de este trabajo discutir al respecto de la formación de estas categorías, consideramos interesante analizar comparativamente los discursos a partir de las interacciones entre quienes se definen “como mujeres” o “como hombres”, y en grupos donde interactúan entre sí, por lo que tomamos la decisión metodológica de utilizarlas para conformar los grupos.



En ese marco de relaciones de poder, es que determinados actos *performativos*<sup>4</sup> construyen estilos corporales que son ficticios. El género, en este sentido, se refiere justamente a la estilización del cuerpo, que se produce mediante una sucesión de acciones repetidas dentro de un marco regulador muy estricto, que se cristaliza con el tiempo y crea la apariencia de sustancias, una especie natural de “ser”. En este sentido, actos, gestos y deseos crean el efecto de un núcleo interno o sustancia interior, produciendo y reproduciendo una idea ficticia de identidad, que va a ser normalizada como causa.

A partir de lo expuesto, el cuerpo con género, debe ser entendido como *performativo*, en la medida en que no tiene una posición ontológica diferente de los actos que conforman su realidad. Y esa realidad, ese estilo corporal construido disimula reiteradamente su génesis, disfrazando con la idea de un núcleo psicológico la formación política del sujeto. Es a partir de esta línea teórica que nos proponemos analizar los discursos que han resultado de nuestro campo.

## Construyendo un cuerpo orgánico

*el cuerpo muestra como sos por fuera, es como que sos alguien por fuera [...] Hay belleza interior y exterior [...] El cuerpo es como tu belleza exterior (Guillermo, grupo BT “mixto”).*

*el cuerpo es vital, hay que quererlo, cuidarlo y respetarlo como sea que nos haya tocado. Es el envase del alma [...] porque es así, cada uno sale como sale [...] el alma es más importante (Mariana, grupo FPB “mixto”).*

Los fragmentos extraídos de las conversaciones con los “jóvenes” muestran una construcción discursiva en relación con el cuerpo entendido como “lo exterior”, “lo de fuera”. Se identifica en esta idea la construcción de un binarismo, donde la “exterioridad” se opone a una “interioridad”, representada esta última, por “lo que sos”, o “el alma”. En este sentido, mientras “el cuerpo” sería aquello que “te toca”, lo material, “el alma” que “es más importante” se representa como una esencia. Esta asociación de la corporalidad con una exterioridad, pensada como “envase”, en oposición a una interioridad o “alma” da cuenta de una concepción naturalizada de que existe un núcleo interior, que es construido y que representa el contenido o esencia de los sujetos.

Para problematizar estas nociones, es útil remitir a Judith Butler (2007), cuando afirma que todos los cuerpos nacen en determinados campos discursivos, y por tanto, que no existe la posibilidad de cuerpos anteriores a la cultura o más allá de ella. En este sentido, el cuerpo es una construcción cultural, y su concepción en términos de materialidad debe ser analizada como un efecto de las relaciones de poder del contexto en el cual se produce y reproduce. Al pensar “el cuerpo” como “lo exterior”, en oposición a un “núcleo interior” o “alma”, se afirma una noción de integridad del sujeto, en el sentido de una expectativa normalizada de coherencia entre ese interior esencializado y un exterior que es corporificado. La noción de cuerpo como “envase del alma” muestra una tecnología sutil y eficaz de poder que naturaliza y cristaliza (a partir de conjuntos de actos que se repiten cotidianamente, como vestirse, peinarse, caminar o comunicarse) la ficción de que el cuerpo debe “expresar tu interior”.

Este conjunto de expectativas sociales van a estar presentes a partir del momento en que “te toca” un cuerpo, incluso antes del nacimiento, en el momento en que el médico dice a los padres “es varón”, “es mujer” (BENTO, 2006). En este sentido, se espera que si al nacer

<sup>4</sup> Judith Butler (2007), propone el concepto de *performance* como práctica reiterativa y referencial mediante las cuales el discurso genera los efectos que nombra. En este sentido, no se trata de un acto único en singular, sino de las reiteraciones de las normas o conjunto de normas que construyen estilos corporales, creando cuerpos sexuados que son ficticios.



“te toca” un cuerpo con vagina, “tu interior” se construya como “mujer”, y que por tanto, tus comportamientos sean “femeninos”. Este conjunto de expectativas depositadas en el/la recién nacido/a, se acompañan de otra que es similar en relación con el deseo, el cual se espera, se oriente hacia el “sexo opuesto”. Este sistema de géneros legitimados instauro y reproduce performativamente relaciones de coherencias y continuidad entre sexo (entendido como “natural”, biológico), género (asumido como la incorporación culturalmente formulada), y el deseo, entendido como “efecto natural” de ambas.

En línea con lo anterior identificamos, al estudiar los dibujos resultantes de la dinámica propuesta en los grupos de discusión, una localización espacial de ese “ser” o “núcleo interior” en la cabeza, precisamente indicado con una flecha que sale de la ilustración del “cerebro”. Un aspecto importante a resaltar es que esta asociación es más frecuente entre quienes se identifican como “varones”, ya sea en grupos de FPB o BT. Esto afirma, por un lado, la noción de corporalidad material de la que hablábamos anteriormente, ahora percibida como conjuntos de partes que pueden ser separadas, y que, a su vez funcionan como “espacios” donde son “alojadas” funciones sociales como pensar o sentir. Por otro lado, es posible identificar una asociación de la construcción de “ser varón” con una mayor racionalidad, en oposición al “sentimentalismo” que caracterizaría a “las mujeres”.

Esta constatación refuerza el planteo que venimos proponiendo. Esa identificación ficticia de los núcleos internos correspondientes a “hombres” y “mujeres” con características psicológicas “naturales”, construye y reproduce diferencias que jerarquizan el espacio simbólico. Mientras los hombres son identificados con concepciones de razón, racionalidad y por tanto con fortaleza, en el sentido de ser quienes no se dejan derrumbar por las emociones, las “mujeres” quedan asociadas a espacios de emocionalidad, y por tanto, de debilidad. Este tipo de representaciones pueden identificarse en la reproducción de frases como “los niños no lloran, eso es cosa de mujeres”, por lo que, una vez más, resulta necesario contextualizar estos discursos como reproductores de relaciones de poder que construyen a los sujetos políticamente.

La construcción discursiva de “cuerpo” como material y orgánico, debe ser contextualizada en el momento histórico que diversos autores llaman de modernidad, reconociendo que en sociedades primitivas y comunitarias lo que hoy conocemos como “interno” y “externo”, lo que hoy identificamos como corpóreo no era lingüísticamente formulado, presentándose una percepción de *totalidad* que nos resulta difícil de imaginar desde nuestras concepciones actuales (TURNER, 1989). Por tanto, esta distinción entre “cuerpo” y “núcleo” se trata de una construcción que se ha materializado en nuestra sociedad, y que deja ver ciertos discursos que pueden encontrarse en los saberes biomédicos, más precisamente en las concepciones de cuerpo que la anatomía y la fisonomía han procurado imponer (FOUCAULT, 2005). Estos discursos constituyen una forma novedosa<sup>5</sup>, contextualizada a partir de inicios del siglo XVIII, de control sobre los cuerpos, ya no a través de la disciplina, sino de la regulación: la salud se vuelve prioridad de todos. La medicina se vuelve el mecanismo primordial de regulación de la salud, no solo combatiendo las enfermedades, sino determinando formas de comportamiento para prevenirlas.

Revisando nuestra historia nacional, podemos identificar cuerpos completamente diferentes a inicios del siglo XIX. Según Barrán (1990, p. 100) este cuerpo era desenvuelto y desenfrenado

[...] pues estuvo escasamente encorsetado por: la ropa, las reglas de urbanidad, las convenciones emanadas de la tradición y las jerarquías sociales, el trabajo en locales cerrados y el pudor que siempre emana de las morales sexuales puritanas.

<sup>5</sup> Cuando Foucault (2008) adjetiva como “novedosa” esta tecnología del sexo, no deja de reconocer el antecedente relacionado a la temática del pecado, que había tomado el cuerpo como elemento de control, promoviendo en forma coercitiva la confesión de todos los actos, pensamientos y emociones asociadas al mismo. Sin embargo, la califica como nueva en la medida en que ahora se escapa en lo esencial de la institución eclesiástica, y por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, el sexo no sólo se transforma en un asunto laico, sino en asunto de Estado.

Y ese cuerpo desenfrenado, también fue sucio. Parafraseando a Barrán, podemos decir que en esta sociedad, el cuerpo se encontraba vinculado a una sensibilidad que no se disgustaba ante los olores fuertes, e incluso hasta los valoraba si atañían a lo sexual, que no apreciaba el despojo de la limpieza, porque la misma además costaba tiempo y dinero. (BARRÁN, 1990). Va a ser con el proceso de modernización que el país transitó<sup>6</sup>, que podemos identificar la aparición de determinados discursos biomédicos, que apuntaron al *disciplinamiento* de los cuerpos. El nuevo proyecto de sociedad, explica Barrán, significó un modelo distinto de “hombre” y de “mujer”; distinto en relación con el “cuerpo bárbaro”<sup>7</sup>.

Va a ser a finales del siglo XIX y comienzo del XX, que estas maneras “excesivas” de sentir van a ser reprimidas y se va a construir un nuevo orden de sentimientos. En línea con un país que se moderniza, la sociedad uruguaya se plantea la necesidad de reducir el tamaño de las familias, es decir, de controlar la natalidad. Esto implica la promoción del control reproductivo y de la sexualidad, sobre todo en las mujeres. En este contexto, el culto a la virginidad reemplazará el antiguo culto a la fertilidad, y el sexo va a adquirir un poder desconocido y misterioso. “La sexualidad”, con la reforma educativa de 1877<sup>8</sup>, va a ser perseguida desde la infancia, siendo controlado el juego; impartándose para todos en forma obligatoria normas de comportamiento más rígidas en relación con sus cuerpos.

Podemos concluir así que la percepción organicista de los cuerpos, en tanto materia “que nos toca”, y que es subyacente a una concepción que fragmenta al individuo en dos partes su *ser* y su “envase”, que aparece materializada en los discursos analizados, es el producto de una construcción histórica y política.

El carácter cultural de la construcción de “el cuerpo” se ilustra en otro hecho que surge de la misma dinámica. Por un lado, en los grupos de FPB, prima una concepción corporal en tanto conjunto de órganos y de funciones.

*Para nosotros el cuerpo es lo principal de la vida, las principales partes del cuerpo son los órganos, ejemplo el corazón; los órganos, los tejidos. Si nos falta algo de eso podríamos llegar a perder la vida.*

En los grupos de BT, el cuerpo es representado como medio de interacción social; es decir, además de las funciones orgánicas, se suman funciones sociales. La siguiente cita ilustra lo expuesto, “[...] *el cuerpo es para mí el medio a través del cual haces cosas [...] o sea te relacionas a través del cuerpo*”.

En el informe Pisa de 2006, se concluye la diversidad socioeconómica existente entre estudiantes de los diferentes Bachillerato Tecnológicos y los grupos de Formación Profesional Básica, ubicándose los primeros en una posición más favorable. En línea con lo anterior, podemos afirmar el argumento de que la construcción cultural de “el cuerpo” no es uniforme, sino que se materializa de diferentes maneras dependiendo del contexto. En este sentido, un mismo discurso, promovido como un saber médico, es incorporado de diferentes formas en los distintos contextos, lo cual afirma el carácter relacional “del cuerpo”.

<sup>6</sup> El proceso de modernización en Uruguay se ubica temporalmente a fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, y debe entenderse en el contexto de una economía capitalista industrial en expansión. Este proceso puede dividirse en dos grandes períodos: uno iniciado hacia la década de 1860 y extendido hasta fines de la década de 1880, en el cual se inicia un proceso de secularización del Estado que continuará en el segundo período vinculado con el Batllismo en las tres primeras décadas del siglo XX.

<sup>7</sup> José Pedro Barrán publica dos libros que reconstruyen las sensibilidades de los uruguayos antes y después del proceso de modernización. En el primer tomo, publicado en 1989, describe a través de la violencia, los juegos, la sexualidad y la muerte, las maneras de sentir que se encontraban en el país durante la primera mitad del siglo XIX, calificadas por Sarmiento como “bárbaro”. Esta sociedad va a ser “disciplinada” durante la modernización, proceso al cual dedicará el segundo tomo, publicado en 1990.

<sup>8</sup> La Reforma Educativa, realizada por José Pedro Varela durante el militarismo de Lorenza Latorre, estableció escuela primaria laica, gratuita y obligatoria.



Ahora bien, así como los discursos empíricos nos permiten comprobar que el cuerpo no es una materialidad biológica, previa a lo cultural, consideramos lo mismo puede ser dicho en relación a la edad, que suele tomarse como un dato objetivo a partir del cual se construyen las categorías “joven” o “juventud”, adhiriéndose a los mismos un conjunto de expectativas en relación a sus actos, que suele ser pre juiciosa en la medida en que no considera el carácter político de la construcción de esa esencia. A partir de todo lo expuesto, quisiéramos problematizar la misma idea de “jóvenes”, para lo cual adherimos a Bourdieu cuando propone que “[...] la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable” (BOURDIEU, 1990, p. 165). Y en esta misma línea, creemos como Martín-Criado (2005) que la definición de las problemáticas que toman lugar e interés en la agenda pública, como los “problemas de la juventud”, constituye fundamentalmente una acción política: no existen objetivamente en la realidad más allá del discurso de quien las construye. La construcción de determinadas problemáticas depende fundamentalmente de los intereses de quienes tienen el poder de definir como problemático determinado fenómeno social. La existencia de problemas sociales como hechos objetivos supone un trabajo político de construcción y selección de un ámbito de la realidad. En palabras del autor:

La definición de los problemas sociales siempre implica una serie de supuestos sobre qué (o quién) constituye el verdadero problema, y por tanto, cuál debe ser su solución. Esta definición es política: y depende de (y altera) la relación de fuerzas entre distintos grupos sociales. (MARTÍN-CRIADO, 2005, p. 87)

Para cerrar esta primera parte, queremos retomar la propuesta de que tanto “el cuerpo” como “la juventud” son construcciones culturales cristalizadas en la sociedad, producidas y reproducidas en los actos cotidianos y que envuelven relaciones de poder, normalizando expectativas de comportamiento “esperables” en la identificación de cada categoría. Y estas expectativas tienen consecuencias políticas de discriminación y estigmatización, por un lado, ante los fantasmas de la no coherencia entre sexo, género y deseo sexual, reproducidas en la construcción discursiva del cuerpo; por el otro, fantasmas reproducidos en relación con “los jóvenes”, lo cual podemos ver cotidianamente en los medios de comunicación cuando son vinculados, por ejemplo, con “actos delictivos”.

## **La sexualidad como ejercicio de poder sobre los cuerpos**

En línea con la conceptualización de cuerpo desde la cual parte este trabajo, nos proponemos en este apartado acercarnos a comprender las lógicas sociales y culturales que configuran su reproducción. Desde esta perspectiva, al hablar de cuerpo estamos hablando de relaciones de poder, por lo que nos emprendemos en este momento a delimitar a qué nos referimos con el mismo.

Foucault (2008), propone que el poder no es una institución, ni una estructura, que tampoco se trata de una cierta potencia de la que algunas personas estarían dotadas, sino que hay que comprenderlo como una situación estratégica, compleja en un contexto social dado. El poder entonces, no es algo fijo, sino múltiple y producido a cada instante, y su éxito se encuentra en proporción directa con lo que logra esconder de sus propios mecanismos. En este sentido, el poder debe analizarse en sus relaciones con los diferentes saberes que han producido y producen efectos de verdad, como lo han sido el conocimiento médico al interesarse por la sexualidad específica de las mujeres; la pedagogía, en su interés por la sexualidad de los niños; o la demografía, cuyo objetivo consistió en regular y controlar los nacimientos.

Así, en esta misma línea de análisis, podemos comprender la propia concepción de cuerpo como producto de relaciones de poder, siendo que distintas ciencias (biología, medicina, fisiología, entre otras) procuran definirlo y clasificarlo. Al decir del mismo Foucault (1979), el dominio y la conciencia del cuerpo son adquiridos por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, el cuidado por la higiene, son efectos del trabajo insistente y meticuloso que el poder ha ejercido sobre los cuerpos. Estas relaciones de poder son la base que posibilita el gobierno de unos cuerpos sobre los otros, es decir, que posibilitan por un lado el desarrollo de “*tecnologías de poder*”; y por otro, el gobierno de los hombres sobre sus propios cuerpos, “*tecnologías del yo*”. Ambas cumplen un papel central en la construcción de la subjetividad integrando la problemática de la gubernamentalidad. (FOUCAULT, 1990) En otras palabras, las *tecnologías de poder* refieren a capacidades desiguales de ejercer poder por parte de los distintos actores; el ciudadano común no incide en los estereotipos de belleza como los dueños de los medios de comunicación. Las *tecnologías del yo*, por su parte, refieren a la dominación del sujeto sobre su propio cuerpo, esto se ilustra al observar las intervenciones y prácticas que las personas realizan para transformar sus cuerpos, cuando buscan que se ajuste a un modelo ideal que ellos mismos sostienen.

Esta forma de pensar el poder complejiza los planteos marxistas de distinción entre dominantes y dominados. Presentando la idea de que el poder no es algo que se tiene, sino más bien que se ejerce a través de múltiples fuerzas que atraviesan al cuerpo. Al momento que estas fuerzas constituyen una determinada conceptualización del cuerpo, nos indican cómo este debe usarse y mostrarse. Se trata de determinados saberes que facilitan las intervenciones sobre el cuerpo. El discurso médico es por excelencia el saber que los regula y controla. Pensemos simplemente en las nociones de prevención que se han extendido a través de los medios televisivos de comunicación o panfletos que encontramos en paradas de ómnibus. Nos indican que usemos protector solar para prevenirnos de padecer cáncer en la piel, que no fumemos si no queremos sufrir cáncer en los pulmones, que realicemos media hora de deporte con determinada frecuencia para evitar tener colesterol elevado.

En esta nueva forma de dominación (*biopoder*), como ya veíamos, la salud y el cuidado de la misma se torna fundamental, cambiando la conceptualización e interpretación de los cuerpos; ahora los mismos ya no serán tomados como:

cuerpos escasos o numerosos, sometidos o insumisos, ricos o pobres, útiles o inválidos, vigorosos o débiles, sino más o menos utilizables, más o menos susceptibles de inversiones rentables, dotados de mayores o menores probabilidades de supervivencia, de muerte o enfermedad, más o menos capaces de aprendizaje eficaz. (FOUCAULT, 1991, p. 95).

Ese discurso del cuidado de la salud penetra los cuerpos de “los/las jóvenes” de maneras diferentes, regulando sus percepciones y sus acciones. Cuando se les propone una la situación hipotética de consumo de alcohol y sexo casual, podemos identificar diferentes reacciones. Para “los varones” de FPB, hay una distinción inicial en las preocupaciones que tendrían “mujeres” y “hombres”; es decir, para ellos, si la protagonista es “mujer”, su primera preocupación estaría dirigida a su salud e inmediatamente asociado, a la posibilidad de un embarazo. En cambio, si el personaje es “hombre”, esa preocupación no existiría, ya que, en sus propias palabras,

[...] *el hombre no duda, porque el hombre no conoce a la persona estuvo una vez sola y después se fue* (Martín, grupo de FPB, “hombres”).

Es posible identificar en estas representaciones, el carácter relacional del poder del cual nos habla Foucault. Por un lado, discursivamente se reproduce una noción de “sexo” asociada a la reproducción en el caso de “las mujeres”. Esta asociación, conlleva una expectativa de



comportamiento que las mismas “deberían” tomar en relación al cuidado de su salud. Y este tipo de expectativas, junto con otras, producen y reproducen la categoría misma de “mujer”, asociada a la reproducción de la especie. Siguiendo con Foucault, esos discursos se incuban en el interior mismo de un dispositivo de sexualidad, el cual construye la misma idea de sexo, y toma positivamente el cuerpo y el placer. Avancemos un poco más en esta idea. En la asociación presente entre “el sexo de las mujeres” y reproducción, se movilizan un conjunto de discursos que tienen origen en saberes médicos, y que actúan en los cuerpos con efectos disciplinarios. El “miedo al embarazo”, “preocupación por higiene” o “miedo a enfermedades”, pueden considerarse como miedos que aparecen cristalizados en los discursos de los/as entrevistados/as, y que se producen y reproducen en los actos cotidianos, a modo de estrategias que atraviesan y regulan sus placeres. Instauran formas de actuar y de sentir esperables para “mujeres”, de las cuales se espera que actúen responsablemente, y “hombres”, que en oposición, deben reproducir una “masculinidad” despreocupada por esos fantasmas, a modo de depredador sexual que “no piensa”, sino que actúa.

Esos discursos tomados como verdaderos, esos actos y gestos, regulan las conductas sexuales de “hombres” y “mujeres”, al tiempo que las reproducen y normalizan, reforzando el carácter binario de estas categorías.

Esas reproducciones discursivas nos permiten ver el papel crucial que juega la sexualidad en lo que Foucault llama *biopolítica*, entendida como el dispositivo por excelencia que permite el control más profundo e íntimo sobre los cuerpos. En el decir de Foucault, el sexo es el “pozo” del juego político, el sexo es el camino de acceso a la vida del cuerpo y de la especie. Representa una actividad corporal que puede ser vigilada y regulada, y al mismo tiempo tiene efectos a nivel global por sus consecuencias procreadoras. Como base que justifica la regulación del sexo se encuentra la preocupación por un cuidado de la salud a nivel general y la búsqueda de la purificación en el seno de la familia.

Hasta aquí problematizamos la noción orgánica de cuerpo, procurando pensar las consecuencias políticas que esta formación conlleva, y posteriormente, a partir del concepto de “sexualidad” propuesto por Foucault, algunas nociones a respecto del “sexo” que regulan los comportamientos y reproducen diferencias entre “hombres” y “mujeres”. En lo que sigue, nos proponemos avanzar en las reflexiones acerca de las producciones normativas que distinguen entre cuerpos “normales” y “no normales”, y las posibles consecuencias políticas.

## Cuando “ser normal” está en juego

En línea con lo que hablamos anteriormente, las expectativas producidas y reproducidas performativamente cristalizan estilos corporales ficticios, que van a ser reconocidos como “normales”. En este sentido, en la reproducción cotidiana del ideal de “cuerpo femenino” y “cuerpo masculino” se construyen conjuntos de normas valorativas en relación con la estética que deben adoptar.

“Tener un cuerpo normal”, entendido como “cuerpo saludable”, aparece con fuerza en los discursos en todos los grupos. En este sentido, aparece como obligación moral el cuidarlo y respetarlo, entendido como forma de “cuidado consigo mismo”. El cuerpo representado como objeto material, aparece atravesado por discursos en los cuales se asocian ideales de belleza con ideales de salud, entendidas a su vez como responsabilidad de cada uno.

El cuerpo, en este sentido, no debe ser “amenazado” por cirugías estéticas o tratamientos, excepto cuando se realizan con el objetivo de “mantener un aspecto natural y saludable”. Este discurso se ilustra en el fragmento siguiente, en el cual, una “mujer” de uno de los grupos de BT plantea en relación con las cirugías estéticas lo siguiente:



*si me decís que es una operación para la salud, que es necesaria está todo bien pero solo por sentirte bien y complacer a los demás como que no (Verónica, Grupo BT, “mujeres”).*

En este sentido, cuando la cirugía tiene como objetivo “corregir” alguna “anormalidad” corporal, las mismas son aceptadas.

*Mi tía se hizo una porque tuvo cáncer y tuvo que sacarse una pero hay otra gente que se opera por obsesión [...] no es algo que sea culpa de ella, tiene derecho a sentirse bien, no es por estupidez digamos, quiere tener un cuerpo normal (Grupo de FPB, Mariana, “mixto”).*

Al definir al cuerpo como un reflejo de nuestra identidad profunda, se lo incorpora como “elemento de liberación personal”. Así como, en las sociedades capitalistas avanzadas, la lógica del mercado lo permea todo, abarca también esta lógica sobre el cuerpo, que emerge como un discurso de salvamento y vector de significación para materializar la idea de liberación y realización individuales. Más aún, se adquiere valor como sujeto en torno al cuerpo “que se tenga” (BAUDRILLARD, 2009).

Lipovetsky habla de un actual “culto narcisista” para referirse a la creencia acerca del derecho de las personas a auto realizarse, de la constante búsqueda de los individuos por el auto conocimiento y “[...] la búsqueda de una buena calidad de vida”. “El cuerpo” se inscribe también en esta lógica, por lo cual gana dignidad. Conforme apunta el mismo autor (LIPOVETSKY, 1983, p. 61)

*[...] ahora debemos respetarlo, vigilar constantemente su buen funcionamiento, luchar contra su obsolescencia, combatir los signos de su degradación a través de un reciclaje quirúrgico, deportivo, dietético, realizado de forma permanente. El cuerpo se ha convertido en sujeto y como tal debe situarse en la órbita de la liberación, pero el interés febril que sentimos por nuestro cuerpo no es espontáneo ni libre, obedece a imperativos sociales.*

Este “culto narcisista” implica una exigencia de individualización, se exige el encuentro con “uno mismo”, con la “propia identidad”; sin embargo las herramientas ofrecidas son las del mercado, generadas de forma estandarizada e impersonal, por lo tanto

*[...] se genera estandarización a través de la exigencia de desestandarización: la normalización posmoderna se presenta como el único medio de ser verdaderamente uno mismo, o sea ser joven, dinámico, esbelto. (LIPOVETSKY, 1983, p. 63)*

Así, en los discursos encontrados se reproduce la idea de que “el cambio” provocado por tratamientos corporales debe realizarse por “uno mismo”.

*Cambiaron todo físicamente para agradar a una persona [...] capaz que si se relacionaban como ellos son, como son, pasaban mejor, capaz que hasta más cómodos porque eran ellos... (Lucía BT, “mixto”)*

Siguiendo lo expuesto por Baudrillard, podemos entender que el hecho de cambiar el cuerpo por “factores externos” a la persona sea percibido como una “traición a ser uno mismo”, lo cual se ilustra en el siguiente fragmento,

*cada uno tiene que estar conforme con el cuerpo que tiene, como que no vas a cambiarlo por algo, ni por alguien, cada uno es como es... (Antonella, grupo BT, “mujeres”).*



En relación a las amenazas frente a esa individualidad, sólo en dos grupos es identificada como presión social la necesidad de seguir un modelo de belleza impuesto. En los demás grupos es visto simplemente como una presión ejercida por los otros, pero no definida. De todos modos, todos los grupos identifican en las personas con las cuales se relacionan, los portavoces de esa exigencia de cambiar. Se asume, por ejemplo, que la aceptación social es facilitada por determinado modelo corporal.

Las “mujeres” identifican una presión social mayor por “poseer” determinado modelo de estética corporal, sin embargo muestran un discurso de indiferencia con el mismo. Establecen que mientras “otras mujeres” son “perjudicadas” por la “presión social” de “tener un cuerpo bello”, ellas se “respetan a sí mismas”.

*Yo pienso que la gente que es así no tiene que ser feliz porque sean perfectos por fuera, hay que hacerlo por uno mismo. Porque si es por uno mismo... tá te aceptas así nomás... pero como todo el mundo piensa ay ... esta está re gorda y eso... pasa todo el tiempo que la gente quiere ser como la moda o la sociedad o lo que sea... (Mariana, grupo FPB, “mujeres”).*

*En realidad en todos una parte de nuestro cuerpo que no nos gusta, hay algo que no nos gusta... pero cada uno es como es, no nos podemos cambiar porque... para complacer a los demás. [...] Capaz que podes hacer otro tipo de cosas para que la sociedad se sienta bien con vos... ser buena gente, compañerismo... (Carolina, grupo BT, “mujeres”).*

Además, en ninguno de los grupos se cuestionan los resultados para los cuales se usan los procesos estéticos trabajados, es decir, se naturaliza el modelo de belleza generado por los mismos. Ninguno cuestiona que el cuerpo “tratado” por estos procesos no sea “bello.” Se propone el uso de otros procedimientos más “saludables”, como se ilustra en la siguiente cita.

*[...] hay otras formas o sea [...] ellos buscaron el lado fácil. Si querés adelgazar podés hacer ejercicio [...] si querés tener músculos podés ir al gimnasio o sea el error fue de ellos porque terminaron teniendo otros problemas. (Micaela, grupo de FPB, mujeres).*

En lo que refiere entonces al modelo de belleza ninguno cuestiona el resultado final sobre los cuerpos cuando se usan los tratamientos estéticos descritos, se asume que el “cuerpo obtenido” va ser un “cuerpo deseable”: “a pesar de que era linda no se sentía bien igual” (Jessica, grupo BT, “mixto”).

Por otro lado, podemos encontrar el mismo razonamiento cuando se les presenta el tema de la desnudez, en otra dinámica. En este caso, se vincula la legitimidad de mostrar el cuerpo desnudo dependiendo de la “condición” en que los cuerpos se encuentren. “No creo que con un miembro chiquito, tan chiquito se divierta” (Gastón, grupo FPB, “hombres”). Nuevamente se hace referencia a un cuerpo estereotipado como “aceptable” o “adecuado”, y lo que escapa a eso no es digno de ser mostrado.

A partir de lo expuesto anteriormente, podemos identificar la construcción discursiva de un cuerpo canónico o “normal” representado por un conjunto de adjetivos valorados positivamente, “natural”, “saludable”, “belleza exterior”, que a su vez son articulados en una matriz de coherencia esperable. Como antítesis de esta construcción se pueden identificar otros adjetivos, que van a ser valorados en forma negativa, como “cuerpo artificial”, “no saludable” o “feo”, lo cual ubica a quienes son reconocidos de esa manera en una posición jerárquica desfavorable, en diferentes grados pero siempre en el lugar de “anormal”.



Esa estética corporal inteligible, una vez más, es normativa, y se la debe comprender en el marco de un conjunto de saberes biomédicos que se encuentran en línea con la conducción del propio cuerpo mediante un trabajo obstinado e insistente que se propone administrar los cuerpos (FOUCAULT, 1979). En esta línea, no sólo se identifica la promoción un cuerpo “sano” como una estética performativamente producida y reproducida, sino que se promueve también que este se construya a través de realización de ejercicio, la adopción de gestos deportivos, y de la promoción de una dieta magra y nutritiva. En otras palabras, a través de la autodisciplina, en rechazo al “camino fácil”. La promoción de un “estilo de vida sano”, entendido como natural y activo, se transforma en responsabilidad personal, y por tanto, en una cuestión moral. El “bienestar corporal” no sólo es responsabilidad de cada uno, sino también una obligación.

Para concluir, podemos afirmar que en los discursos analizados se observan un conjunto de valores que regulan los comportamientos, produciendo y reproduciendo una estructuración normativa de orden de las relaciones sociales, presentándose en forma de parejas de opuestos, uno valorado en forma positiva, y el otro en forma negativa, al decir de Picard, (1986), un conjunto de *usos sociales*. Así, el “cuerpo joven” es valorado positivamente, asociado a “belleza” y “salud” (ambas entendidas como mutuamente dependientes). Se reproduce la idea de que el cuerpo “es bello”, sólo cuando es “joven”, y por tanto, “saludable” y “activo”; solo en los “cuerpos jóvenes” la estética y el deseo cobran sentido;

*[...] el físico se va con los años y por mucho que te operes se te va a ir el físico [...] de todas formas ¿una señora de 80 años para que va a querer operarse? (Micaela, grupo de FPB, “mujeres”).*

Envejecer, entonces, implica “perder el cuerpo”, haciendo referencia a la pérdida de sentido de “tener un cuerpo” si este no es bello, objeto de deseo, lo cual aparece como sinónimo de “joven”.

## Conclusiones

Se resumen a continuación, las principales ideas a modo de conclusión. En primer lugar, se destaca la percepción común entre todos los entrevistados en relación con sus cuerpos. El mismo aparece como una materialidad, separada de un “ser” o esencia. En esta percepción subyace una noción de división entre “externo” e “interno”, y a partir de ahí, la noción de que existe un núcleo interno o identidad. En esa forma de pensar los cuerpos encontramos una justificación a la expectativa de coherencia entre un “sexo biológico”, “un género culturalmente adoptado”, y un deseo acorde a las dos anterior, lo cual “naturaliza” la construcción de los sujetos, ocultando su carácter político (BUTLER, 2007). A partir de lo anterior, problematizamos la misma noción de cuerpo con género, resaltando su carácter ficticio y performativo. En este sentido, observamos un conjunto de expectativas asociadas con los diferentes géneros, identificándose al “hombre” como ser racional, pensante, en oposición a un carácter sentimental asumido en la estética corporal de “la mujer”. Esas expectativas, sumadas a muchas otras, reflejan una matriz simbólica que ordena el espacio simbólico en forma jerárquica, por un lado, atribuyendo diferentes posiciones en las relaciones de poder entre “hombre” y “mujeres”, y por otro, estigmatizando los sujetos que no reproducen esa coherencia tal como es esperada. Lo expuesto nos llevó a pensar sobre el contexto histórico en el cual se construye la finitud del cuerpo, la separación entre “cuerpo” y “alma”, identificando en el proceso de modernización que Uruguay comenzó a transitar a inicios del siglo XIX la búsqueda por controlar la natalidad, el disciplinamiento de los niños, la promoción de higiene, y el control del juego (BARRÁN, 1990).



Posteriormente, presentamos la noción de poder trabajada por Foucault, y la forma como el autor lo vincula con el cuerpo. En este sentido, utilizamos los conceptos de *biopoder* y *tecnologías del yo* para problematizar los discursos de los/as entrevistados/as. Pudimos observar la reproducción de discursos que tienen un origen médico, y que atraviesan los cuerpos, organizando y regulando los placeres, diferenciando entre “hombres” y “mujeres”, lo cual nos permite ver empíricamente el carácter relacional y micro del poder.

Finalmente, presentamos la construcción de un modelo canónico de belleza, que valoriza “lo natural” como saludable y bonito, lo cual, como vimos, produce y reproduce un binarismo entre “lo normal” (así categorizado) en oposición con lo artificial, no saludable y feo, en otras palabras, lo “anormal”. Se fomenta un cuidado de la salud en términos de respeto y cariño por “uno mismo”, o sea, un cuidado de “lo exterior” como muestra de valoración positiva con “el interior”. Ese cuidado toma un carácter moral traducido en responsabilidad por el cuidado de sí.

Todo lo anterior nos llevó a problematizar tanto el concepto de cuerpo, como el de “juventud”, considerando que la misma lógica de esencialización de los cuerpos como “hombre” o “mujer”, lleva a construir nociones de “joven” o “adulto”. A partir del criterio de la “edad biológica”, se idealizan categorías de sujetos, que también de manera performativa producen y reproducen expectativas en relación con los comportamientos esperables a cada una de ellas. De la misma forma que los cuerpos con género son una ficción, los son los cuerpos “jóvenes”, y lo más importante de esto es el hecho de que esas categorías también son políticas, en la medida en que ordenan a los sujetos en relaciones jerárquicas. Frecuentemente escuchamos frases como “eres muy joven para opinar de este tema”, “no tienes edad suficiente para saber lo que quieres”, o “el sexo es cosa de adultos”, se posiciona a “los/ jóvenes” en relaciones de desigualdad ante “el mundo adulto”. En definitiva, tanto el sexo como la edad, pueden concluirse como construcciones performativas que, al ser materializadas históricamente como biológicas y por tanto legitimadas como naturales y objetivas, (por tanto pre-culturales) disimulan su génesis política.

## Referencias

BARRÁN, J. P. El gozo del cuerpo. En: BARRÁN, J. P. *Historia de la sensibilidad Uruguaya. Tomo I. La cultura “bárbara” (1980-1920)*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 1990. p. 100-106.

BAUDRILLARD, J. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2009.

BENTO, B. *Corpos e Próteses: dos limites discursivos do dimorfismo*. En: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 7., 2006, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2006. Disponible en: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/B/Berenice\\_Bento\\_16.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/B/Berenice_Bento_16.pdf)>. Acceso en: 10 set. 2015.

BOURDIEU, P. La juventud no es más que una palabra. En: BOURDIEU, P. *Sociología y cultura*. México: Editorial Grijalbo, 1990. p. 163-173.

BUTLER, J. *El género en disputa*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 2007.

FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. España: Ediciones La Piqueta, 1979.

FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990.

FOUCAULT, M. Las políticas de la salud en el siglo XVIII. En: FOUCAULT, M. *Saber y verdad*. Madrid: Editorial La Piqueta, 1991. p. 89-106.



- 
- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones; B. Nueva, 2005.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I. Voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Ediciones, 2008.
- LIPOVETSKY, G. *La edad del vacío*. Barcelona: Ediciones Anagrama, 1983.
- MARTÍN-CRIADO, E. La construcción de los problemas juveniles. *Nómadas*, Bogotá, n. 23, p. 86-93, 2005.
- PICARD, D. *Del código al deseo: el cuerpo en la relación social*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1986.
- TURNER, B. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en la teoría social*. México: FCU, 1989.
- URUGUAY. Programa Nacional ANEP-PISA. *Uruguay en PISA 2006: primeros resultados en ciencias, matemática y lectura del Programa Internacional de Evaluación de Estudiantes*. Montevideo: ANEP; CODICEN, 2007. Ciclo 2006. Disponible en: <<http://www.anep.edu.uy/anep/phocadownload/pisa/pisa2006/PISA%20URUGUAY%20-%20Informe%20Ejecutivo%202006.pdf>>. Acceso en: 03 nov. 2015.

---

Recibido: 04 jul., 2015  
Aceptado: 19 set., 2015



# A Infância Polonesa no Brasil

## Polish Childhood in Brazil

WENCZENOVICZ, T. J. *Pequeninos Poloneses: cotidiano das crianças polonesas (1920 a 1960)*. Porto Alegre: Simplissimo, 2014.

Juliana Rodrigues<sup>a</sup>

Apresentar as razões pelas quais as pessoas se deslocam não é simples, neste texto a autora tentou trazer em seu livro, *Pequeninos Poloneses*, demonstrar dando vozes aos sujeitos em mudança, mostrando os motivos pelos quais deixaram seus países. Dentre as razões do movimento migratório, pode se citar o excesso de mão de obra nas aldeias e vilas, o elevado crescimento demográfico, a falta de terras para as novas gerações, a ausência de legislação agrária, o êxodo rural para os centros industriais devido à mecanização rural. Mas principalmente o desejo de ser proprietário das terras. Estas ações tiveram ajuda de recrutadores de imigrantes assim chamados, pois iam até a Polônia e recrutavam imigrantes, faziam grandiosa propaganda tentando estimular a população a migrar para o Brasil.

Os camponeses eram vistos como força braçal. Foram dois os grandes períodos migratórios poloneses para o Brasil, em 1890 nomeados pela historiografia de febre brasileira. Neste período o governo brasileiro proporcionou transporte gratuito aos imigrantes, através de contratos com companhias de navegação. O Brasil estava entrando no período da abolição da escravidão, e os cafeicultores preocupavam-se com a falta de mão de obra em suas fazendas. Então trazer imigrantes foi a solução. Esta imigração tinha três objetivos: a substituição da mão de obra escrava pela livre, o povoamento e colonização das áreas ainda virgens e diversificação da estrutura produtora que contribuisse para o abastecimento interno do país.

Os primeiros imigrantes poloneses foram direcionados ao Paraná e ao Rio Grande do Sul. São Paulo também recebeu poloneses, Minas Gerais, e Espírito Santo, sendo que foram espalhados pelos centros urbanos e fazendas de café pelo Brasil. Já o segundo período migratório polonês iniciou-se por volta de 1906, quando o Brasil precisava de mão de obra barata para construção de estradas de ferro, então a antiga política de passagem gratuita voltou e estava aberta a quem desejasse imigrar.

A maioria dos imigrantes era camponeses pobres. Na chegada ao Brasil permaneciam nos barracões dos imigrantes geralmente em ilha das flores, e ali esperavam a definição da região em que iriam se estabelecer. Descansavam por uma semana e a viagem prosseguia em direção aos seus destinos. A alimentação, durante a travessia, era abundante, em geral mais farta e rica do que conhecia na Polônia. Se houvesse caso de enfermidade os imigrantes permaneciam por um maior período no espaço do desembarque, doentes e enfermos não rumavam para as colônias, evitando, assim o contágio com os demais. Caso ocorresse casos de doença o tratamento médico era oferecido na enfermaria da hospedaria.

Os problemas que surgiram no início das atividades foram muitos, afinal os poloneses saíram de um país que já apresentava alguns avanços, mesmo no meio rural, pois havia estradas, ferrovias e meios de transportes, ao contrário do que encontraram no país de que migraram. As viagens eram feitas a cavalo, que eram oferecidos às mulheres e crianças, os homens por

<sup>a</sup> Mestranda em Educação, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE-PR, Curitiba, PR, Brasil. Contato: juliana\_ir@hotmail.com



vez revezavam se com as mulheres. Não era raro, precisar abrir o caminho, isto era feito com auxílio de facão e de um grande esforço físico.

As casas dos poloneses eram construídas no sistema de encaixe de madeira. As terras compradas tinham o pagamento facilitado o governo estadual concedia a cada família o empréstimo de 500 mil-réis, valor este que deveria ser devolvido em prestações e em longo prazo. Uma grande parte dos colonos conseguia pagar os lotes trabalhando na construção de estradas. Os colonos recebiam os títulos dos lotes coloniais de duas formas a provisória e a definitiva, a provisória eram passadas aos imigrantes em 90 dias, já o definitivo era expedido quando o polonês havia feito o pagamento integral da dívida.

Na propriedade colonial trabalhavam todos os membros da família. As propriedades rurais eram em sua maioria de 12 a 25 hectares. O trabalho da mulher passava os limites da casa e da educação dos filhos. Elas trabalhavam desde o estábulo, até a limpeza da roça. As mulheres também eram responsáveis pela fabricação do vestuário, usadas sempre em eventos religiosos e festivos, as roupas eram penduradas e um prego com o cuidado de não ter farpas para não estragar as roupas de festividades.

Quanto à educação dos poloneses, a escola era vista apenas como instrução, já que não eram vistas como uma necessidade, as primeiras aulas foram em espaços coletivos, as aulas eram mantidas em polonês e executada por um colono que tivesse o mínimo de instrução. Os horários e calendários eram definidos com os pais, afinal os mesmos alunos também participavam das colheitas e plantios em suas terras então estas épocas deviam ser respeitadas. As crianças também estiveram presentes e conviveram com esta experiência de imigração, embora pouco lembrados, apesar de serem servidos os mesmos alimentos durante a viagem para adultos e crianças, elas ainda assim recebiam vantagens sobre a alimentação que era mais rica, pois assim tinham menor chance de ficarem doentes.

Havia uma grande preocupação com a alimentação servida durante a travessia e também depois dela. Para os recém nascidos, dava se exclusivamente ao leite materno. Além do leite, era comum dar as crianças alimentos engrossados com farinha e infusões de ervas e frutas. Essas praticas visavam, na concepção materna, a fortificar logo seus pequeninos, evitando o risco de perdê-los nos primeiros meses.

O dia a dia infantil do imigrante polonês era muito parecido com o do adulto. As brincadeiras e brinquedos eram movidos pela realidade. Dentre os mais citados pelos pequenos poloneses estava, os bодоques, boneca de espiga de milho, os carrinhos, o cata vento, o cavalo de madeira, os jogos utilizando grãos de cereais e o contato com os pequenos animais. Foi neste meio que cresceram os pequenos, usando de elementos da natureza e adaptando-os, que a criança daquela época e daquelas origens inventava seu mundo infantil, de brincadeiras verdadeiras de colher, plantar e cozinhar, domesticando interagindo com os animais, de repente uma brincadeira de roda e assim iam. Os calçados eram de extrema necessidade. Ao mesmo tempo eram considerados artigos de luxo, por ser um produto artesanal, geralmente o calçado dos maiores eram repassados aos menores, dependendo de seu estado. Para os bebês eram feitos botinhas de lã, confeccionadas pelas mães.

Durante as migrações os governantes preocupavam se muito com a vigilância de doenças nos portos, pois deste modo qualquer rumor de doença seria tratado ali sem possibilidades de espalharem-se para os demais. A medicina ajudava, mas nem sempre estavam presentes nas famílias já localizadas em terras, nestes casos os pais foram aprendendo a interpretar os maus estar de seus filhos. O benzimento era um dos meios mais utilizados pelos colonos desde fraturas e luxações até quebranto, dependendo do mal que afligia era feitas as rezas e rituais. As crianças eram vitimas frequentemente de doenças cutâneas, piolhos sarnas, bicho de pé, doenças comuns ao meio em que viviam e ao meio do cotidiano rural.