



CURSOS DO PROGRAMA DE FORMAÇÃO INICIAL E
CONTINUADA DE PROFISSIONAIS DO MAGISTÉRIO DE EDUCAÇÃO
BÁSICA (COMFOR)

ESPECIALIZAÇÃO EM POLÍTICAS DE IGUALDADE RACIAL NO
AMBIENTE ESCOLAR (UNIAFRO)

FRANCISCO VÍTOR MACÊDO PEREIRA

**NEGRITUDE CONFLITUOSA:
*IDENTIDADE QUE BUSCA A SUA PERMANÊNCIA?***

Redenção/CE
Maio de 2016

FRANCISCO VÍTOR MACÊDO PEREIRA

Negritude Conflituosa:
identidade que busca a sua permanência?

Trabalho monográfico de conclusão de curso, apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Especialista em Políticas de Igualdade no Ambiente Escolar, pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Orientado pelo professor Dr. Ricardino Jacinto Dumas Teixeira.

Redenção/CE
Maio de 2016

**Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- Brasileira
Diretoria do Sistema Integrado de Bibliotecas da Unilab (DSIBIUNI)
Biblioteca Setorial Campus Liberdade - BSCL
Catalogação na fonte**

Bibliotecário: Gleydson Rodrigues Santos – CRB-3 / 1219

P489n Pereira, Francisco Vítor Macêdo.

Negritude conflituosa: identidade que busca a sua permanência?. / Francisco Vítor Macêdo Pereira. – Redenção, 2016.

37 f.: il.; 30 cm.

Monografia do Curso de Especialização em Política de Igualdade Racial da Diretoria de Educação a Distância da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira – UNILAB.

Orientador: Prof. Dr. Ricardino Jacinto Dumas Teixeira.
Inclui referências.

1. Negros – Identidade Racial. 2. Negritude. I. Título.

CDD 305.896

UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
CURSOS DO PROGRAMA DE FORMAÇÃO INICIAL E
CONTINUADA DE PROFISSIONAIS DO MAGISTÉRIO DE EDUCAÇÃO
BÁSICA (COMFOR)
Especialização em Políticas de Igualdade Racial no Ambiente Escolar
(UNIAFRO)
FRANCISCO VÍTOR MACÊDO PEREIRA

Trabalho monográfico de Conclusão de
Curso de Especialização, apresentado e
aprovado em ____/____/_____, pela
seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Ricardino Jacinto Dumas Teixeira (UNILAB)
Orientador

Prof(a). Dr(a). XXX (XXX)
1^ª Examinador(a)

Prof(a). Dr(a). XXX (XXX)
2^ª Examinador(a)

Redenção/CE
Maio de 2016

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? *Michel Foucault*.

Agradecimentos

Ao governo de Dilma Vana Roussef.

À Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira e à sua política de integração internacional solidária entre África e Brasil.

Ao meu gentil e amigo orientador Professor Dr. Ricardino Jacinto Dumas Teixeira, por sua sapiência e por todo o aprendizado que me proporciona.

Aos/às meus/minhas professores(as) desta Especialização de Políticas de Igualdade Racial no Ambiente Escolar (UNIAFRO), com os/as quais tanto tenho aprendido.

Aos meus/minhas colegas da UNILAB, com quem tenho tido um convívio de muita harmonia e de plena realização profissional.

Em especial, à comunidade de maravilhoso(a)s jovens guineenses da UNILAB.

Muito obrigado por onde tenho podido estar!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. No limiar do <i>dever-ser</i>	11
2. Direito <i>em cores</i>	12
3. Negritude para os negros.....	16
4. <i>Postcolonial Bill of rights</i>	19
5. <i>Combate ao racismo à brasileira</i>	22
6. Racismo e Movimento Social Negro no Brasil.....	24
7. <i>Amahbul</i> e o seu vizinho	27
8. Tragicidade Racial	28
9. Memória perdida no tempo	33
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	35
REFERÊNCIAS.....	36

Resumo

Trata-se de um trabalho cujo título é, acima de tudo, uma indagação: *Negritude Conflituosa: identidade que busca a sua permanência?* O argumento principal defendido é o de que o reconhecimento, a afirmação e a internação das diversidades negras — em sua riqueza de possibilidades existenciais — são condições de exercícios éticos e de compreensões e interações estético-ontológicas, antes de se infirmarem como postulações político-ideológicas. Não se reduzem, por isso, a produções inçadas de plataformas de identidades nominais e partidárias. A nossa sugestão, portanto, é a de postulação de mudanças, de (des)construções, de novas formas de se pensar, de se perceber e de se agir ante as culturas de negritudes e de seus saberes, com base no conhecimento dos modos próprios e dos comportamentos de vida dos afro-brasileiros (negros brasileiros?). Não se tratam as negritudes, por isso, meramente de *índices de identidades*, como antídotos precisamente eficazes contra as posturas de ignorâncias, de preconceitos e de crimes racistas. Haveriam, antes, de conduzir a novas invenções éticas, de liberdades e de responsabilidades consigo e com os outros; como possibilidade de conhecimento e de cuidado estético-existencial do *ser de si no mundo*. Diante disso, acreditamos que a questão filosófica das negritudes no Brasil passa, antes da assertiva de suas identidades e de seus espaços políticos, pelo conhecimento do pertencimento ético, estético e do ser de si *negro no mundo*.

Palavras-chave: negritude; conflito jurídico-político; ontologia ético-estética; comportamentos vitais.

Abstract

This is a paper whose title is, above all, a question: *Blackness conflict: identity that seeks its statement?* The defending main argument is that the recognition, affirmation and admission of black diversity - in its wealth of existential possibilities - are conditions of ethical exercises and insights, as well as aesthetic and ontological interactions, before being purchased as political and ideological postulations. Those are conditions which can not be reduced to productions of nominal and partisan identity platforms. Our suggestion, therefore, is the postulation of changes and construction of new ways of thinking, to understand and to act beyond cultures of blacknesses and their sciences, based on knowledge of own ways and behaviors of living African-Brazilians (Brazilian black people?). This refers not to Black ways of living merely as identity rates, neither as effective antidotes against the positions of ignorance, prejudice and racist crimes. We would rather lead Blackness to new ethical inventions, freedoms and responsibilities with you and with others; as a real possibility of knowledge and aesthetic-existential care, within itself in the world. Thus, we believe that the philosophical question of Blackness in Brazil goes before the assertion of its identity and political space, struggling for the knowledge of ethical belonging, of aesthetic black being in the world.

Key-words: blackness; legal and political conflict; ethical and aesthetic ontology; vital behaviors.

Introdução

Aqui poderíamos viver, posto que aqui vivamos.

F. Nietzsche

Não é raro detectar, tanto nos discursos sobre o direito à diferença quanto naqueles que procuram proteger grupos sociais, algumas atitudes preconceituosas e certa crença de estarem os seus propositores investidos de autoridade suficiente para avaliar o grau ou a intensidade do problema do outro – ainda que a respeito *deste outro* pretenda-se a figuração do *outro de si mesmo*. Trata-se de atitudes que implicitamente podem reforçar ainda mais aquelas ideias e impressões contra as quais o próprio grupo pretende lutar.

Afinal, quem pode, e em nome de quem, avaliar ou arrogar o grau de preconceito vivido *pelo outro*? Alguém que *se importa*? Um igual? Um par? Em que circunstância de *iguais* ou de *importância*? Se o preconceito é de raça, quem está autorizado a emitir pareceres sobre a pertinência étnica ou de raça *dos outros*? Em que bases mesmo se deve interpretar a jurisprudência de documentos e de leis que visem defender as prerrogativas de combate aos preconceitos e às discriminações raciais? Como garantir a inclusão de alguém ou de um grupo sem, em contraparte, provocar nenhuma exclusão? Quais os critérios éticos, políticos e mesmo científicos que, servindo de fundamento para essas discussões, garantem uma autorreflexão crítica que supere qualquer tipo de injustiça? Enfim, a luta de raça é de quem em prol de quem?

Será legítimo se pretender, na perspectiva das lutas e das políticas de igualdade étnico-racial, uma ética que - em aspectos específicos às composições históricas - ultrapasse a ideia humanitária da *diversidade para a promoção dos direitos humanos e dos direitos de minorias*? Uma ética que permita superar o dualismo do *sujeito-ético redimido* e do *sujeito-ético* - que se importa - *como piedoso*?

Não temos dúvida de que a proposição de políticas de promoção da igualdade étnico-racial será eticamente efetiva (além da importância conferida por quem pela sua causa *se importe*) se traduzida em ações inclusivas e concretas, em torno dos sujeitos historicamente colonizados, explorados, oprimidos, violentados e deixados às periferias

da sociedade. Se, ao contrário, decorrer tão somente de consensos sobre *as injustiças e os preconceitos*, poderão representar apenas uma forma de *acalmar a consciência*. Muito mais uma *remissão de pecados*, uma autopunição, do que propriamente a construção e a convivência em uma sociedade mais justa.

1. No limiar do *dever-ser*

Não obstante a necessidade premente da implementação de políticas de afirmação e de inclusão em bases à superação histórica dos preconceitos e das discriminações de raça, para além das plataformas do pertencimento étnico, bem como das demais assinaturas sociais - a saber, de minorias de gênero, *queer*, de orientação sexual -, as linhas cartográficas de *Cá e Acolá*, demarcadoras das margens de um pensamento *pós-abissal* - nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2007) -, trazem consigo temporalidades, espaços, referências locais, regionais, nacionais, transnacionais... ademais de muitas e de dinâmicas linhas de fuga - as quais ou fluem à revelia da justiça evocada na emulação de discursos ou se deslizam na prática de menores e de mais autênticas ressonâncias comunitárias. Quando falamos das questões de raça no Brasil, essas linhas de fuga resistem muito mais na dureza do cotidiano do que na ética prescritiva e doutrinária dos discursos e, muita vez, se sobressaem na recusa dos sistemas da concessão de comportamentos e de espaços da outorga jurídica.

Por certo que grande parte das injustiças sociais globais já está, pode-se assim dizer, entranhada *no coletivo imaginário*, como recidiva das *heranças de fins da modernidade*. Não de outro modo, a imagem ou a emancipação civil, autoral e etnográfica desta *modernidade tardia* tem se revestido ultimamente da *máscara do negro* – sob a premissa de demarcar um *renovado* pensamento global e diaspórico que, definitivamente, não serve para qualquer identidade ou identificação, em composição a todo o resultado histórico de exploração e de humilhação *dos não brancos*. Essa cognição anunciada, ética e epistemologicamente, *nas cores* das identidades às quais modernamente ainda se reserva, não tem até então servido, a nosso ver, senão para aumentar - em alguns aspectos, pelo menos - o abismo *essencial* entre os que pertencem a *esse lado da linha* e os *do outro lado*. Conforme Santos (2007, p.71), esses últimos, *do outro lado*, não têm deixado de,

cada vez mais, *desaparecer como realidade social, cultural e humana relevante dentro do mundo hegemônico*¹.

Parece sempre útil lembrar que, ao se propor - por quaisquer meios - a inclusão de alguém, se está afirmando que este sujeito (embora tenha o direito) não é reconhecido ainda como *a fazer parte* - efetivamente - *do contexto social* em que se deseja ou em que se postula incluí-lo. No que a isso se segue, esforços devem ser empreendidos para que - sem forçar a *natureza* do sujeito e respeitando as suas diferenças *essenciais* - sejam operadas adequações *nos espaços*, mediante a pretensão de, nestes, se proceder *à inclusão do excluído* (em oportunidades das quais, de modo reiterado e sistematicamente discriminatório, o discriminado vem sendo alijado).

Movidos, então, por que tipos de crenças, de valores e de conceituações *sobre o outro* (do outro lado) e respaldados sobre que princípios e autoridades (do lado do outro) é que se está ora a propor e a postular a atual sistemática de ações, no sentido da afirmação e da inclusão social dos negros no Brasil?

Entendemos que, mais do que o fim ou o efeito político que atenda a qualquer proposição, no sentido da afirmação e da inclusão *do outro*, seria mais importante encontrarmos alternativas para que, não somente se estanque a discriminação social e historicamente injusta, mas também para que sejam ressignificados a existência e o papel dos sujeitos todos *em diferença* na sociedade. Não se há de esquecer que a imagem dessa complexa geografia cultural sempre nos leva a um sujeito concreto - que, incluído ou rebotado, estará situado no tempo (histórico) e no espaço (geográfico) de suas possibilidades de *ser no mundo*.

Nesse sentido, será a partir da *compreensão diversa do tempo e do espaço das subjetividades contemporâneas* que tocaremos nos conceitos em construção discursiva e jurídica a respeito da *negritude* – uma construção que, desde o seu início, já traz consigo críticas severas, dos próprios africanos, às vertentes *senghorianas* (uma vez que a própria *Organização da União Africana* não aceita que o *sentimento seja negro* e a *razão helênica*).

2. **Direito em cores**

¹ Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/161167794/Boaventura-PARA-ALEM-DO-PENSAMENTO-ABISSAL>. Acesso em Ago. de 2015.

A preferência em empregar o termo *negritude* independe, por isso, da *cor da pele*, haja vista que defendemos uma *assinatura negra* que também deve ir além *das margens do corpo social negro – não detido apenas pela marca de sua pele*. Por certo que, para bem melhor administrarmos tal *différance* da negritude, nos imbuímos de estratégias em reconhecimento do coletivo de lutas mais amplas, contra as *diversas* desigualdades sociais, estruturais, culturais, linguísticas.

Por meio de tais estratégias de convergência, muito mais do que de divergência, igualmente dobramos os discursos de *diversos* percursos intelectuais, em especial dos casos de modalidades de *administração das raças*, mediante a incorporação orgânica de suas próprias diferenças – as quais poderão, inclusive, ser fator de dinamização da resistência à miríade de redes hegemônicas (Cf. ABDALA JR, 2007, p.73). Nós, no exercício da crítica, devemos estar atentos para o implícito das (re)formulações da hegemonia, *em suas muitas cores*. Por isso, se faz mister o diálogo entre os dois *diversos* lados. Não para neutralizar as diferenças, mas sim para legitimá-las e minimizar os efeitos e os fenômenos, recorrentes, ainda hoje - em suas *diversas* linhas cheias -, da colonização do imaginário e dos corpos nas regiões do empobrecimento, nos bolsões da miséria e especialmente nos países situados à periferia do capital.

Em meio às tensões entre a ciência, a filosofia e a teologia, trilhadas por Santos (2007) em demanda da compreensão do colonialismo, “*do outro lado da linha*, não há conhecimento real, existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica” (SANTOS, 2007, p. 126, grifos nossos). Ou “*o outro lado da linha* compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis” (SANTOS, 2007, p.126, grifos nossos).

Descortina-se, na intermitência acidentada entre as linhas, de um lado ao outro dessa nossa crítica, a invocação e a afirmação, no tocante à negritude nacional, de suas crescentes conquistas de direitos – compungidamente como reflexo das lutas do movimento social negro, intensificadas a partir do final dos anos 1970. Com ênfase, ora se inserem no contexto das políticas públicas, traduzidas em efetivações legais e institucionais, ações afirmativas – as quais, incontroversamente, vêm suscitando e deflagrando uma indução focal de interesses, cujas táticas têm sido o fundamento de inúmeros alinhamentos de discursos, além de ações, em tensão de inclusões e de reações.

As atuações do ser em perspectiva política, ora na raça, ora na etnia, na categorização e na dissensão dos espaços sociais, parecem, contudo, se reduzir em escansões no tempo presente, ou pontualmente equacionar duas alternativas preponderantes de concitação identitária: o negro (que se afirma *como sujeito histórico-político*) ou o não-negro (que é o *indiferente consciente*). Disso se segue que, na definição dos contornos e dos anúncios de posições, as discussões a respeito dos preconceitos de raça, em combate às desigualdades no Brasil, têm vindo, de ordinário, à tona como se fosse possível a identificação tópica das vidas de homens, de mulheres e de crianças com base na contingência estritamente fenotípica ou imagética *dos negros* - muita vez vista como suficiente a invocar a coerção histórica, política e ascensional *de sua cor*. Só então, *da auto identificação à autodeterminação da raça*², se seguem as considerações a propósito das culturas, no inventário e no diagnóstico de suas aculturações e de seus significados, como imantação à anunciação do que pode ser colhido, no âmbito das propulsões e das postulações discursivas, *de semelhante entre semelhante em todos os tempos*.

Nesses esforços, que compungem as agendas dos resgastes da história *do ser negro* no concerto dos discursos, anuncia-se urgente compor a moral e a organicidade das lutas, mormente na comunicação dos direitos em suas plataformas de inclusão. É preciso, no cálculo dessas ações de atualização *das democracias e das liberdades*, se capitalizar as diferenças dos sujeitos, as peculiaridades dos seus corpos e dos seus grupos - na valorização das suas emoções silenciadas, no inventário do seu pertencimento a uma ancestralidade desterrada no tempo -, em conversão a um espírito de afirmação e de restituição positiva no plano político dos espaços e das plataformas institucionais. Discutir e empenhar-se na pauta das postulações antirracistas, diante desses espaços do levante de construção em torno da negritude - em suas dissonâncias e em suas consonâncias, em suas aberturas e em suas rupturas -, implica, todavia, na injunção de haver de se assumir *essencialmente* uma causa, um lado.

² Aqui, cabe resolver a querela interpretativa do *ser negro*, admitindo que, no Brasil, o fenótipo é o identificador - externo - mais utilizado. Não obstante, nas particularidades da cultura brasileira, vai prevalecer certo *degradê*, certo tom, para a formulação de *políticas da cor* ou de ações afirmativas. Na composição dessa identificação, uns seriam *mais negros*, porque de tez mais escura, outros *menos negros*, conforme decresça a gradiente de melanina da pele e, por isso, *raça* e *cor* acabam por se tornar termos intercambiáveis, apesar da impropriedade desses conceitos em si. Para além das *partes do sangue, das marcas da pele*, de geração em geração, as características negroides no Brasil ressumam na coragem da verdade *de se ser negro* em enfrentamento aos diversos tipos de racismo.

Contanto que vejamos, a exemplo do fomento do sistema de cotas, de representações e mesmo de acessos em si, a materialização política de inclusões étnico-raciais, será que, de fato, alcançamos, com as suas efetivações, o objetivo histórico de redenção dos comportamentos de vida *negros*, ou ao menos de circunspeção ideológica quanto às reais e atuais possibilidades da *negritude* - daquela que é a maioria da população brasileira? Há nas plataformas que promovem discursivamente o combate aos cerceamentos históricos *do negro* solução para inspirar e atuar, ontologicamente, *uma nova negritude* - que não em derrisão do passado? A composição democrática dos conflitos étnico-raciais apaga, desbota ou imprime, *pela primeira vez na grande história* - com as suas linhas cheias - os traços que caracterizam a *negritude* como devir, como invenção de si, e não mais como decalque do (dever) ser branco?

Nessa injunção política *da negritude*, que talvez desdenhe de si na compunção de suas identidades negadas, leva-se primazmente em consideração a eficácia de símbolos e de representações, delineados por repaginações sistêmicas, que invocam inclusão e que arrogam a sua legitimidade histórica nas agendas de um comitente *movimento* - de tensão, grandemente, e em afirmação de um bom *front*. No entanto, trata-se essa injunção (essencialista?) verdadeiramente de *um movimento negro*? Criando em torno de si forças, cujos alicerces se fundamentam em um *ethos*³ próprio do *ser negro*? Ou endossando sobre si o desdobramento ontológico de todo o histórico de injustiças sociais e culturais contra os negros?

Corresponde, plenamente, a concitação desse *movimento* ao exercício da compreensão e da atuação de si do *ser negro*? Envergando, em seu tempo presente, a sua autodeterminação, forjando a propriedade estético-existencial de sua subjetividade em autênticas éticas da diversidade étnico-racial? Ou nominalmente estariam os sujeitos desse/a esse *movimento* apenas lutando contra os levantamentos estatísticos - informados pela sociedade, excelentemente subsumida no Estado?

Grava-se esse *movimento*, nos espaços onde ora são pretendidas a sua inclusão e a sua visibilidade, meramente em redimidos modos de enunciados legais e de outorgas institucionais? Ou consubstancia-se a sua trajetória no empirismo de linhas de fuga -

³ *Ethos*, como diferenciação e individuação cultural e estética (Cf. SACRISTÁN, 1999), corresponde a atitudes de vontade e de afirmação vital - dos indivíduos e dos seus coletivos -, as quais persistem no enfrentamento de práticas sociais desafiadoras dos seus modos de ser e dos seus comportamentos próprios de vida.

traçadas no agenciamento *de devires negros*, no cotidiano dos que *ontologicamente não se pretendem em concorrência com os brancos*?

Diga-se que a sociedade, cujos movimentos encaminham-se às funções intestinas do Estado, a qual existe para o Estado (Cf. CLASTRES, 2003, p.207), à calceta de *arranjos para as capitalizações do Estado*, se compraz, como súdita - no que cabe a menores e a maiores -, à composição *dos quadros do mesmo* (mediante os representantes de suas demandas e em itinerante sucessão entre o que postula e o que lhe é concedido). Perguntamo-nos, diante disso, *que ser negro* ora passa a figurar na remodelação, ou melhor, a deter-se no planejamento estratégico dos mais atualizados quadros de internação de movimentos pelo Estado?

Na função estrutural e orgânica dos *movimentos sociais*, não estaria se refundindo - malmente em seu bojo - o ciclo histórico que segue a repetição das regularidades institucionais, cujas matrizes outrora eram a da justificativa nominal da *razão moderna*, e que agora remetem os modos e os comportamentos de vida à *subjetividade de direitos*? Da indiferença à *diversidade racial afro-brasileira*, o ganho histórico não estaria, por exemplo, necessariamente além da demarcação do que *outrora foi quilombo*, e do que hoje se interpela como *patrimônio imaterial e memorial*? Do que antes era negação e agora se imanta promocionalmente como *orgulho*?

Posto que sem ontologicamente ressignificar as experiências dos modos e dos comportamentos de vida (os quais, mais do que luta, forjaram originalmente o que se fez *do ser negro* no Brasil), não estariam os acréscimos da atualidade racial - para além da virtuose e da exuberância *das cores*, no festim das leis - inscrevendo como *movimento social* apenas uma nova pátina sobre a sépia dos constitucionalismos; os quais, sem novidades, *rescendem desde a modernidade em suas gerações*? Meramente consolando o ser do mundo a dignificar *o ser negro*?

3. Negritude para os negros?

Fosse o caso de simplesmente dignar-se social e juridicamente *os negros à sua negritude*, a fim de que se superasse toda a desumanidade racial historicamente por eles enfrentada, não estariam todas as oposições alheias a isso *essencialmente* compreendidas em seu erro? Manuel Castells nos faz ver que não:

Como é possível admitir que, em uma sociedade que a todo minuto lembra os negros de sua condição de negros (e, portanto, de ser humano diferente e estigmatizado, oriundo, numa longa jornada, de uma condição não-humana), os próprios negros estejam passando por experiências de vida tão distintas, a ponto de não serem capazes de compartilhar, portando-se, ao invés disso, de forma cada vez mais violenta contra outros negros? (CASTELLS, 2001, p.77).

Por certo que, a partir dessa questão, Castells traz, em específico, o problema das cisões de identidades do afro-americano (estadounidense) - as quais se desfragmentam diante da ilusão do *sonho americano* e também da discriminação invertida, a qual os brancos obliquamente afirmam existir (em razão da supostamente grande incidência de políticas afirmativas dispensadas aos negros). É como se os negros norte-americanos da classe média se lançassem, na injunção das promoções de direitos, num plano individualista e ao mesmo tempo de (des)esperança, no tocante ao destino de suas realizações - de acordo com a percepção do autor, a partir do umbral dos anos 1970. Em contraposição, os de baixa renda parecem seguir crendo *no sonho americano*, posto todo o sofrimento em forma de ressentimento histórico e de racismo no presente, a atestar-lhes a insatisfação e a sensação geral de não-pertencimento à *cultura média norte-americana*.

A divisão *de classes* entre os próprios negros norte-americanos, todavia, nunca encontrou uma situação realmente párea no Brasil, certamente não em virtude do convencimento de massa acerca de nossa inventada *democracia de raça*, mas devido ao fato de os afro-brasileiros (ou os negros brasileiros?) não terem, desde sempre, senão correspondido *àqueles que são os pobres do país*. O Brasil, de fato, nunca foi um país para o seu povo; ainda que, nos mais recentes anos, haja sobressaído, para além do sentimento ainda não superado de um sistemático abandono histórico dos negros, a promoção de algumas importantes políticas e garantias legais - de afirmação e de inclusão social das populações negras no Brasil (ainda que para além da compreensão ontológica de suas *negritudes* ou de suas *africanidades*).

A propósito disso, sob esse mesmo aspecto do comentário de CASTELLS (2001), não se constataria certa *cooptação generalizante* do *ser negro* pelos próprios *movimentos sociais*? Essa identidade generalizante, a orbitar em torno da *negritude* e de sua dignação - de que nenhum *movimento social que evoque a bandeira negra* parece dar conta - parece-nos nivelar todos os modos e todas as experiências de vida do *ser negro* a partir de uma história comum: a do destino social ordinário, a dos laços atávicos da

colonialidade dos poderes - de modo a perder de vista a impossibilidade de andar para trás e de proceder à restituição dos eventos da *grande história*.

O possível, como *ontologia negra do tempo presente*, parece-nos, na contramão disso, a constituição narrativa, histórica, social, mas principalmente filosófica (ética, estética e ontológica), que reinvente e que reinscreva, em perspectiva atitudinal, os modos e os comportamentos de vida *do ser negro* em seu tempo próprio, a partir mesmo de suas linhas de fuga do cotidiano, em *devires negros menores* - que não necessariamente abandonem a marginalidade, como situação ontológica de autenticidade, a fim de meramente *se sentirem dignificados*. Contudo, há a obnubilarem-se - aquém a isso - as produções e as capitalizações complacentes de *diferenças*, intrínsecas e endógenas. Particularmente, chamamos a isso de *discriminação horizontal*, a qual significa e justifica que - mesmo em organizações de minorias políticas - haja discriminações ombro a ombro, entre os *discursivamente* iguais.

No entanto, ainda relegada ao que oscila entre o *gueto*, o exotismo e o estigma da cor da pele, a realidade surgente de um grande contingente da *negritude brasileira* - no que materialmente se traduza por uma *classe média negra brasileira* - por certo que assume como escopo de realizabilidade a integração ao espaço branco (crendo-o *negro* ou ainda *em branco*). No enfrentamento crítico dessa compreensão acerca das *afirmações para as aquisições*, percebemos que o principal questionamento oriundo de toda a abordagem pós-colonial - a propósito da *negritude* - talvez ainda diga respeito às certezas epistemológicas e metodológicas das *disciplinas* - as quais estudam a compreensão do *ser negro* sumariamente como categoria *étnico-racial* -, a pespegar-se, em contrapartida, à linearidade de uma história centrada na hegemonia dos modos, dos valores e dos comportamentos de vida tipicamente ocidentais.

A partir desse questionamento do cânone ou do direcionamento dos estudos da *negritude*, percebemos narrativas as quais, ainda que elaboradas no centro, o questionam. É o que se dá, por exemplo, com a obra de Frantz Fanon (2005) - que, para não deixar de falar na perspectiva de *raça/etnia*, realiza uma leitura da *negritude* do ponto de vista, não precisamente da individuação do *ser negro* (o que, talvez, se considerasse como assinatura ontologicamente mais autêntica), mas de sua *distinção*. Queremos dizer que o autor, de fato, recusa o *domínio ocidental* na trilha da *grande história* - na medida em que investe na insurgência *da raça negra e das expressões das africanidades* contra as

diversas formas de opressão sobre elas incidentes, posto que não deixe de localizar a sua análise na perspectiva do colonialismo e do anti-colonialismo.

Com ênfase, em seu livro *Os Condenados (danados?) da Terra* (2005), Frantz Fanon recusa a proeminência dos modos *de uma vida ocidental*, sem deixar, contudo, de posicionar o seu olhar nas reedições do colonialismo e dos consequentes processos de recidiva das violências raciais a elas vinculados. Entendemos, contudo, que essa reflexão, mais do que pensar e sentir *éticas, estéticas* ou *ontologias negras possíveis* nos induz à interinação de uma *negritude conflituosa*.

Afinal, se é violência, se é extorsão o que sempre foi infligido aos corpos, aos saberes, aos fazeres e aos imaginários negros; se é coisificação, se é estereótipo, se é linchamento, se é etnocídio o que a *grande história* legou *ao ser negro*; por que não agenciar a eticidade e a estetização dessa violada e violenta marginalidade *negra* como forma de resistência e de intensificação ontológica - em contrapartida aos modos de vida dominantes? Por que não se assumir eticamente a afirmação de linhas de fuga *escurecidas, de devires menores, de estetizações de negras existências*, ao invés de se seguir postulando a inscrição no rol das reparações *às claras*?

4. *Postcolonial Bill of rights*

Temos direitos, sim, *como negros e como descendentes de negros* (negros?)⁴, à formulação e ao reconhecimento de novos direitos étnicos, para defender nossos bens materiais e imateriais, mas daí estacionarmos a compreensão e a atuação *de nossas negritudes* e de *nossas africanidades* nessas *outorgas democráticas* significa nos envidarmos ainda mais na mesma síncope da *grande história*. A garantia de leis ordinárias, para reparar, enfim, o crime de lesa-humanidade que foi a escravização, não retira, muito menos redime, do *ordinarismo* a condição *dos negros*.

Anteriormente ao que do ressentimento de composições jurídicas se verifica, o que então atende pelo afã pequeno-burguês de realizações materiais da negritude no

⁴ Sou um *de quem ligeiramente pode-se julgar um pardo a querer passar por branco*, com negros na família dos quais se diz *de pouca tinta* e com amores *que se vêm como negros retintos*. Todos, independentemente da *melanina*, envolvidos existencialmente, mais do que política ou academicamente, com as questões e com as expressões *da negritude em seus sentimentos e em suas práticas do cotidiano*, e afins em *atitudes mentais negras*, em atuações ético-estéticas do *ser negro* em devires menores, em linhas de fuga de artes e de religiosidades negras e marginais, com a compreensão de que *direitos* nem nos redimem e menos nos definem.

Brasil - de acesso à distinção civilizacional de consumo, de indiferença e de egoísmo maduro dos brancos - já acontecera nos Estados Unidos, a partir do começo dos anos 1970. O que se nota, a este respeito, é que a ascensão das populações afro-americanas promoveu, ainda segundo Castells (2001), o cultivo de uma espécie de *self-apartheid*⁵, o qual radicalmente implicou na reinvenção *in pejus* das liberdades e dos modos de ser afro-americanos (negro-americanos?). Tudo se deu como se os negros estadunidenses estivessem a reviver os recorrentes crimes do racismo - manumitidos de um passado, diga-se, bastante recente -, posto que doravante estivessem compungidos a calá-los, diante da outorga de expectativas e de promessas inéditas, de composição e de resgates históricos supostos em seu tempo presente (Cf. CASTELLS, 2001, p.75).

O que, no entanto, se percebe - não obstante os avanços e os acréscimos *de muitos direitos* - é que o *dia novo* não veio precisamente para todos, ou que simplesmente os ganhos não se deram uniformemente em favor *de toda a causa negra* norte-americana. Resta acrescentar que o protótipo do homem médio norte-americano não deixou de ser, sempre foi e não dá sinais de que deixará de ser o WRAP (*white, rich, Anglo-saxon and protestant*) - e o que foge à regra está/estará invariavelmente localizado *do outro lado da linha*.

Opondo-se, assim, ao formato de pensamentos e à edição de valores dos negros da classe média, os negros dos *guetos* americanos (notadamente das periferias das grandes cidades - nas duas costas - e no estado de Luisiana) foram os que desenvolveram uma cultura de resistência singular contra a exclusão coletiva - mesmo que alimentando raiva, aflição, angústia, revolta. Os afro-brasileiros (negros brasileiros?), por sua vez, em sua imensa maioria, há bem pouco tempo não tinham ainda tido acesso a oportunidades materiais às quais apenas os brancos ordinariamente tiveram, posto a recidiva histórica de toda a sua indignação ante a protérvia da exploração e do colonialismo. Isso se refletia - e se reflete - na constatação estatística dos índices sociais de desenvolvimento, de qualidade de vida e de procedimentos judiciais - os quais demonstram a vulnerabilidade

⁵ Conceito pensado para compreender os mecanismos de quebra dentro da distinção cultural de cada comunidade negra afro-americana. Para Castells (2001), a formação de *paraísos comunais negros* independe da questão étnico-racial mais geral ou não fornece elementos suficientes para as bases da sociedade em rede - ainda que seja esta a de *identidades negras*, em oposição à supremacia dos modos sociais de distinção dos *brancos*. Ou seja, para o autor, é preciso não reduzir o homem *em sua luta* ao homem *de raça negra*. O *self-apartheid*, além de internalizar essa espécie de cisão entre os próprios negros norte-americanos (promovidos e *nem tão promovidos*), fomenta a criação de mais espaços de não-aceitação da diversidade, *do outro*, permanecendo a superfície de seu discurso no plano da tolerância e da incitação econômica à integração dos mesmos modos de vida.

e o menoscabo social, sem equiparações com as condições dos brancos, das populações negras, ainda que em situações sociais relativamente assemelhadas.

Talvez por isso, como desafogo histórico, ainda estejamos, no Brasil, *a festejar* as recentes oportunizações, em condições às quais Rawls (2005) nos chama a atenção - como as de isonomia e de igualdade material efetiva *entre brancos e não-brancos*. Não obstante essa recente outorga material de *oportunidades históricas* às populações negras, *como acréscimo de lutas do movimento negro*, nos perguntaríamos, ainda no que concirna apenas ao plano ideológico: não haveria ora no Brasil a replicação, senão daquele mesmo *self-apartheid* norte-americano, pelo menos de uma espécie de concussão em torno dos lugares de evidência e de empoderamento a serem doravante conferidos aos negros?

Malgrado a constatação do quanto ainda há e haverá a concorrer diversos tipos de *racismos - das pequenas e das grandes diferenças* - no Brasil, assinalemos que não se trata aqui de uma análise contrastiva destes *mesmos racismos* entre o Brasil e os Estados Unidos (a despeito de ambos os países serem ex-colônias escravistas e inegavelmente racistas), mas da constatação de que não devemos equiparar a presença de fenômenos históricos e sociais elucidativamente conforme a *coloração* ou o amálgama humano. Afinal, as condições ecológicas, telúricas, genéticas e mesmo culturalistas não são suficientes para o conhecimento *do humano em sua diversidade*, nem dos seus tipos de organização e de mazela social. Não remetem com necessidade à compreensão dos comportamentos, das atitudes, dos modos e dos costumes - os quais caracterizam as sociedades, por exemplo, na formação *dos seus racismos* e dos seus demais preconceitos (e *inclusivamente de suas diferenças todas em repetição - também, igualmente, conforme o mesmo em uma sucessão circuncisfláutica*).

A nossa realidade social, decerto, é muito diferente da norte-americana e, portanto, mereceria ações muito distintas - a fim de se fazer justiça social sem se promover um *self-apartheid* também aqui no Brasil (das novas oportunizações?). Castells (2001) igualmente menciona a insensibilidade de se verticalizar as experiências - observando a realidade negra norte-americana -, e nos faz (re)pensar, por vez, os nossos espaços, as nossas territorialidades e mesmo as nossas subjetividades, relativamente à *negritude*.

É igualmente nesse sentido, *de composição dos seus racismos*, que Brasil e Estados Unidos não têm como precisamente ser os mesmos. São, a despeito disso, muitas vezes parecidos, ainda que dificilmente equiparáveis. Iguais, nunca. Quando dizemos

isso, temos a percepção de que as suas diversidades, especificamente quanto à cultura de seus racismos, são muito mais antropológicas e ideológicas do que propriamente geográficas, no mesmo sentido de que os seus padrões de rupturas e de combates às mazelas sociais são distintos. Por último, os sistemas nacionais e os paradoxos das lutas sociais norte-americanos são diferentes dos de *hegemonias neocoloniais* como a brasileira. Dentro dessas premissas, nenhum modelo de questões nacionais ou transnacionais quanto às *percepções de raça e de racismo* é digno de comparação, a ponto de se autorizar como paradigma a postulação de uma *luta comum* - ainda que algumas aproximações sejam plenamente possíveis e mesmo desejáveis, para além das ascendências históricas e das ancestralidades comuns.

5. **Combate ao racismo à brasileira**

Na percepção do que a isso converge, não há dúvidas de que sempre ressumbraram, também no Brasil, os sentimentos os quais desencadearam para os negros as formações espaciais de *guetos*, de *gangues* - em suas recessivas ações de violência e de marginalidade, assim como no fortalecimento de suas tensões de separação (mesmo entre os mais pobres e periféricos). Uma separação, contudo, insurrecta, desde o início do primeiro período republicano brasileiro - uma vez que a meta de praticamente todas as intenções, então intituladas *mestiças* (com tons de cima *abaixo*), era a suposta *integração completa dos negros* - com a condição de que paradoxalmente *não mais persistissem em ser africanos*. Pensar nessa questão, de uma integração por camadas históricas *de aceitação*, equivale a precisamente remontar à corrupção da produção do *ser negro* no Brasil - e nela (re)investir, com todas as suas imprecizações históricas de ideais mentirosos e frustrantes (algo certamente distinto da declarada conjunção racista e seccionista norte-americana).

Queremos dizer que, se os modos de *ser negro* no Brasil se firmaram e se contrapuseram em levante às coerções de integração à vida republicana - como cidadãos de segunda categoria -, na sua insurgência ética, como liberdade ontológica criativa e atitudinal da *existência do ser (de si mesmo)*, o que verdadeiramente corresponde ao *dever negro*, em sua história afro-brasileira (negro-brasileira), foi/é a sua luta em ter de se fazer (a si) como a *quem não tem como negar-se* - com modos e com comportamentos de vida os quais (*em si*) são irrenunciáveis. Diante disso, negar ao negro a negritude (de si)

assemelha-se, em nosso entender, ao que Benjamin (1989) teria dito do que foi feito, pelo capitalismo, *da arte* - uma fantasmagoria *aurática* (ou *áurea*?).

Na década de 1950, a UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - patrocinou uma série de pesquisas e de estudos no Brasil a propósito *do ser negro* - conduzidos pela *escola de sociologia paulista*, com a assinatura de Florestan Fernandes, Otávio Ianni, Fernando H. Cardoso e Roger Bastide. Os resultados transformaram profundamente a visão a respeito da questão racial no país: pela primeira vez o racismo - especificamente com relação ao *ser negro* - era compreendido como um problema social, além de uma questão estrutural da nacionalidade brasileira. Os resultados alcançados por esses estudos promoveram, enfim, o desmascaramento da situação racial no país, com o conseqüente desmonte do *mito da democracia racial*. Demarcaram e elucidaram algumas das *diversas* situações de discriminação e de segregação social em que se encontravam/se encontram os descendentes de africanos na formação do povo e da sociedade brasileira.

Dentro da nova lógica republicana *do trabalho livre*, de pouco mais de meio século, o *ex-escravo não havia encontrado espaço* e, durante esse período, quem conseguiu trabalho teve de *racistamente* se adequar aos *padrões brancos* - das personalidades-tipo da distinção civilizacional ocidental, as quais então se firmavam em uma sociedade que se urbanizava e *se modernizava* (Cf. FERNANDES, 1964, p.57). A isso equivale dizer que, *ao mesmo tempo em que se fazia presente*, segundo as formulações civilizacionais, esse *ser negro* - do *novo Brasil* - cada vez menos *se parecia consigo*.

Entendemos que a evicção sobre a mimetização *do ser negro* - *do ser de si mesmo que não se reconhece e que se pretende outro* - nos remete, desse período para cá, a uma reflexão de conflito (de posse disfórica) para além das disposições de ideologias e de lutas *de/da raça*. Diante disso é que nos perguntamos se o fato de se lidar com políticas de inclusão dos negros - como ações contundentemente afirmativas, conforme o objetivo de uma integração a ser alcançada em níveis e em expressões especialmente materiais (em superação às mazelas sociais dos *diversos* racismos - *nem todos bem demarcados na história*) - consistiria, realmente, em medida satisfatória, *como dignação do ser negro*?

Não noutro sentido, entendemos que a política de cotas, por exemplo, como indução de interferência social, pode, se for mantida indefinidamente e sem ajustes contínuos, acabar por fomentar no Brasil algo próximo à divisão já desenhada na

sociedade norte-americana - a despeito de estabelecer como princípio a integração entre os que tiveram e os que não tiveram as oportunidades ordinariamente obsequiadas às populações *não negras*⁶.

A despeito da urgência de que se revestem as ações afirmativas e as políticas de indução focal, entendemos como verdadeiramente importante que os negros e as suas culturas sejam igualmente evidenciados, sempre, bem além da distinção colonial que lhes homiziou a trajetória e que lhes vituperou a propriedade de modos e de comportamentos genuínos de vida. Posto isso, o objetivo do que igualmente se intitula como ação cultural de políticas públicas também não pode simplesmente *festejar a visibilidade negra e a afirmação das culturas afro-brasileiras no dia de sua consciência*, mas sim interná-las como humanidade e como cultura de sociedades em extensas bases comunais e cotidianas⁷.

6. Racismo e Movimento Social Negro no Brasil

A percepção e a compreensão acerca dessas necessidades *maiores* tem se dado, no entanto, como se o Movimento Social Negro⁸ no Brasil quisesse revelar uma *face oculta do negro*, a qual se manteve manietada por séculos de cordialidade - processo resultante de submissão e de subjugação imantadas pela colonialidade dos poderes no país -, de modo a que se imprima, com caracteres definitivos, nas consciências coletivas, a necessidade de se desfazer *o mito da democracia racial*.

Entretanto, além do cometimento do que vai *da doçura à revolta*, da subserviência colonial à orgulhosa marcação ancestral, do estranhamento à denúncia *dos racismos de todos os dias*, o fato é que inexcedivelmente *são negros o Ceará, o Nordeste e o Brasil* - aqui, reconheçam-se/reconheçamo-nos ou não, somos mais negros do que índios, do que caboclos, do que cafuzos, do que mamelucos. Os ancestrais dessas

⁶ Diga-se que o *sistema de reserva de cotas* é paliativo, emergencial, mas de modo algum é facilitação, sendo antes equalização de oportunidades. O auto-identificado *negro* concorre a percentuais de vagas com os seus pares - que tiveram trajetórias de vida e oportunidades assemelhadas às suas. Ainda assim, o que se percebe é que, por esse sistema de cotas, só conseguem, por exemplo, ingressar pelo SISU nas vagas mais disputadas de universidades federais os *cotistas* que, em média, atingem acima de 700 pontos na prova do ENEM. Disponível em: <http://www.educacao.ba.gov.br/midias/fotos/mec-esclarece-aplicacao-do-sistema-de-cotas?tipo=previous&page=5&tipo=next>. Acesso em Ago. de 2015.

⁷ Sociedade comunal é mais do que uma proposta de considerações multirraciais. É uma sociedade com vontade de transcender as divisões raciais e o nacionalismo negro norte-americano (Cf. CASTELLS, 2001, p. 78).

⁸ Doravante, leia-se MSN.

populações negras, no que pesem terrivelmente todas as violências sofridas, em nenhum sentido, em tempo nenhum, foram sujeitados por vitimização. Eles foram, na verdade, material e sistematicamente destituídos das possibilidades éticas de cultivarem *os conhecimentos e as práticas de si* no cotidiano de suas existências.

Nesse passo é que talvez se faça interessante pensar na complexidade de um assunto como o das cotas e o das demais políticas de afirmação, e mesmo de inclusão - para uma maioria da população a qual a si mesma ainda não se (re)conhece(?). Não somente pela inserção sócio intelectual, concebida pela posição conscientizada do *auto declarante*, mas, sobretudo, pelo reconhecimento filosófico das questões negras - que invariavelmente também poderão estar nos limites do etnocentrismo de suscetibilidades e de busca de identidades *ideadas* e não-trabalhadas em anos de exclusão social, cultural e econômica. É por tudo isso que, talvez, faça-se mais necessário, antes de *afirmar-se, conhecer-se ética, estética e ontologicamente como negro*.

Muita vez idealiza-se a expressividade de um movimento como legítima por elaborar insistentemente postulações de inclusão social dos indivíduos e dos coletivos, seus representados. Contudo, ao mesmo tempo, fazem-se estes mesmos movimentos legitimadores da compreensão ética dos seus apanágios? Se não é assim, queremos crer que o *dever ser* (em nosso caso, *negro*) talvez esteja a formular-se mais como adequação ao aparato ideológico das plataformas (dos que capitalizam politicamente a sua condição, *em petição e em procuração de sua representatividade*), do que propriamente como proposição e atuação ética do conhecimento do ser de si no mundo.

Por certo, inegável é a mitigação social das injustiças e das desigualdades com as populações negras, que ainda hoje persiste como herança do passado de escravização, como produto das violências, das ameaças e das destruições físicas e espirituais, como resultante da história de dominação, de exploração e de colonização de africanos e de afrodescendentes, mundo afora. O que igualmente não se pode negar é que, hoje, existe um capital simbólico em torno da *negritude* - seja pela imantação de sua imagem (em demanda de equiparação e de ascensão social), seja pela aquisição *de uma outra imagem* (de respeitabilidade atribuída, ou mesmo construída, pelo discurso das políticas públicas, dos movimentos e das representações sociais - e, ultimamente, por sua veiculação quase compulsória e redimida pela mídia e pela opinião pública).

Não nos opomos precisamente à ideia de que *essa negritude* há, ainda, por superar muitas das imagens estigmatizadas pelo *ser social* (do dever ser) *branco* - que

preferencialmente se organiza e se define como identidade majorada e privilegiada no meio das expressões culturais. Contudo, para isso, haveriam as populações negras, em massa, de *levantar-se*, como um bom e necessário *front* de oposições? Em evidência e em contraparte à *maioria (?) branca*? Ou mais: haveriam de arregimentar-se contrariamente aos que *não se reconhecem* negros? A *sublimação da negritude* seria, assim, no sentido dessas contraposições do presente, o objetivo último de todos *os que se reconhecem como negros*? Diga-se, a esse respeito, que a existência de *todo ser* se conduz e se produz por desejos e por verbalizações *do outro* (do ser), em si e vice-versa, *mas não do ser - solipsista - em torno de si mesmo*.

Queremos crer, com Castells (2001), que do desconhecimento acerca das inumeráveis valências e adversões *do ser negro* advêm, prevalentemente, as desigualdades como retroflexão, como formas de propagação avessa e ressentida (de alguns) em postulação de ações de empoderamento, como emendas de si - para explicar-se, para justificar-se e para exemplificar-se *em perquirições de distinções e de acessos grandemente mediante os outros*. São postulações, não raro artificiosas, as quais se aliam - e muito - a algo que genericamente se compraz à ideação ordinária de uma *concessão de plataforma política para todos*. Daí questionar-se, ontologicamente, o que mesmo está a se afirmar (como disposição ético-estética e existencial) quando, de maneira recalcitrante, se pleiteia a *negritude nacional* como endosso político e moral *em resgate e em composição do passado estruturalmente racista do Estado brasileiro*.

Não nos esqueçamos de que o Estado e o cidadão (*representante e representado legítimos de políticas?*) precisam conduzir e ser conduzidos conforme a estrutura das dinâmicas e dos dispositivos do próprio poder político. Da atuação ético-estética de linhas de fuga e de pequenos devires negros no cotidiano *à ordem exemplar da negritude a ser politicamente composta*, passa-se do conhecimento e das práticas de si (historicamente fortes ou fracas) às determinações institucionais *artificialmente coloridas*. Queremos dizer que, da dinâmica de descontextualização dos discursos *em prol da negritude*, para a recuperação *das éticas menores do ser negro*, também deve-se operar a disjunção do arcabouço de dispositivos públicos *com os corpos individuais e coletivos* - como entes, aos quais não se pode pretender deter, na medida em que aleatoriamente se lhes adira cidadania, ou aos quais, *por ocasião* ou *por convenção de formas*, se adjective *justiça*.

Qualquer separação racionalizada e em evidência do negro (não como modo ou comportamento de vida, mas como acréscimo de cidadania), ainda que seja uma parte

cintilante do cosmos das reformulações políticas do presente (da ação comunicativa e das composições jurídicas), se ressentido do ser de si mesmo - que paira sob a aura da afirmação, que se arroga à dignidade e à distinção da inclusão, mas que, na verdade, só se afirma em decalque do *ser branco*, em contraste como diferença necessária e em oposição cismática, como muitas vezes se tem observado nas marcas discursivas do MSN.

7. *Amahbul* e o seu vizinho

Essa fragmentação, melhor, esse decalque ontológico da diferenciação como forma contingente de afirmação, possibilita e ratifica as desigualdades em nome de renhidas distinções e reitera colateralmente as segregações de ideologias e de preconceitos de raça na repetição das diferenças, na reedição de atualização de suas séries ou de suas gerações de direitos. É como o exemplo do *amahbul*⁹, que precisava consertar o seu muro e, para isso, derruba o do vizinho - a fim de levar consigo as pedras também para a fortificação de seu reduto. Mesmo sendo o vizinho um homem pensadamente capaz de se defender, houve por parte dele *revelia* à investida do *amahbul* - pois que havia tempo que ele igualmente queria ter *a garantia de poder derrubar o seu muro*, e achou interessante que aquele *de quem antes se separava* quisesse, ele mesmo, com as suas pedras de outrora, levantar - para longe, *com aquelas mesmas pedras* - outros *fronts* e outras paliçadas.

O homem que, se não derruba o muro, permite que o derribem, e que se agrada de que *os outros* erijam um *outro* alhures (nas novas fronteiras da periferia?), é o brasileiro *que se crê branco* - que se investe de força e reversivamente de estatística, e que desconsidera que *o brasileiro negro* pode estar sendo afetado pela ausência de ódio racial no país, mas não pela ausência de racismo. O *amahbul*, não na contramão disso, pode ser o movimento negro - que, na busca da sua autoafirmação, não raro, fecha-se nas suas fortificações - e pretende derrubar, em um sopro de dentro para fora, *todo o racismo*; ainda que, depois disso, leve consigo *as mesmas pedras* para a construção *de suas identidades*. Nisso, os acirramentos se reiteram, e geram ciclos. São, na verdade, velhas pedras da fragmentação do *dever ser* - ou isto ou aquilo.

⁹ É o indivíduo que despercebe os limites da conveniência e da convivência em vizinhança, é quem arvoradamente se lança ao empoderamento e comete atos contrários ao que sugere a ética de si, dos outros e da arte de viver (BOURDIEU; FANON, 1995).

Que pedras *arregimentar e arribar* na construção de um *bom muro em nome da igualdade, em repetição da diferença*? Se é da tragicidade racial que falamos, se dela é que mais nos ressentimos, como escolher *pedras certas* - a emoldurarem os reverses de separação e de estranhamento na *grande história*? Eis do que, grosso modo, trata a ordem postulatória dos movimentos sociais negros. É, no entanto, verdadeiramente preciso se escolher *o adequado, o exato, o lado ou o tom certo* para que a *concisão ante o potencial de lutas* da sociedade *não seja abalada*? Nesse sentido, será que os acirramentos não se dão em incitação apenas das periferias?

8. Tragicidade Racial

A acentuação do território é, pois, resultado de um sentimento trágico do mundo: a partir do momento em que não há transmundo religioso ou histórico, é preciso viver com intensidade o que oferece esta terra-aqui. Jamais insistiremos o suficiente sobre as consequências dessa imanência. Cada ato, cada situação, cada momento, constitui um todo em si.

Michel Maffesoli

A frase nietzscheana: “Aqui poderíamos viver, posto que aqui vivamos” fala de uma cidade alemã invadida pelo tédio, dominada pelo costume, sucedida pela monotonia ciclópica do mesmo - justo quando se lhe é anunciada uma verdadeira transformação. A cidade espera essa *transformação*, apesar de que se mantenha cercada por obrigações, por cuidados, por retenções e por cismas de toda ordem (Cf. MAFFESOLI, 2003, p.21).

Ao se considerar a situação dos negros no Brasil, ante as anunciações da *expertise* do MSN, pode-se chegar à mesma interpretação. Com ênfase, o MSN tem tido, durante décadas, para além de quaisquer *urgências intelectuais*, uma expressividade massiva e com intensidade apaixonada em defesa da *negritude*. Então, apenas para nós mesmos - aqui, para o nosso texto -, perguntamo-nos: como mesmo associar o que está supracitado em Nietzsche com o MSN no Brasil?

Talvez pela preocupação exacerbada em manter o controle social *sobre o que é - por direito - dos negros*, ou em aceder à representação - por procuração - de *todos os negros e de tudo aquilo que se arroga como dos negros*. Tudo isso acontecendo ao arrepio de coexistirem e de disputarem, dentro do próprio MSN, *comunidades fechadas entre si*, dentro das quais *só se lida entre os pares*, em que se profere solipsistamente *ao par*.

Os modos, ainda que recessivos, dessa rigidez - a orbitar em torno da *negritude às mais altas potências* -, em nosso entender, sem mais, acabam por se reduzir a uma parametrização ideológica de condutas, a recidivas de um racismo de direitos, e mesmo a uma espécie de arrivismo plebiscitário - inviabilizando, mais do que promovendo (pelo menos no sentido dos devires menores das negritudes no cotidiano), a atuação da indenidade ético-estética e ontológica do *ser negro* no mundo.

Pode-se dizer, sem nenhuma dúvida, que os números¹⁰ da desigualdade racial no Brasil fundamentam e autorizam, indiscutivelmente ainda hoje, toda a trajetória de lutas e de disputas do MSN; ainda que, pelo menos parte de toda essa *disposição aguerrida* esteja, segundo o que vemos, ora a traduzir um esforço que se imprime mais na *pretensão por mandatos (em tutela da negritude)*, do que propriamente na inspiração de espaços e de liberdades para a manifestação e a construção dos sentidos e dos modos de se ser genuinamente negro no Brasil. É que, ao se propugnar pela *distinção* como plataforma maior, *em postulação e em promoção da igualdade*, acreditamos que, por último, se esteja a aprofundar, ainda mais, a conhecida e incontroversa *divisão contra divisão*, de uns *com/ou contra* os outros.

Por certo que os efeitos das edições de políticas bem anteriores *dessa divisão* existem materialmente a causar, ainda hoje, inestimável prejuízo ao *ser negro* no Brasil, mais sentidamente desde a tentativa oficial de embranquecimento das populações do país, com a imigração incentivada, por exemplo, de italianos e de alemães, no final do século XIX e no começo do século XX (a fim de que se *limpasse a estirpe brasileira*, que era formada na sua grande maioria por negros e negras recém libertos, e relegados às margens das classes, dos centros urbanos, do trabalho, das decisões de poder, das políticas e dos direitos sociais).

Até que ponto, no entanto, a exaustão dos quadros estatísticos - verdadeiramente desde sempre em desfavor dos negros - não cristaliza ainda mais a *necessidade de divisões contra divisões*, não marca ainda mais renhidamente *os lugares*

¹⁰ A taxa de desemprego entre os negros atualmente chega a 10,7%, contra 8,3% entre os brancos, segundo dados do desemprego aberto do SEADE/DIEESE em 2014 (Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/economia/diferenca-da-taxa-de-desemprego-diminui-entre-negros-e-brancos-21g8ob45v6qtrlqhkha0ljham>. Acesso em Abr. de 2015). E as diferenças não param na falta de vagas. Enquanto 40,5% das pessoas de cor branca ocupadas, num total de 41.278.258, são assalariadas com carteira assinada, apenas 29,9% do total de negros ocupados (33.972.305) estão nessa situação. Dos assalariados sem carteira, os negros representam 21,4% e os brancos, 15,9% (Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/economia/diferenca-da-taxa-de-desemprego-diminui-entre-negros-e-brancos-21g8ob45v6qtrlqhkha0ljham>. Acesso em Abr. de 2015).

das postulações, sob as formas artificiosas e teóricas do direito e das ciências sociais? Afinal, como encontro de contas, as estatísticas *do preto no branco* funcionam como elementos de informação - mas devem estar, invariavelmente, a incitar separações, a fundar renovadas dissensões (no que dependa de seus fins)? Têm de se converter em artefatos políticos de mais bifurcações, necessariamente propensos à dualidade e à fomentação formal e jurídica dos valores de mais diferenças?

Por certo que não devemos nos esquecer de que foram essas mesmas estatísticas *da divisão* que igualmente serviram como elemento de construção social, na medida em que se fizeram imprescindíveis na elaboração metodológica dos estudos antropológicos e sociológicos (a respeito das comprovações irrefutáveis do racismo no país, realizados desde as décadas de 1950 e 1960). A fim de levantar respostas, em evidenciações empíricas, à falsidade da imagem de harmonia racial que outras sociedades - especialmente a norte-americana - enxergavam do Brasil, estatísticas *de diferenças* foram, por certo, muito valiosas. O que queremos dizer é que, no entanto, não será de seus ganhos ou de seus déficits que ora exsurdirá, no presente, a busca consciente e autônoma por culturas ou por modos e comportamentos de vida próprios de uma ontologia *essencialmente negra* ou de práticas *didaticamente transcendentais às africanidades* - como supedâneo que, em verdade, paira bem à margem dos acionamentos do MSN, haja vista a irreabilidade do que corresponda a qualquer a defasagem cultural¹¹ *entre brancos e negros* (Cf. MAGGIE, 2001, p.14).

É fato que as comunidades negras no Brasil jamais deixaram de forjar, ao longo de nossa história, a resistência dos seus valores, dos seus usos e dos seus cultos singulares, bem como elaboraram e seguem elaborando as complexas operações culturais de seus saberes, de suas técnicas, de suas crenças, de suas religiosidades, de seus ritos, de seus modos de ser e de pensar, e de todos os seus demais comportamentos vitais - próprios de afirmações autenticamente intensas e criativas de *seres no mundo*. Na evidência desse vigor é que, portanto, não se há de falar em *defasagem cultural* entre segmentos populacionais negros e não-negros no Brasil. O que, por certo, há é a desigualdade de acesso aos bens culturais, a desproporção de valorização, de difusão e de preservação das expressões e das manifestações culturais em sua diversidade. A cultura como política

¹¹ Se formos considerar o termo, poderemos verificar, de acordo com alguns autores, como Maffesoli, citando Marx, que os homens fazem a história sem saber que a fazem (2003, p.28) - a isso corresponde *uma defasagem de cultura*. Da mesma forma, podemos falar sobre a cultura que faz parte da história. O homem a faz, cria as suas antinomias e as chama de *defasagem*.

pública institucional, porém, não se compara às operações do ser em suas (re)dimensões e em suas subversões rizomáticas - dos territórios *do ser de si*, pela autenticidade e pelo renascimento diuturno de seus modos. Isso simplesmente porque ela não pode ser tida como *patrimônio descolado do que efetivamente é* (do que se é) *na memória* (comemoração) *rediviva do cotidiano*.

Cada ato em si das manifestações e das expressões culturais negras, transposto e elevado *de emoção*, segue a se mitigar e a se exportar, contudo, primazmente na restrição simbólico-midiática *de qualquer coisa como o samba, o candomblé, o futebol, a feijoada entre outras* - as quais, muito além de quaisquer restrições tópicas ou identitárias (destinadas a mostrar ao negro o *seu lugar*), devem ser vistas como espaços sociais abertos à liberdade e à indeterminação ética, estética e ontológica das subjetividades negras no Brasil (aquém a quaisquer essencialismos, atavismos ou determinações históricas, além de imune a quaisquer vitimizações). Trata-se aqui da desconstrução desses falsos conflitos existenciais entre a visão espetacular e exótica¹² *do negro* e a negação de identidades impostas e/ou concedidas.

A despeito do que, no entanto, antropologicamente condiga ou não com uma *cultura particularmente negra* no Brasil, será viável a compartimentalização *entre um e outro* (um ser *feito negro* e um *dever-ser negro*)? A *negritude* como comprovação da inquietude, das forças reprodutivas da representação do corpo social negro na sociedade de classes no Brasil, dos véus criados pelas convenções e racionalizações, obsta o específico - no caso, a *negritude* dos negros - à diferenciação, à distinção. Talvez, por isso, não precisem os negros, em suas culturas e em seus comportamentos de vida autênticos, ser *trabalhados, debatidos, categorizados, questionados, louvados nem divinizados*. Precisariam, com efeito, antes de tudo isso, ser descolonizados das estruturas históricas do *ser* que os acusou e os reificou - desde a escravização -, a trazer-lhes reflexos socioeconômicos, e principalmente ético-ontológicos, de minoração até os dias de hoje.

Poderíamos, nesse ponto, igualmente aduzir que o racismo segue forte também porque, contra os preconceitos e as ignorâncias atávicos, prossegue a vertigem de postulações em *distinção* de posições, de lugares e de identidades dos corpos sociais em nosso tempo - ao invés de simplesmente se investir no entendimento e na percepção de

¹² **Ex-ótico**, *fora do olhar* e, portanto, à margem da visão de mundo (veiculada pela cultura e pela episteme hegemônicas e brancas). Linda Hutcheon, em *Poética do pós-modernismo* (1991, p.58), ao falar dos conceitos de *paródia* e de *política* no mundo pós-moderno, utiliza a *grafia ex-cêntrico*, para titular àqueles *que são marginalizados por uma ideologia dominante*.

que o que verdadeiramente *resiste* é a fluidez ontológica das diferenciações e das individualizações dos modos de ser dos indivíduos e dos coletivos (em seus devires cotidianos, menores, *necessariamente negros* no Brasil e *para além de quaisquer dos inventários da grande história*). Portanto, a promoção das ideias que pugnam pela necessidade de *afirmação da raça* no presente - no que envergue discursivamente os interesses ressentidos do essencialismo oitocentista -, em nosso entendimento, mais contribui do que propriamente combate às recidivas desse racismo.

Igualmente nesse sentido, se cultura é também *diversidade*, por que haveria de se pintar *de negras*, pura e essencialmente, as manifestações culturais afro-brasileiras? As formas de identificação das pessoas e de suas expressões, afinal, são muito complexas. Isso é dito, por certo, sem se desmerecer a compreensão histórica da necessidade de valorização das culturas negras, ante a perspectiva ainda eurocêntrica do conhecimento e da cultura no país - como crítica histórica e atitudinal contra o ideário de *branqueamento* e em combate às formas de discriminação racial.

A questão, entretanto, é que o ponto de inflexão das *culturas negras*, com o *movimento negro*, segue a pautar-se fundamentalmente na afirmação da diferença racial para a *promoção da igualdade*, de modo a varrer a (re)valorização e o resgate da presença majoritária negra como índice de diferença e de evidenciação *de um produto, ainda que exposto como diferença* (em perquirição de igualdade). A formação e o reconhecimento de parte de uma *intelligentsia* negra, empenhada na interpretação restritiva da elaboração das políticas públicas que ora vemos, é a constatação, em nosso entender, dessa situação que se expõe. Se o *movimento negro* pretende a construção de outra memória brasileira, ao mesmo tempo em que enfatiza as lutas enfrentadas pelos afrodescendentes por condições de igualdade sócio-econômica, por que – pelo menos parte de seu segmento - pretende isso com esteio no estabelecimento inexcedível *da diferença*?

Dados obtidos por diferentes órgãos de pesquisa (como o IBGE e o IPEA) indicam, inquestionavelmente, que a população brasileira está cindida por uma significativa desigualdade - que se expressa, sobremaneira, pela distinção de raça. Sobejamente demonstra-se que a diferença salarial, que a caracterização da população carcerária, que a entrada nas universidades públicas e que os índices de assassinatos de jovens passam pelo crivo racial. No entanto, diante de toda essa violência material, simbólica e psicológica - mesmo que *estrutural* para as instituições no Brasil -, as populações negras talvez não se vejam como *vítimas da história*. Mais provavelmente se

vêm, segundo a nossa percepção, como *a mulher argelina dos anos 1960 para cá*: cujo processo de colonialismo, antes e após a independência, lhe impôs várias reações, inclusive psicológicas - *o véu* lhe é arrancado, em seguida o *véu* lhe é recolocado. *Um véu* instrumentalizado, transformado em técnica de camuflagem, mas também em forma de luta (Cf. FANON, 1995, p.42).

O que queremos dizer é que, nas vias de acesso à denúncia de tantas desigualdades e de consequente desmistificação da democracia racial, o vocábulo *raça* recobra, para alguns - como asserto estratégico -, vida, sentido, objetivo, e ora compactua renhidamente com a representação do símbolo que o mesmo induz: *o negro*, como sorte distinta, *retinta*. Tragicamente, precisamos reconhecer, porém, que *a raça*, bem como a distinção do *negro*, não são senão *mais* das reeditadas representações identitárias - as quais a nossa sociedade habituou-se a categorizar (acusar). Esse conflito mantido na ordem das categorias e, portanto, também das acusações, se instaura e se intensifica, em nossa percepção - pelo menos em parte da orientação das plataformas de luta do MSN -, como redução à composição de *justiça na forma de reparações do direito*.

A ideia de *raça* vai ser repensada, retomada, reiterada, repisada, por alguns, apresentando, pois, uma dimensão, sobretudo, *jurídica e retórica* - como em qualquer classificação apartada dos litígios: nos quais se admite prosseguir - *de postulações em postulações* - às reparações materiais (Cf. MAGGIE, 2003, p.15). Tudo isso, a nosso ver, ainda em decorrência da recidiva de um *colonialismo latente* na configuração estrutural e orgânica da sociedade brasileira.

A demarcação de *territórios negros* começaria, então, *pela recomendação do racismo, existente na visão pungente de segmentos do próprio movimento negro e de sua negritude a ser conflitada*. Continuará pela extensão dessa visão às segregações das camadas sociais e culturais e se copularia à história acidentada e cheia de reveses - posto que *de acidentes e de reveses* seja propriamente realizada também a trágica vivência humana.

9. Memória perdida no tempo

Qualquer caminho é apenas um caminho e não constitui insulto algum – para si mesmo ou para os outros – abandoná-lo, quando assim ordena o seu coração. (...) Olhe cada caminho com cuidado e atenção. Tente-o tantas vezes quantas julgar necessárias... Então, faça a si mesmo e apenas a si mesmo uma

pergunta: possui esse caminho um coração? Em caso afirmativo, o caminho é bom. Caso contrário, esse caminho não possui importância alguma.

Carlos Castañeda, *The Teachings of Don Juan*
(Os Ensinamentos de Don Juan)

Onde ora andam os modos e os comportamentos de vida do *ser negro*? Em seus *novos territórios*? Na demarcação de seus quilombos? Em suas cotas raciais? Na outorga de seus direitos? Sim e não, porque talvez estas não sejam as verdadeiras questões em demanda de suas *negritudes*. Sabemos que passado e presente caminham juntos na construção das memórias humanas. O passado, por ser sempre lembrado, quer ser superado. O presente como eterno continuar de acontecimentos talvez queira renovar-se. Caminham, um em síntese do outro, na (des)construção dos vínculos humanos, a excederem os seus rizomas para além de qualquer demarcação provável. Quiçá, também inspirem a (re)invenção de culturas negras, de modos de ser, de pensar, de sentir e de agir negros, (ir)rompidos no contexto em que ora se encontram, se comemoram e se rememoram os negros reais - no indefinível de suas negritudes, de suas africanidades, de suas ancestralidades cotidianas, e para além de quaisquer heranças da *grande história*.

Não nos lembrarmos de que *as identidades raciais* podem ter mais de *resquícios de um passado cristalizado* do que de *novidadeiras petições de cidadania* é o que, talvez, torne tão difícil nos libertarmos dos estigmas, dos caminhos circunstanciados a escolhas fechadas e a pares de oposições necessárias, quando as verdadeiras questões das práticas de liberdade talvez sejam - *para o ser de qualquer cor - éticas vivas, estéticas álacres e coragem para se ser o que se é e o que se pode fazer de si*. Então, quando nos dizem *raças*, outorgam-nos *escolhas* e, de forma trágica, também nos impõem os partidos ou os lados do presente.

Por certo que a lógica colonial foi mais perversa do que *as escolhas do presente e os seus imperativos de renovação*. Sem dúvida, a sua crueldade subordinou os destinos e cativou as mentes às premissas de conceitos históricos de violação e de exploração. Caminhos são percorridos até hoje para desfazer *toda a lógica da incompreensão* e para fazer suscitar a luta contra todo o soterramento dos repertórios negro-africanos - que ainda ressuma no presente das sociedades pós-coloniais. Apropriamo-nos, então, das lutas, dos movimentos advindos das ações democráticas e comunicativas, das tensões sustentadas pela *heterogeneidade global* – posto que *com mais esperanças e com menos crenças*. Parece-nos, todavia, que *repetições*, que elos recessivos de movimentos sociais, que

postulações aguerridas de conflitos étnicos e raciais vêm, fragorosamente, perseguindo rumos e itinerários de lutas *sem um coração*. Elaboraram caminhos multitudinários e desunidos dos laços afetivos que as trocas culturais do cotidiano melhor favoreceriam - além dos laços intelectuais que podem estar fortalecendo preferencialmente os *partidarismos de legendas e de bandeiras*.

As repetições são, nesse sentido, uma espécie de permanência. *Repetem-se* costumes, tradições, atitudes reacionárias e, não muito diferentemente (como se gostaria?), *repetem-se os conflitos em prol da ratificação de identidades*. Identidades que detêm, em si, o conflito instalado - e que, por conseguinte, detonam constantes reações aos sintomas permanentes, a não serem facilmente debelados senão com a destruição ou com a contaminação *de muitos corpos*.

Sob esse aspecto, os *novos lugares de negros* não podem ser (re)pensados como retorno a um mundo cristalizado, a fim de fazer insurgir - *no procedimento de pesquisas*, no mote *de movimentos* - repulsões as quais, a mais, (re)cristalizariam o presente. Queremos dizer que, a pretexto de romper *o processo de cristalização*, o reconhecimento identitário, por vezes, é inopinada e paradigmaticamente sequestrado - e reelaborado *como uma urgência*. As culturas e os modos de ser, com as suas singularidades rituais e com os seus comportamentos vitais, contudo, não haveriam de se cristalizar, tampouco de se perder *na urgência da conjunção de seus caracteres* - ou na descaracterização e *renovação* de antigas repetições.

Considerações finais

No que a isso converge, *como sim ou como não*, parecem-nos ora compungidos a configurar-se, *em movimentos e em caracteres de urgência*, o negro e a *sua negritude*. Entendemos, porém, que a permanência buscada *pela negritude* não pode ser a de sua prisão a libertar-se, *impermanente*, no conflito de si mesma. A propósito *de se ser negro*, apropriemo-nos *dos devires negros* - não do *dever-ser negro*. Concitemo-nos, indefinida, ética e ontologicamente, em nossas próprias negritudes: *inventemo-nos, pois*, sem cartilhas, *como negros*. *Façamo-nos*, sem prescrições e sem garantias, *como negros*. *Sejamos nós mesmos*, sem identidades, nem reverses, nem recompensas, *negros!* Nem mais nem menos.

Referências

1. ABDALA JR, Benjamin. **Literatura, História e Política**. Literaturas de Língua Portuguesa no Século XX. 2ª ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.
2. BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
3. BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papyrus, 1996.
4. CASTAÑEDA, Carlos. **The teachings of Don Juan: A Yagui way of knowledge**. London: Penguin Books, 1976.
5. CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 3.ed., v.2. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
6. CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: LIMA, Tania Stolze; Marcio GOLDMAN; CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
7. FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: EDUFJF, 2005.
8. FANON, Frantz; BOURDIEU, Pierre. **A Argélia se desvela**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995.
9. _____. Senso de honra. In: CORRÊA, Mariza. SILVA, Márcio. **Três ensaios sobre a Argélia e um comentário**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995.
10. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1 – A vontade de saber**. Tradução: Maria Tereza da Costa Albuquerque - 16 ed. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
11. HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
12. HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
13. HUTCHEON, Linda. **Poética do Pós-Modernismo**. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
14. MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedade pós-modernas**. São Paulo: Zouk, 2003.

15. MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (Orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
16. MIGNOLO, Walter. **La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales**. In: *Gragoatá* – Revista do Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação, nº. 1, 2º sem, Niterói: EDUFF, 1996.
17. _____. **Histórias locais, Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: DP&A, 2003.
18. NIETZSCHE, F. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
19. RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
20. SACRISTÁN, Carlos H. **Culturas y acción comunicativa**. Introducción a la pragmática intercultural. Barcelona: Octaedro, 1999.
21. SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, Outubro de 2007, p. 3-46.