

**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas**

**AS NARRATIVAS DA NAÇÃO: CARIBE ANGLO-  
FRANCÊS E BRASIL – um ensaio contrastivo**

**José Jaime Freitas Macedo**

**Brasília, 2008**

**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas**

**AS NARRATIVAS DA NAÇÃO: JAMAICA E BRASIL –  
CARIBE ANGLO-FRANCÊS E BRASIL – um ensaio  
contrastivo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília – UnB como parte dos pré-requisitos para obtenção do título de doutor

**José Jaime Freitas Macedo**

**Brasília, Fevereiro de 2008**

**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas**

**AS NARRATIVAS DA NAÇÃO: JAMAICA E BRASIL – CARIBE  
ANGLO-FRANCÊS E BRASIL – um ensaio contrastivo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília – UnB como parte dos pré-requisitos para obtenção do título de doutor

**José Jaime Freitas Macedo**

**Banca Examinadora**

**Prof. Dr. Lúcio Remuzat Rennó Junior – (Presidente) CEPPAC/UnB**

**Profa. Dra. Mireya Soares Suarez – CEPPAC/UnB**

**Prof. Dr. Christian Teófilo – CEPPAC/UnB**

**Profa. Dra. Custódia Selma Senna do Amaral – UFG**

**Prof. Dr. Luis Eduardo de Lacerda Abreu – UniCEUB**

**Profa. Dra. Sônia Maria Ranincheski (suplente) - CEPPAC/UnB**

**Timothy Martin Mulholland**

**Reitor da UnB**

**Edgar Nobuo Mamiya**

**Vice-Reitor**

**Márcio Martins Pimentel**

**Decano de Pesquisa e Pós-Graduação**

**Lourdes M. Bandeira**

**Diretora do Instituto de Ciências Sociais**

**Sônia Maria Ranincheski**

**Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as  
Américas**

## Dedicatória

À Catarina e Raimundo,  
Walkíria, Lucinete (Nete) e Adam.  
Sem palavras.

## Agradecimentos

Esta tese não existiria sem o apoio de pessoas e instituições que com auxílio, amparo, *insights* e paciência contribuíram para a plena realização deste trabalho. Agradeço inicialmente ao ICS/UnB pelos recursos para conclusão de tese que permitiram a realização dos procedimentos finais de conclusão esta tese. Agradeço, também, a todos os amigos que, de uma forma ou de outra, em conversas informais ou nem tanto, contribuíram com opiniões ou críticas que muito ajudaram este trabalho. Ressalto aqueles que por atuarem no movimento negro têm mais empatia com este ensaio e que puderam fazer leituras preciosas. Dentre estes destaco José Eduardo Batista da Silva, Joel Carvalho, Edson Carvalho de Santana e Lucinete Jardimina de Oliveira (Nete) que pela proximidade e militância influenciaram bastante nesta tese com suas experiências e reflexões. Ao Edson Carvalho, professor da UNEB, agradeço especialmente pelas conversas sobre o Movimento Negro no Brasil que muito contribuíram para a reflexão. À Nete, companheira de todas as horas, amplio o agradecimento pelas correções, sempre precisas, e pelo trabalho de ler e questionar. Faço um agradecimento especial a todos os meus alunos dos cursos de graduação da UFG entre 2003 e 2004 e da UNEB/Campus IX a partir de 2007. Os questionamentos e as dúvidas postas por eles durante as aulas contribuíram significativamente para as minhas ponderações nas análises sobre Modernidade, Pós-modernidade e Pós-colonialidade. Por isto, registro o meu muito obrigado. Aos colegas do CEPPAC/UnB agradeço pelos debates e pela atenção em ouvir a exposição deste trabalho e às críticas postas ao mesmo, todas valiosas e pertinentes, especialmente quando este engatinhava e muitas correções de rumo precisavam ser feitas. Agradeço ainda ao corpo docente do Programa de Doutorado do CEPPAC/UnB por todas as inestimáveis contribuições que deram a esta tese. Agradeço à Professora Dra. Custódia Selma Sena da UFG pelas ponderações feitas especialmente ao tratamento com a linguagem para um trabalho que tem como foco teórico o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade. Espero ter conseguido, pelo menos, ir em direção das suas preocupações. Por óbvio, atribuo os acertos nesta área aos seus conselhos. Os erros são unicamente culpa minha. Por fim, mas não menos importante faço os agradecimentos à Professora Dra. Mireya Suarez, minha primeira orientadora e depois co-orientadora, e ao Professor Dr. Lúcio Rennó. Aos dois devo todo apoio, estímulo, muitas ajudas, além de incontáveis *insights*, dos quais destaco o conceito do *Aleph* trazido ao meu conhecimento pela Professora Mireya ainda nos primeiros momentos desta tese no grupo de pesquisa Fronteiras e Identidades, coordenado por ela. A ambos minhas desculpas pelo imenso trabalho dado até o final e pela paciência do meu acolhimento como orientando. Aqui destaco que todos os erros que esta tese contenha nada têm a ver com a orientação deles, mas com as minhas limitações de compreensão e interpretação.

## Resumo

Esta tese em forma de ensaio sobre o pensamento social na América Latina e Caribe investiga a relação entre a construção de discursos identitários afirmativos da condição negra e o desenvolvimento de projetos nacionais através da análise do processo de elaboração do discurso produtor da identidade negra e sua relação com a construção de um projeto nacional que contemple esta perspectiva identitária no Caribe anglo-francês e no Brasil, através de um estudo contrastivo, tornando-se um projeto de poder. Na Jamaica trabalho com Marcus Garvey, Claude McKay e C.L.R. James. No Haiti estudo os revolucionários haitianos e o processo de Independência deste País. No Brasil estudo aqueles que considero clássicos para entender esta questão – Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes – que significam concepções diferentes de explicação do Brasil. Faço um estudo contrastivo, discutindo conceitos que ajudam a entender a identidade étnica, a identidade nacional, a idéia de Projeto Nacional desses países e a noção de insurgência. Outros conceitos importantes são: negritude, mestiçagem, cidadania, nação, inclusão/exclusão, autonomia, concepção de diferenças, Modernidade, Pós-modernidade. Além disso, relaciono-os com o conceito de *Outro* expresso por Homi Bhabha e pelos Estudos da Subalternidade, que toma o *Outro* como um sujeito não-europeu que é protagonista da sua história. A Teoria da Pós-colonialidade parte de uma perspectiva que *não trabalha com a idéia de outro*, mas com a de *dialogante*. O discurso da Pós-colonialidade reflete-se nas insurgências sendo ele próprio uma das formas de expressão destas insurgências. A Teoria da Pós-colonialidade dialoga com a Escola da Subalternidade, através de Homi Bhabha, além de autores como Edgardo Lander, Fernando Coronil, Alejandro Moreno, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar e Francisco López Segrera que produzem inúmeras reflexões críticas ao eurocentrismo. Estes dois discursos formam aqui que chamo de Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade. Também busco subsídios nas leituras pós-modernas de Zigmunt Bauman.

### Palavras-chave

Subalternidade, Pós-colonialidade, discurso, identidade étnico-racial, projeto nacional, insurgência, poder.

## Abstract

This thesis in rehearsal form about the social thought in Latin America and Caribe investigates the relation between the construction of identify discourse that's affirmative of condition of black person and the development of national projects by the analysis of elaboration of discourse productor of the black person identity. And it's relation with the construction of national project that contemplates this identity perspective in the Anglo-French Caribe and in Brazil, by a contrastive study, becoming into a project of power. In Jamaica I work with Marcus Garvey, Claude McKay and C.L.R James. In Haiti I study Haitian revolutionaries and the Independence process of this country. In Brazil I study those that I consider classics to understand this question – Nina Rodrigues, Gilberto Freire, Guerreiro Ramos and Florestan Fernandes – that means different conceptions of Brazil's explanation. I do a contrastive study, arguing concepts that helps to understand ethnic identity, national identity, the National project idea of these countries and the breed, citizen ship, nation inclusion/exclusion, autonomy conception of dispute, Modernity, post modernity. Furthermore, I connect them to the concept of *other* expressed by Homi Bhabba and by Subalternity Studies that takes the *other* like a non European one that is the protagonist of it's story. The post coloniality theory starts from a perspective that *doesn't works with the idea of the other* but as *discoursing*, the Post-Coloniality arguing is reflected in insurgencies, the Post-Coloniality theory dialogs with the Subalternity School, thought Homi Bhabba, further authors like Edgardo Lande, Fernando Coronil, Alejandro Moreno, Santiago Castro Gómez, Arturo Escobar e Francisco López Segrera that produces many reflexion about eurocentrism, these both arguing integrates what I call. Discussing field of Subalternity/Post-Coloniality, therefore I search fot aid in post modern readings of Zigmunt Banman.

### Keywords

Subalternity, Post-Coloniality, arguing, ethnic and racial identity, national project, insurgency, power.

## Resumé

Cette thèse en forme de essai sur la pensée sociale en Amérique latine et des Caraïbes étudie la relation entre la construction d'identifier discursive que la discrimination positive de la condition des Noirs personne et le développement de projets nationaux par l'analyse de l'élaboration du discours producteur de la personne noir identité. Et il la relation avec la construction de projet national prévoit que cette identité de vue dans les pays anglo-français les Caraïbes et au Brésil, par une étude contrastive, en devenant un projet de pouvoir. En Jamaïque, je travaille avec Marcus Garvey, Claude McKay et CLR James. En Haïti, je étudie haïtien révolutionnaires et le processus d'indépendance de ce pays. Au Brésil, ceux-je étudier que je considère comme des classiques de comprendre cette question - Nina Rodrigues, Gilberto Freire, Guerreiro Ramos et Florestan Fernandes - c'est-à-dire des conceptions différentes du Brésil explication. Je ne une étude contrastive, en faisant valoir que les concepts contribue a la comprendre à l'identité ethnique, national identité, le idée de projet national de ces pays et la race, citoyen navire, une nation d'inclusion / d'exclusion, l'autonomie conception de litige, Modernité, post modernité. En outre, je les relier à la notion d'autres exprimées par Homi Bhabba et par la subalternité études qui prend les autres comme un non européen qui est le protagoniste de son histoire. Le poste colonialité théorie commence dans une perspective qui ne fonctionne pas avec l'idée de l'autre, mais comme discoursing, le Conseil Post Colonialité faisant valoir se reflète dans l'insurrection, le Conseil Post Colonialité théorie dialogue avec la subalternité l'école, de pensée Homi Bhabba, Furter auteurs comme Edgardo Lande, Fernando Coronil, Alejandro Moreno, Santiago Castro Gómes, Arturo Escobar e Francisco López Segrera qui produit beaucoup de réflexion sur eurocentrisme, en faisant valoir ces deux intègre ce que je donne la parole. Discuter domaine de la subalternité / Post Colonialité, donc je recherche fot aide en post-moderne de lectures Zigmunt Banman.

### Mots-clés

Subalternité, Post-Colonialité, en faisant valoir, ethnique et raciale identité, projet national, insurrection, pouvoir.

## Lista de abreviaturas e siglas

<b>SEPPIR/PR</b> – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República do Brasil	40
<b>BRIC</b> – Brasil, Rússia, Índia e China	61
<b>CNN</b> – Cable News Network	68
<b>ALCA</b> – Associação de Livre Comércio das Américas	74
<b>NAFTA</b> – North American Free Trading Agreement	74
<b>MERCOSUL</b> – Mercado Comum do Cone Sul	75
<b>STF</b> – Supremo Tribunal Federal	88

## Sumário

Introdução	13
Parte I – Identidades e Discursos: um estudo comparativo	24
Capítulo I – Invisibilização e insurgência	24
1.1 – Discurso e Insurgência	25
1.2 – Discurso hegemônico e invisibilização	28
1.3 – Insurgências Negras	29
1.4 – Nacionalismos e Insurgências	32
1.5 – Algumas considerações	33
Capítulo II – Discurso étnico-racial atual na Jamaica e no Brasil	36
2.1 – Discurso étnico-racial; exclusões e contradições	38
2.2 – Discursos, identidades e Estado	40
2.3 – Discurso étnico-racial e o <i>Aleph</i>	46
2.4 – Discursos, disputas e poder	53
Parte II – Elementos teóricos	56
Capítulo III – Modernidade, Pós-modernidade e Pós-colonialidade – Algumas leituras.	58
3.1 – Modernidade: uma caracterização	59
3.2 – Pós-modernidade: uma caracterização	60
3.2.1 – Pós-modernidade e o binômio inclusão/exclusão: uma polêmica	62
3.3 – A exclusão do Outro nos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade	62
3.3.1 – O <i>estranho</i> , o estrangeiro, o arrivista, o pária, o turista e o vagabundo: personagens da Modernidade e da Pós-modernidade	64
3.4 – A Construção de identidades e os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade	66
3.4.1 – Local e lugar	67
3.4.2 – Local/global/ <i>glocal</i> – Algumas questões	68
3.5 – A formação de um projeto de nação e os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade	69
3.5.1 – Projeto de nação, exclusão e racismo	70
3.5.2 – Projeto nacional, globalização e exclusão	72
3.6 – Algumas considerações	75
Capítulo IV – O Campo Discursivo da Escola da Subalternidade e da Pós-colonialidade: a crítica à Modernidade e à Pós-modernidade	77
4.1 – Lugar, lugar de fala, posicionamento discursivo, fronteiras, Nação.	81
4.1.1 – Nação, identidades e posicionamento discursivo	81
4.1.2 – Lugar, fronteiras, identidade, lugar de fala	85
4.1.3 – pensamento e gnose liminares, discurso negro, identidades e projeto nacional	87
4.1.4 – Lugar, território, identidades, nação	89
Capítulo V – Identidades étnico-raciais, projeto nacional e discurso.	94
5.1 – O discurso hegemônico	98
5.2 – O Outro, o estranho e a diferença cultural	101
5.3 – Lutas étnico-raciais, identidades étnico-raciais, discursos e construção da nação	106
Capítulo VI – Considerações Finais	119
Bibliografia Citada	128
Bibliografia consultada	135

## **O Mestre-sala dos mares<sup>1</sup>**

**Há muito tempo,  
Nas águas da Guanabara,  
O dragão do mar reapareceu,  
Na figura de um bravo marinheiro  
A quem a História não esqueceu.  
Conhecido como Almirante Negro,  
Tinha a dignidade de um mestre-sala,  
E ao acenar pelo mar  
Na alegria das regatas,  
Foi saudado no porto  
Pelas mocinhas francesas,  
Jovens polacas  
E por batalhões de mulatas!**

**Rubras cascatas  
Jorravam pelas costas dos negros  
Entre cantos e chibatas,  
Inundando o coração  
Do pessoal do porão  
Eu a exemplo do marinheiro  
Gritava: Não!  
Glória aos piratas, às mulatas,  
Às sereias!  
Glória à farofa, à cachaça,  
Às baleias!  
Glória a todas as lutas inglórias  
Que através da nossa história  
Não esquecemos jamais!**

**Salve o navegante negro  
Que tem por monumento  
As pedras pisadas do cais...**

---

<sup>1</sup> Letra de João Bosco e Aldir Blanc. In: Alencar et alli, 1985.

## Introdução:

Nesta tese em forma de ensaio sobre o pensamento social na América Latina e Caribe tenho como proposta investigar a relação entre construção de discursos identitários afirmativos da condição negra e a construção de projetos nacionais, verificando até que ponto eles se tornam a alternativa, contida nestes discursos, de afirmação desta condição étnico-racial e social. O período de produção destas perspectivas discursivas fica concentrado entre os anos 20 e 70 do século XX, período em que os autores analisados foram mais produtivos. Contudo, não me furto a trazer para o debate discursos de outros períodos que, por sua pertinência não poderiam ser omitidos neste trabalho. Este estudo será contrastivo entre o Caribe anglo-francês e o Brasil. No Caribe anglo-francês vou me concentrar na Jamaica e no Haiti, pelo significado destas nações para a discussão étnico-racial, e tomo Marcus Garvey, Claude McKay e C.L.R. James porque eles influenciaram ou traduziram o discurso identitário caribenho no século XX mais do que qualquer outro. No Brasil falo de quatro autores que poderíamos chamar de clássicos – Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes – que além de representar tempos históricos diferentes, significam, eles próprios concepções diferentes de explicação do Brasil.

Tomarei como referencial de análise aqueles trabalhos produzidos por estes intelectuais que se reportaram à construção de um discurso identitário negro nestas duas partes das Américas. Portanto, para este ensaio, a teoria é o dado. Parto da perspectiva de que o pensamento social brasileiro constituiu-se ao longo do tempo em duas vertentes: uma que entendo ter um caráter mais acadêmico e outra que, apesar de seu caráter acadêmico, dialoga intensamente com os movimentos sociais. Trabalho respeitando esta divisão e construo uma leitura sobre o pensamento nos dois casos a partir desta perspectiva. A primeira mais intramuros e a segunda que dialoga com os movimentos sociais que, muitas vezes, como bem fizeram Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes, falam de dentro destes movimentos.

Pretendo observar neste processo: a) a elaboração de um discurso identitário negro; e b) a relação deste com a formulação de projetos de nação. Parto do suposto que muitos desses grupos sócio-culturais no Caribe anglo-francês e no Brasil elaboraram visões diferentes da Nação e que estas diferenças conceituais e discursivas são evidências de um confronto entre os vários discursos e, por conseqüência, dos projetos nacionais.

O desenvolvimento de uma identidade étnica negra na Jamaica, no Haiti e no Brasil se deu de forma diferenciada. Entretanto, pode-se tomar o sentido geral dessa construção e verificar, comparativamente, o grau de influência dessa modelagem identitária para o desenvolvimento dos Estados Nacionais e de Projetos Nacionais nesses países. Os discursos identitários negros construídos ao longo da história destas nações tiveram nos processos de insurgência um bom canal de expressão. Este é o caminho que seguirei. Entendo que os discursos acadêmicos falam ressaltando ou obliterando estas lutas e que o discurso da Pós-colonialidade, que é o meu *lugar de fala*, reflete-se nas insurgências sendo ele próprio uma das formas de expressão destas insurgências.

O centro desse trabalho é a população negra no Caribe anglo-francês e no Brasil e suas lutas pela construção de uma identidade afirmativa de suas raízes e pelo poder nessas sociedades. A primeira coisa que se observa ao enxergar as relações sociais nestes países é que os negros tiveram trajetórias diferenciadas, pois se no Caribe anglo-francês,

especialmente na Jamaica e no Haiti, esse contingente populacional está no poder, no Brasil isso nunca se verificou, de fato. Entretanto, apesar da sua atual posição social e política, a população negra brasileira sempre buscou conquistar espaços de poder ou de representação e interlocução com o poder instituído da Sociedade Nacional. As revoltas e fugas no período escravocrata, a organização das religiões de matriz africana com suas formas de resistência e estratégias de negociação com o poder político em várias regiões do País, as várias organizações construídas ao longo da história do Brasil as quais chamamos de movimento negro, os inúmeros quilombos surgidos pelo País são exemplos dessa luta por espaços políticos, de poder e de representação identitária. Na Jamaica essas lutas também ocorreram, todavia, neste país caribenho essas revoltas transformaram-se em revoluções e levaram o povo negro ao poder. Entretanto, este poder teve, e tem de, a cada dia ser disputado pela maioria da população desta nação como evidenciam as rebeliões de 1938 e de 1960 ou ainda todo o sangrento processo eleitoral de 1980.

No Haiti temos um longo processo que começa em 1794 com a luta pela Independência e a Abolição da escravidão através de um levante contra a metrópole colonial, passa por 1º de janeiro de 1804, data formal do fim da Guerra de Independência e da sua decretação, prossegue com o bloqueio econômico decretado pelas potências coloniais e que levou o Haiti da condição de colônia mais rica das Américas neste período a de um dos países mais pobres do século XX, continua com a ocupação do País pelos Estados Unidos entre 1915 e 1934, pela ditadura da família Duvalier, chegando até os dias atuais com os conflitos que resultaram na deposição do Presidente Jean Bertrand Aristide e na paz chancelada pela ONU com o envio de tropas especiais, os Capacetes Azuis, uma tropa multinacional, comandada pelo Brasil no caso haitiano, que tenta com dificuldades manter esta situação de 'paz'.

As experiências jamaicana e haitiana são diferenciadas, mas é justamente esse aspecto que me interessa, porque nestes países a população negra construiu uma sociedade lutando contra o poder colonial e assumiu efetivamente o controle político do país. Esse processo de construção das nações jamaicana e haitiana e das lutas produzidas pelos negros é um excelente contraponto para a leitura que pretendemos fazer das relações entre negritude e construção de um projeto nacional. Afinal, o Haiti, a Jamaica e o nosso país são representantes emblemáticos de como os descendentes dos africanos seqüestrados para as Américas reconstruíram suas identidades enquanto grupo e produziram relações sociais nesse continente.

A Jamaica e o Haiti, pela condição de sociedade de maioria negra e por essa maioria estar representada nos setores dominantes (ou compô-los), representa um ótimo contraponto, uma vez que podemos verificar como as relações de poder se construíram e como a população negra foi assumindo funções de poder em substituição ao colonizador e de que forma essa população construiu um discurso e uma identidade positiva de si mesma ao contrário da população negra brasileira. A construção do Projeto Nacional jamaicano e haitiano, admitindo que tais projetos existam, serve, novamente, de parâmetro para a discussão sobre a construção de um Projeto Nacional brasileiro pela população negra nacional.

As leituras sobre a construção das identidades étnicas da população afro-descendente no Brasil ainda carecem de maior aprofundamento em termos de estudos acadêmicos, apesar dos inúmeros trabalhos apresentados neste campo. Entendo

identidade étnico-racial como aquelas baseadas em um sentimento de pertencimento a um grupo reconhecido (ou identificado) com base em traços fenotípicos, relações sociais específicas, formas de concepção de mundo e de estruturação do cotidiano ou outras combinações desses elementos, ou seja, são as identidades tomadas como referenciais por um grupo sócio-cultural ou, especificamente, étnico-racial, que pode estar limitada ou não a um território nacional, fazendo parte ou não de um ou mais projetos nacionais. Na minha perspectiva, estes conceitos estão articulados à leitura da Subalternidade de Bhabha sobre o *outro* e ao discurso de Pós-colonialidade sobre os lugares de fala uma vez que a identidade étnica ou de grupo e o discurso hegemônico somente se realizam em sua plenitude quando são tomados por aqueles para os quais estas identidades e/ou discursos efetivamente tem um significado de pertencimento e/ou de realização enquanto grupo sócio-cultural.

Procuro fazer a identificação destes processos a partir dos discursos e dos movimentos de insurgência que sedimentaram a nação jamaicana e da influência destes na construção de uma identidade étnica negra. No Brasil, trato da construção da identidade negra e da elaboração do Projeto Nacional hegemônico preocupado com a influência desses processos na construção de uma identidade étnica pela população negra.

Portanto, o objeto de análise é o desenvolvimento do discurso produtor da identidade negra e sua relação com a construção de um projeto nacional que contemple esta perspectiva identitária no Caribe anglo-francês e no Brasil. Entendo o conceito de *discurso* como um processo de ato e fala. O discurso é também uma produção da linguagem a partir de posições, sendo aquilo que, nessa perspectiva vai fazer laço social. Desta tensão emerge um diálogo que considero bastante interessante e que busco agregar à minha pesquisa: a utilização de algumas das novas construções lingüísticas que o Campo Discursivo, que inclui a Pós-colonialidade e a Escola da Subalternidade, constrói e que subvertem as noções tradicionais de relação com o espaço, o tempo e os processos de articulação social. Vou, também, utilizar, por intermédio de um estudo contrastivo, conceitos que ajudam a entender a identidade étnica, a identidade nacional, a idéia de Projeto Nacional desses países e a noção de insurgência. Para trabalhar estes conceitos adoto como referencial teórico os discursos da Pós-colonialidade e da Escola da Subalternidade, através de Homi Bhabha, além de autores como Edgardo Lander, Fernando Coronil, Alejandro Moreno, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar e Francisco López Segrera que produzem inúmeras reflexões críticas ao eurocentrismo. Também busco subsídios nas leituras pós-modernas de Zigmunt Bauman. Pós-modernas, mas de tom muito próximo aos discursos destes acima. Este é, repito, o meu *lugar de fala*.

A construção desse problema teórico parte da suspeita de que as afirmativas até então construídas, contidas, por exemplo, no “Mito das Três Raças”, e que falam acerca do discurso de passividade e/ou reatividade da parte da população negra em relação ao setor hegemônico da sociedade brasileira não conta toda a história sobre as relações étnico-raciais no Brasil. Este mito propõe o discurso de que o Brasil foi formado por três raças – a negra, a indígena e a branca – e que estas raças construíram a nação em harmonia. A “participação” de negros e indígenas teria sido sempre de forma subalterna de modo a complementar a ação do homem (masculino somente) branco. O mito da Democracia Racial começa com Joaquim Nabuco, ainda no século XIX, e toma fôlego com Arthur Ramos e Gilberto Freyre. Este mito é o eixo da construção do discurso da

democracia racial por Gilberto Freyre, que retrata justamente a imagem de um Brasil em que a convivência harmônica e um processo de miscigenação pacífico entre as três raças teria formado a nação brasileira. Estamos, assim, diante de um projeto de nação que foi construído tomando por base a idéia de que no Brasil nunca houve conflito étnico-racial. Desta forma, os discursos sobre as diversas formas de insurgência praticadas pelo sujeito negro no Brasil foram se não, silenciados, subsumidos, desincorporados da perspectiva acadêmica nacional.

Tomo o Caribe anglo-francês como parâmetro de contraste porque parto da premissa que ocorreram processos de insurgência nestes países que produziram uma consciência identitária étnico-racial que abriu os caminhos para o fortalecimento do discurso do discurso insurgente, de modo que este pôde se tornar através de lutas sociais o discurso hegemônico e o construtor do projeto de nação atualmente em curso na Jamaica e no Haiti. Esta comparação é interessante para o meu trabalho sob dois aspectos: 1) faço o contraste do Brasil com duas nações onde a população negra é politicamente hegemônica; 2) o processo contrastivo enfoca as diferenças entre três casos de entrelaçamento entre construção de identidades e projetos nacionais: a Jamaica, o Haiti e o Brasil. O que permite explorar a diversidade de formas de relação entre estes três processos no Continente Americano. Um fator chave a ser explorado é a abertura do discurso de identidade em cada caso a temas transnacionais.

Entendo que Haiti, Jamaica e Brasil merecem este estudo comparativo justamente porque a forma como o entrelaçamento entre construção de identidades e projetos nacionais nestes dois países foi diferenciada a tal ponto que os tornaram paradigmáticos, ao lado dos Estados Unidos, tanto do processo de construção de identidades étnico-raciais, bem como, de projetos nacionais. Este entrelaçamento de fatores permitiu identificar ao longo deste estudo que as diferenças de abordagem de temas transnacionais que existiam nos discursos étnico-raciais de Jamaica, Haiti e Brasil, especialmente entre os anos 20 e 50 do século XX, tomaram outros significados nos dias que correm porque o discurso transitou de uma postura essencialista para uma leitura que abarca uma percepção de processos globais e que começa a construir uma postura que parte de um lugar, mas busca dialogar e interpretar o todo. Esta postura é a expressão do Campo Discursivo que entendo reunir os discursos da Subalternidade e da Pós-colonialidade.

Ao concluir este trabalho, cheguei ao entendimento que houve um processo de reelaboração discursiva no plano do discurso étnico-racial, entre os anos 20 do século XX e os dias atuais, notadamente no Brasil, mas também no Caribe anglo-francês, muito embora com ritmos bastante diferenciados. Avalio que a diferença principal entre os processos jamaicano, haitiano e brasileiro está no ritmo e no caminho percorrido por cada um para chegar ao momento atual em que ambos os países convergem para uma mesma perspectiva de construção identitária no campo étnico-racial. Isto porque a Jamaica e o Haiti desenvolveram, por circunstâncias várias, um processo mais acelerado que o Brasil, especialmente a partir do início do século XX. Dentre estas circunstâncias podemos destacar o fato de que os discursos étnico-raciais jamaicano e haitiano sempre tiveram um caráter afirmativo de construção identitária inserido num contexto de uma população majoritariamente negra.

O Brasil veio de uma situação oposta, mesmo tendo em muitos momentos da sua História, especialmente no período escravocrata, uma maioria negra na sua população.

Entretanto, o modo como se processou a abolição da escravidão associada a outros fatores, como a derrocada de inúmeros processos de insurgência negros ocorridos no Brasil ao longo de sua História, produziu um discurso de desconstrução identitária étnico-racial que foi assimilado por aqueles a quem este discurso mais prejudicava, os grupos étnico-raciais excluídos e/ou hegemônicos, especialmente os negros e indígenas brasileiros. Somente a partir dos anos 50 do século XX é que esta lógica vai ser contestada no Brasil com maior vigor articulando as vozes dispersas que já se insurgiam contra este discurso hegemônico.

Este processo vai se consolidar nos anos 80, momento em que na Jamaica se instala uma reação conservadora no campo político que a atrela no plano internacional ao discurso conservador e que o Haiti tem sua crise política ampliada desde o final da ditadura dos Duvalier, liderada por Papa Doc e, depois, o seu filho, Baby Doc. Todavia, o processo étnico-racial jamaicano já havia tomado formas tais, entre os anos 30 e 60, que não mais abriam a possibilidade de um retrocesso nesta área. No Haiti isto ocorreu desde 1794 e no campo étnico-racial não se modificou mais. No Brasil as conquistas sociais neste campo foram ocorrer, efetivamente, apenas a partir dos anos 80 e não há um processo consolidado a tal ponto que possa ser equiparado ao jamaicano. Contudo, parece-me, ao final deste estudo, que as perspectivas indicam este caminho. É somente neste período que o discurso étnico-racial brasileiro, especialmente o discurso negro, chega à sua atual posição de proponente de um projeto de nação.

O Haiti, conforme já disse, viveu sua Independência entre 1794 e 1804. O processo revolucionário haitiano começa com uma convocação religiosa Vodou que chama os escravos à guerra contra os brancos e se inflama com as diversas vitórias dos revolucionários. Toussant Louverture e Dessalines foram os principais líderes do processo revolucionário. Com a concretização da Independência, em 1º de janeiro de 1804, o Haiti é posto fora do mundo. Toda a economia haitiana baseada na exportação do açúcar entra em colapso.

A Revolução do Haiti foi muito mais do que um processo nacional. Ela representou a primeira experiência bem sucedida de levante daqueles que eram os oprimidos no pacto colonial. O que quer dizer que ela abalou os alicerces da própria política de domínio colonial movida pelas potências européias. Esse fato é mais um elemento explicativo do porque a França revolucionária não apoiou os revolucionários da *sua colônia*. Se a França apoiasse a independência da sua colônia, seria um exemplo perigoso para *todas as colônias de todas as potências coloniais em todo o mundo e um risco de desenvolvimento de uma concorrência forte para os capitalistas europeus, que perderiam os privilégios de transporte e comércio de mercadorias e de controle sobre as matérias-primas de todo o mundo*. Como a maioria das potências européias era principiante no capitalismo, isso significava uma fragilidade estrutural que poderia ser rompida por qualquer concorrente minimamente organizado.

Quando Toussant Louverture envia emissários comandados por Dessalines à Paris para negociar eles pensavam que poderiam negociar como parceiros em igualdade de condições. A resposta francesa, a morte dos seus emissários, foi a interpretação do Governo Francês para o ato praticado pelos haitianos: traição e ameaça à integridade do Estado Nacional Francês foi punida com a morte. Onde estava a traição? Era justamente a busca da negociação da autonomia política e econômica. Liberdade, Igualdade e Fraternidade não eram lemas a serem universalizados naquele momento, quanto mais

praticados universalmente. Somente os franceses podiam ser livres para lucrar e explorar os outros. Aos haitianos isso não era permitido.

O conflito durou dez anos e terminou com a rendição da metrópole à colônia. A reação das potências coloniais a este fato foi a de promover um bloqueio naval e econômico ao Haiti. O isolamento haitiano significou uma medida de autodefesa das potências coloniais. Tanto isso é verdade que as lutas dos haitianos ocorreram contra tropas de várias potências coloniais e não apenas da França, a metrópole da colônia haitiana. O desenvolvimento histórico desse processo levou a uma desorganização econômica, que durou todo o século XIX e que foi agravada com a ocupação do Haiti pelos EUA, entre 1915 e 1934. Essa ocupação produziu uma centralização do aparato de estado (especialmente as forças armadas) e enfraqueceu as províncias, o que abriu espaço para o Duvalierismo [Trouillot: 1990,16]. Essa ditadura familiar acabou por expropriar o Haiti de suas riquezas e ajudou a por o País na condição em que se encontra atualmente.

O processo de exclusão da comunidade internacional que o Haiti sofreu por ter tido o atrevimento de tornar-se independente trouxe conseqüências marcantes para a sua economia. De uma região rica e um dos centros da economia mundial no final do século XVIII, o Haiti chegou ao início do século XXI na condição de um dos mais pobres países do mundo. Este processo deu ensejo a uma serie de governos que apelaram muitas vezes para a repressão pura e simples até a ditadura Duvalier que implantou um dos mais violentos regimes repressivos que se tem noticia, conforme os relatos feitos sobre esta ditadura. Todo este processo culmina na deposição do presidente eleito Jean Bertrand Aristide e a instalação, após intensa guerra civil de uma Força de Paz da ONU sob o comando do Brasil.

Na Jamaica houve uma grande mobilização que começa com os Maroons e passa pela atuação de Marcus Garvey e Claude McKay nos anos 20 e 30 do século XX e desemboca no processo que iria culminar com a Independência Nacional em 1962. A Jamaica, a exemplo do Haiti, também sofreu com o processo de estagnação econômica. Apesar de permanecer colônia até 1962, ela foi sofrendo com a reformulação da economia mundial e teve sua organização econômica estraçalhada, da mesma forma que todas aquelas sociedades que estiveram submetidas ao pacto colonial. Só, recentemente, é que a Jamaica começa a se recuperar economicamente, através, principalmente da atividade turística, mas, ainda assim, com sua população empobrecida [Meeks, 2000, Manley, 1987].

O Brasil viveu um processo diferente. A política discriminatória e subordinadora foi muito eficiente durante todo o período colonial até meados do século XX, colocando até mesmo pensadores negros como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento em suas armadilhas teóricas. Neste momento, por conta de uma conjuntura internacional propícia à contestação do discurso hegemônico via descolonização e a um processo de democratização no plano nacional iniciado em 1946, estes pensadores e outros tantos começam a sair destas ciladas teóricas e, aos poucos, o pensamento negro brasileiro passa a construir um discurso que não mais se submete ao modelo teórico hegemônico.

Esta virada, entretanto, não ocorreu autonomamente, mas foi resultado do próprio processo de desenvolvimento das relações sociais que, se num primeiro momento, discriminavam e excluíaam todos aqueles que não eram identificados como

pertencentes ao grupo hegemônico, sem possibilitar qualquer alternativa de expressão a aqueles vistos como *os outros*, atualmente ainda discriminam e excluem, mas já não têm o poder de teórico-político de impedir qualquer forma de expressão daqueles até então vistos como *os outros*. Aliás, o discurso que emerge como opositor ao discurso hegemônico já não se reconhece *um outro*, mas na condição de dialogante e de um que disputa. Esta mudança paradigmática pode ser representada no Brasil pelas diferentes leituras teóricas produzidas pelos quatro autores que tomo como clássicos (Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes) relacionados com o discurso étnico-racial produzido nos dias atuais.

Todo este processo de reelaboração do discurso étnico-racial na Jamaica e no Brasil esteve inserido dentro de um movimento bem mais amplo que representou, desde o final do século XIX, o questionamento ao discurso da Modernidade. Isto aconteceu porque os processos sociais que ocorriam e ocorrem no mundo ganharam novos contornos que não mais conseguiam ser apreendidos na sua inteireza pelo discurso da Modernidade.

Esta virada lingüística representou nas Ciências Humanas o aparecimento de novas formas discursivas. A importância desta virada lingüística se reflete no discurso da Pós-colonialidade e da Escola da Subalternidade que estão alicerçadas em construções discursivas novas, que representam em alguns casos uma releitura de determinados processos, como por exemplo, a construção do *lugar de fala* e, em outros processos, a perspectiva inovadora dos conceitos de *pensamento liminar* e de *gnose liminar*.

Assim, o discurso étnico-racial desenvolvido na Jamaica, no Haiti e no Brasil em meio a esta revolução discursiva está plenamente articulado com as transformações que estão se processando no mundo sendo, ao mesmo tempo um dos fatores geradores destas transformações e o resultado das mesmas. As lutas sociais ao explicitarem os limites do discurso da Modernidade *exigiram* novas perspectivas conceituais que fossem articuladas dentro de um corpo de discurso que rompesse com o discurso da Modernidade. Entendo que este processo somente se concretizou com o Campo Discursivo, que engloba a Escola da Subalternidade e a Pós-colonialidade, porque ele representa uma ruptura discursiva real com a Modernidade, ao contrário do discurso da Pós-modernidade que acaba enredado nas armadilhas conceituais criadas pelo discurso da Modernidade.

Entendo que esta leitura é a que, atualmente, retrata melhor as relações sociais no mundo, especialmente nas Américas, e que o processo de construção do discurso étnico-racial negro no Haiti, na Jamaica e no Brasil, estabelecendo identidades étnico-raciais e nacionais, já é um exemplo deste embricamento entre este Campo Discursivo e práticas sociais.

Sobre este último momento no Brasil há, acredito, muito a ser investigado. Entendo que, mais adiante, com maior distanciamento, possamos realizar estudos que articulem esta leitura que faço atualmente com os processos de construção discursiva étnico-racial do Brasil entre os anos oitenta e os nossos dias.

Conforme afirmei acima, o Caribe anglo-francês e o Brasil são dignos de serem estudados sobre a articulação entre identidades e projetos nacionais porque eles são

representantes significativos de situações diferenciadas que permitem e merecem comparação, além de representarem extremos de processos de construção identitária e nacional nas Américas conforme explicarei no texto. Tomando por este ângulo a comparação abre a perspectiva de uma possível investigação mais ampla que envolva outros países das Américas, como Colômbia, Venezuela, Guianas, Peru e Estados Unidos.

Retomando, Jamaica, Haiti e Brasil são países em que os processos de insurgência foram construídos e apropriados não somente em graus diferenciados como articulados discursivamente de um modo, às vezes, radicalmente diferente. Este foi o caso nas relações entre os intelectuais e os movimentos negros da Jamaica e do Brasil nos anos 20 e 30 do século XX, em que o processo jamaicano acelera de vez em direção a uma confrontação étnico-racial e, no Brasil, havia uma imprensa negra que, muitas vezes (Guimarães, 2002), se articulou com interesses contrários ao discurso étnico-racial elaborado na mesma época na Jamaica e Estados Unidos, mas que, ao mesmo tempo, propunha uma afirmação identitária tanto étnico-racial como nacional, confundindo uma com a outra, chamando os negros de brasileiros. Em outros momentos, os processos se confundem, como foi o caso dos Maroons, dos Malês e de Palmares, mas cada um tem características próprias o que dá a cada processo particularidades importantes que, juntamente com outros fatores relacionados às condições sociais, tais como: percentual da população negra nas populações nacionais de Jamaica e Brasil, processos de colonização português e inglês, dentre outros, contribuíram para a construção das nações que hoje conhecemos.

Este trabalho teve desenvolvimento com base em um estudo contrastivo utilizando-se para isso de alguns conceitos-chave que servirão de elementos de contraste através da forma como eles são apropriados nestes dois países. Estes conceitos são preliminarmente: negritude, mestiçagem, cidadania, nação, projeto nacional, o binômio inclusão/exclusão, autonomia, concepção de diferenças, modernidade, pós-modernidade. Num segundo momento teremos a elaboração da tese referenciando-se nos estudos da Escola da Subalternidade e do discurso da Pós-colonialidade.

Pretendo investigar contrastivamente os conceitos sobre identidade étnica, identidade nacional, insurgência e a idéia de Projeto Nacional nos três países e relacioná-los, também, com o conceito de *Outro* expresso por Homi Bhabha e pelos Estudos da Subalternidade, que toma o *Outro* como um sujeito não-europeu que é protagonista da sua história, ao contrário de autores como Norbert Elias que enxerga o outro como sendo o estranho pertencente ao mundo europeu, é o europeu selvagem e de Edward Said que vê o outro no mundo, mas o entende como um ser passivo e indesejável, fazendo do outro um ser informe e inanimado. Um passo adiante nesta discussão é a leitura do Campo Discursivo com o qual trabalho que parte de uma perspectiva que *não trabalha com a idéia de outro*, mas com a de *dialogante*. Esta compreensão dos discursos da Pós-colonialidade e da Subalternidade é muito interessante porque afirma ainda mais a possibilidade de construção de identidades não-subordinadas e, portanto, de um discurso não-subordinado.

A esta perspectiva deste Campo Discursivo associo a representação literária do *Aleph* de Jorge Luís Borges. Entendo que o *Aleph* e toda a idéia de representação que ele carrega consigo sobre a Teoria Multidimensional da Física Pós-relativística traz para a interpretação do Campo Discursivo que engloba Subalternidade e Pós-colonialidade a

representação simbólica que traduz a sua noção de posição do dialogante. O *Aleph* foi uma idéia desenvolvida por Borges, num conto de mesmo nome, para representar a pluralidade. Este conto, da década de 30 do século XX, é contemporâneo do Princípio da Incerteza da Heisenberg. Ele foi construído como sendo uma singularidade no sótão de uma casa velha. O autor diz que, se olharmos para este ponto, poderemos enxergar nele todas as ruas do mundo, todas as pessoas da humanidade, todas as coisas do Universo. É *esta característica* que me interessou no *Aleph*. Faço uma relação dela com a Física Multidimensional e, depois, e ambas com as Ciências Sociais, para extrair que o *Aleph* representa a possibilidade de se saltar por sobre uma lógica polarizadora de centro/periferia, para chegarmos a uma perspectiva discursiva que trabalha com possibilidade de construir leituras discursivas de *qualquer lugar* produzindo, assim, *lugares de fala*, que são as posições a partir de onde construímos as nossas identidades e de onde nos relacionamos dialogicamente com o mundo.

Ao longo deste ensaio construí a suspeita, que ao final desta tese vi confirmada, de que a afirmação daquilo que historicamente ficou conhecido como estado-nação é somente possível com a afirmação do discurso que sustenta a perspectiva do *lugar de fala*, pois é somente com a plena expressão das identidades de todos os sujeitos que a democracia e as liberdades individuais têm a sua plena realização. Assim, a realização dos projetos de poder de afirmação identitária dos grupos étnico-raciais e outros igualmente postos na condição de excluídos pelo discurso da Modernidade representam a confirmação do discurso sobre o Estado proposto por esta mesma Modernidade. Por conta disto, trago no capítulo I uma análise histórica dos processos sociais que levaram à formação dos estados nacionais da Jamaica e do Brasil e ponho em discussão a Independência do Haiti porque considero que este processo de independência está relacionado por sua força e singularidade (escravo rebelam-se contra os senhores e constroem uma nação) ao movimento de construção das nações americanas e da afirmação da discriminação étnico-racial nas Américas. Sempre que li ou falei sobre os Maroons jamaicanos e sobre os Malês brasileiros, sentia a sombra da Revolução Haitiana a me por questões ou me segredar suspeitas. Se os Maroons a antecedem no tempo, a sua maroonagem parece ser o espetáculo preparatório da revolução que assombraria a aristocracia branca e crioula das Américas. Se os Malês lhes sucedem, eles são o epílogo daquela. Um epílogo que, todavia, não representou o fim das lutas tanto por um projeto nacional, bem como, por liberdade e independência.

Estou pensando agora em outro emblema da luta étnico-racial no Brasil, o Quilombo dos Palmares. Muito embora ele seja mais visível no imaginário nacional brasileiro que a Revolta dos Malês, Palmares parece-me representar muito mais, e muito bem, a relação identitária com a luta pela liberdade, que como projeto de nação. Talvez isto esteja relacionado à falta de informações precisas sobre uma organização social e política que submergiu no tempo, ao passo que Malês, Maroons e revolucionários haitianos ficaram vivos quer seja historicamente ou na memória coletiva de suas nações de alguma forma. Estabelecendo uma comparação entre Malês e Palmares a impressão que fica a partir da leitura das fontes é que, mesmo não tendo sucesso, os Malês parecem ter representado para o poder brasileiro um perigo mais agudo que Palmares, com o qual houve até proposta de permanência desde que subordinado à Coroa Portuguesa. Uma hipótese que se pode levantar para tal diferença de tratamento pode estar nas diferenças religiosas, os Malês eram muçulmanos, um inimigo tradicional dos europeus. Outra hipótese são as ligações dos Malês com o ideário das Revoluções Francesa e Haitiana.

Letrados, os Malês recebiam as notícias sobre estes processos e refletiam sobre eles, como nos conta Reis [1987].

Interessante observar que com os Maroons o Império Britânico é obrigado a negociar. Com os haitianos o tratamento começa com repressão e acaba com rendição das potências coloniais. Em relação aos Malês a repressão é violenta e surge um novo elemento punitivo para os rebeldes além da chibata e da morte: a deportação para a África. Os inimigos não podiam ficar próximos. Como entendo que Maroons para a Jamaica e Malês para o Brasil são extremamente relevantes para se entender a formação das identidades nacionais destas nações e que o evento haitiano esteve relacionado indiretamente a estes dois outros processos, tomo este processo de construção da identidade nacional do Haiti como um fator decisivo para a formação dos estados das Américas. Em todos os momentos destes processos de luta social jamaicano, haitiano e brasileiro o Estado-nação proposto é recusado porque trazia consigo o germe da afirmação da verdadeira nação como se apresentava no *discurso* contratualista (sem que este discurso significasse coerência entre ato e fala, trazendo apenas a perspectiva da fala) e, ao mesmo tempo o ensaio da rebelião. Disto tiveram clareza os governantes franceses de 1794 e recusaram qualquer acordo com a colônia insurgente e, mais, com os escravos revoltosos. Entendo e trabalho com esta perspectiva que a Independência do Haiti é o exemplo concreto de que o discurso da Modernidade não se sustenta enquanto *discurso*, isto é, como ato e fala articulados e que somente os discursos da Pós-colonialidade e da Subalternidade conseguem viabilizar os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Assim, o Haiti é tratado neste trabalho como parte fundamental para entender o contexto histórico das Américas.

Esta tese subdivide-se em seis capítulos. Nos dois primeiros caracterizo os três países e faço um estudo contrastivo entre eles. Os três capítulos seguintes são teóricos. Neles a teoria é exposta como o dado para compreender o objeto de investigação. No capítulo III faço uma leitura crítica sobre a Modernidade e a Pós-modernidade. Trabalho principalmente a crítica de que nem o discurso da Modernidade nem o discurso da Pós-modernidade conseguiram e/ou pretenderam produzir uma perspectiva social que fosse verdadeiramente não-discriminatória. Argumento que as duas proposições discursivas construíram leituras que privilegiaram a exclusão. No capítulo IV, descrevo o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade do ponto de vista das nações americanas, onde irei discutir essas críticas mais detalhadamente. O capítulo V traz a discussão da identidade nacional e projeto nacional. O último capítulo está reservado às conclusões a que chego com este estudo.

Entretanto, pelas próprias características desta tese a divisão entre teoria e objeto de investigação é meramente arbitrária uma vez que o objeto de investigação é, também, a teoria, principalmente quando esta teoria é o estudo da pós-colonialidade. Assim, estarei ao mesmo tempo discutindo a teoria e o objeto empírico de estudo sempre que estiver falando da teoria pós-colonial. Nesse sentido, teoria e objeto não podem ser separados.

Reafirmo que a leitura que faço da relação entre identidade étnico-racial e projeto nacional traz a perspectiva do Brasil de quatro autores que poderíamos chamar de clássicos – Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes – que além de representar tempos históricos diferentes, significam, eles próprios concepções diferentes de explicação do Brasil. Faço destes quatro autores uma espécie

de primeira geração do pensamento social sobre a questão étnico-racial. Junto a estas quatro perspectivas clássicas trago o debate que vem dos anos 50 aos nossos dias e que incorpora vários autores e as duas perspectivas acadêmicas. Neste segundo processo identifico duas outras gerações. A segunda geração, por assim dizer, pode ser caracterizada pelo fato de estar mais vinculada ao movimento negro e ser, de fato, a primeira geração de pensadores *originários* deste movimento que articulam o discurso militante com o discurso acadêmico. Ela não está presa, como a dos autores clássicos, a um período determinado da nossa história, mas se estende desde os anos 40 do século XX, com Abdias do Nascimento e Edson Carneiro, até os anos 80 do mesmo século, com Lélia Gonzáles, Beatriz do Nascimento e Hamilton Bernardes Cardoso, dentre outros. A terceira geração seria a dos inúmeros pensadores que atualmente se lançam à empreitada de investigar esta questão e pode ser definida como tendo seu início em finais dos anos 80 do século XX, quando o movimento negro dá os primeiros passos na nova fase de lutas que resultou no estágio atual de mobilização. Nesta tese não tomo esta última geração em um estudo mais rigoroso. Entendo ser ele necessário, mas que pela sua extensão tomaria mais tempo do que aquele permitido à produção desta tese. Assim, deixo este estudo para um segundo momento, como complemento a este.

A leitura jamaicana parte dos discursos sobre e das organizações que fizeram as lutas históricas e que se articularam com outras falas caribenhas todas vinculadas ao discurso étnico-racial. Busco as referências históricas, como Marcus Garvey e Claude McKay, bem como as falas atuais que trabalham a perspectiva pós-colonial e diaspórica. Michel Trouillot e C.L.R. James são dois autores caribenhos que participam, também, desta interpretação. Até mesmo porque o diálogo entre as histórias haitiana e jamaicana é muito profundo.

## **Parte I – Identidades e Discursos: um estudo comparativo**

### **Capítulo I – Invisibilização e insurgência**

Começo com este capítulo o estudo contrastivo entre os discursos produzidos no Caribe anglo-francês e no Brasil sobre identidade étnico-racial e construção da nação. Destaco, porém, que vou, desde já, articular as discussões sobre as lutas sociais e o discurso do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade por entender que ambas são partes fundamentais desta análise.

As práticas sociais das pessoas não são interrompidas para que tenha início um novo período histórico e nem são remodeladas quando uma nova ordem se instaura. As épocas de transição presenciam a vida de milhares, milhões de pessoas que, efetivamente as constroem, no mais das vezes sem se dar conta de que o fazem. E que vão tendo suas práticas sociais modificadas aos poucos muitas vezes sem se dar conta, outras tantas vezes tendo a vida turbilhonada sem conseguir apoio, sendo tratadas na maior parte das vezes como um número.

A escravização das pessoas nascidas na África significou para elas uma violenta desconstrução identitária. Nos locais em que essas pessoas foram desembarcadas dos navios negreiros elas encontraram um mundo diferente daquele do qual haviam sido seqüestradas. No espaço em que, finalmente, são instaladas, ou, na verdade, depositadas como mercadorias, elas têm de reconstruir identidades desmontadas muitas vezes. Entretanto, com estas pessoas veio e permaneceu a dignidade, o conhecimento tecnológico nos campos da metalurgia e da agricultura, a alegria, o desejo, a capacidade de criar e tantas outras coisas que lhes permitiram reconstruir e recriar suas identidades, agregando novas perspectivas sócio-culturais nesse processo. Permaneceu, sempre, uma vontade inquebrantável de subverter essa situação de subordinação e de expropriação. As formas de insurgência foram inúmeras.

Quando essas pessoas se articularam em grupos populacionais, malgrado toda conjuntura do processo da escravidão, elas puderam trocar informações e reorganizaram representações sociais e simbólicas. Os retornados à África são um dos exemplos mais clássicos desse movimento de reorganização identitária. Como é o caso dos Agudá, tão bem relatado por Milton Guran [2006 (1998)]. Com os povos indígenas das Américas ocorreu processo semelhante. Todavia estes grupos não deixaram de produzir levantes, desde o momento da conquista, como a luta de Tupac Amaru, até os dias atuais com os Zapatistas, os levantes indígenas da Bolívia, do Equador e do Peru, que já têm um vínculo muito forte com a afirmação de um discurso direcionado à construção e implementação de um projeto nacional que tenha o recorte étnico destes grupos. Também as recentes formas de articulação e organização dos indígenas brasileiros podem ser lidas por este contexto.

Mesmo com toda essa articulação insurgente, os grupos que produziram os discursos contra-hegemônicos nas Américas foram sempre vistos pelos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade como aqueles a serem desincorporados da

civilização, deslegitimados como portadores de cultura e civilização. Quando eles tentam se apropriar de estruturas de poder ligadas à civilização que os procuram renegar eles são descredenciados a participar do processo pela sua própria condição de, segundo o discurso hegemônico, sujeito a serem desincorporados, de membros deslegitimados a disputar o poder numa sociedade em que o discurso hegemônico diz que eles não construíram.

Assim, pode-se falar de um processo de construção do discurso invisibilizador produzido pelos grupos hegemônicos sobre os africanos e afro-descendentes no Caribe, no Brasil e no mundo, desenvolvendo a negação de suas memórias coletivas e, ao mesmo tempo, estes mesmos processos históricos representam a ressignificação cultural e dos espaços de poder que foram sendo, ao longo do tempo, conquistados pelo segmento negro nas sociedades americanas.

Dentro dessa perspectiva, as lutas étnicas e nacionais ganham uma nova relevância tornando-se a expressão das lutas sociais de diversos grupos até então desconsiderados no cenário político-social. Nas Américas, todavia, esse processo começou ainda no século XVII com inúmeros levantes, dentre os quais as rebeliões na Jamaica, no Haiti e no Brasil.

No caso desses três países, o Haiti tornou-se independente na passagem do século XVIII para o XIX. Neste processo também o final da escravidão foi decretada. Sua independência foi conquistada, mas um bloqueio econômico lhe foi imposto pelas potenciais coloniais. O Brasil conquistou a independência política em 1822, mas a sua população negra ainda continuou escravizada por quase todo o século XIX e a Jamaica somente conseguiu sua independência nos anos 60 do século XX, muito embora tenha conquistado o final da escravidão na primeira metade do século XIX.

No caso da Jamaica, cabe destacar ainda a autonomia dos Maroons conquistada em 1738 e defendida em várias guerras contra os ingleses durante todo o século XVIII. Nesse País, Nanny dos Maroons deve ser destacada, pois tornou-se figura emblemática por ter liderado seu povo durante a fase inicial dessas insurgências. A musicalidade do Reggae produzido por Bob Marley pode ser considerada como insurgente uma vez que rompe com os paradigmas estéticos e culturais ao retratar o povo jamaicano como ele se representava. Marley é posto no imaginário da população jamaicana num mesmo plano que outros heróis nacionais, como Nanny dos Maroons e Cudjoe.

### **1.1 – Discurso e insurgência**

A construção teórica jamaicana é fortemente influenciada pelos discursos de C.L.R. James, de Marcus Garvey e de Claude McKay. Estes pensadores e militantes propuseram uma perspectiva que tomava por base o discurso identitário afirmador da nação e associavam como condição *sine qua non* para a existência deste a afirmação identitária negra. Por outro lado, Garvey e McKay pregavam a volta dos africanos à África para aí construir as nações que verdadeiramente representariam o ideário étnico-racial negro. Este pensamento foi criticado no Brasil dos anos 20 e 30 mesmo por jornais ligados ao movimento negro [Guimarães, 2002b]. O discurso destes três teóricos e militantes esteve sempre articulado às lutas que se desenvolveram na Jamaica que representaram a base de toda a sua fundamentação teórica. Assim, o discurso jamaicano vinculado à questão étnico racial sempre esteve articulado a uma perspectiva insurgente. O

discurso hegemônico era representado pelo discurso do colonizador britânico e, portanto, contrário a qualquer ideal de independência nacional.

Já o discurso étnico-racial brasileiro de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre foi representativo de uma outra perspectiva teórica que poderíamos chamar de leitura conservadora ou de discurso hegemônico. Esta perspectiva teórica este sempre associada e, na verdade, explicitou o discurso hegemônico, sendo a sua representação mais acabada. O discurso de Guerreiro Ramos significou um passo na direção contrária sem, entretanto, provocar uma ruptura total com o discurso hegemônico. A leitura deste autor de que a questão étnico-racial ainda deveria ficar submetida ao desenvolvimento nacional revela o grau de comprometimento do pensamento de Ramos com o discurso hegemônico. Muito embora este pesquisador tivesse, vale destacar, uma leitura muito crítica em relação ao mito da democracia racial de Freyre, que representava o discurso hegemônico no campo étnico-racial. Entretanto, saindo da questão étnico-racial, Guerreiro Ramos revela um tom conservador, ou melhor, diria, uma postura distante do discurso crítico da Subalternidade/Pós-colonialidade, afiliando-se a um discurso desenvolvimentista, mas centrado na perspectiva de uma cooperação social e de classes para o crescimento da nação. Florestan Fernandes, por outro lado, já rompeu com o discurso hegemônico. O seu problema é que ele já não é tão crítico em relação ao marxismo. Esta teoria age sobre o seu discurso como uma camisa de força, engessando-o. A relação entre a perspectiva étnico-racial e a teoria marxista se deteriora à medida que se impõe a primazia da luta de classes sobre o discurso étnico-racial. E Florestan trabalha com esta perspectiva.

O discurso insurgente no Brasil vai ser construído como resultado da articulação entre pensar acadêmico e fazer político, notadamente a partir dos anos 40/50 do século XX. Estas falas representam, num primeiro momento, denúncias contra a opressão e a discriminação étnico-racial, para, daí em diante, construírem uma leitura mais crítica que comece a representar um discurso identitário e insurgente, dando os primeiros sinais de um projeto de nação no início dos anos 70 do século XX. Deste momento em diante, as construções discursivas do movimento negro brasileiro estão cada vez mais próximas do discurso acadêmico que, também, começa a explorar o campo da crítica insurgente e enveredar-se pelo discurso da construção de projetos.

Aqui cabe um parêntese. Na verdade, os anos 40 e 50 chegando até o início dos anos 60, antes da ditadura militar, foi o grande momento de deflagração de uma discussão sobre desenvolvimento nacional e, por consequência, de projetos nacionais. Guerreiro Ramos, conforme já citei, esteve profundamente envolvido neste campo discursivo. Entretanto, toda a perspectiva discursiva que aí se desenvolveu este ligada a dois campos: o primeiro, de perfil conservador, pregava o desenvolvimento subordinado às potências econômicas da época. Por outro lado, o caminho chamado de progressista era de linha desenvolvimentista, o que representava a busca do desenvolvimento nacional fazendo alianças com os setores que tivessem condições de impulsionar este desenvolvimento. Em nenhum destes discursos não havia espaço para a perspectiva crítica e insurgente. O discurso étnico-racial, conforme vimos em Guerreiro Ramos, estava posto numa condição subordinada, como integrante e integrado ao processo mais amplo do desenvolvimento.

O discurso insurgente se desenvolve a partir dos anos 70 do século XX e ganha força nos anos 80, com a virada de que nos fala Antonio Sérgio Guimarães [2002a]

justamente porque é neste momento que a sociedade civil brasileira começa a ganhar novamente fôlego para rearticular a luta contra a ditadura militar. A experiência de rebeldia da juventude dos anos 60 e início dos anos 70 do século XX aliada às lutas sociais no Brasil contra a ditadura militar representaram a senha para que o movimento negro pensasse numa perspectiva insurgente e com a proposta de construir um projeto de nação. Desta forma, o discurso étnico-racial negro dos anos 70 aparece como parte de um processo que tem prolongamentos externos e internos ao Brasil. A que se destacar, também, que, com o processo de descolonização dos países africanos e a Independência da Jamaica e de outros países caribenhos de maioria populacional negra o discurso pan-africano e da Diáspora Negra ganha novos contornos e relevância, contaminando o discurso do movimento negro brasileiro e trazendo para dentro deste uma perspectiva diaspórica e insurrecional.

Assim, o movimento negro brasileiro e os pesquisadores brasileiros afinados com esta discussão se viram a propor questões que iam muito além de uma leitura étnico-racial de caráter essencialista. Melhor explicando: o discurso étnico-racial passou a incorporar como perspectiva de construção identitária a construção da nação. A identidade étnico-racial negra se constrói junto com a identidade nacional, sendo aquela essência desta. O projeto de nação está vinculado à libertação e inserção dos negros e negras na nação, não como povo, conforme propunha Guerreiro Ramos, nem como classe como queria Florestan Fernandes, muito menos como brasileiros descaracterizados e subsumidos como entendia Gilberto Freyre, menos ainda na condição de despojados e invisibilizados, conforme desejava Nina Rodrigues. O projeto de nação somente se realiza com as negras e os negros vistos e respeitados por aquilo que são: negros. Esta é a perspectiva discursiva dos dias atuais.

Quando os Malês ou os Maroons ou, ainda, os revolucionários haitianos põem na luta os seus projetos de sociedade eles produzem o estranhamento mais violento porque esses projetos violam a construção discursiva da Modernidade naqueles anos, que era a submissão do não-europeu ao estatuto colonial. Mesmo que, depois, ao construírem as suas nações, jamaicanos e haitianos, aspirem à Modernidade Ocidental enquanto parte essencial de seu projeto nacional, estes países e seus habitantes serão vistos sempre como à margem, não-pertencentes ao processo.

A prática social dessas pessoas está contaminada por uma série de discursos e referências próprias da sua cultura. Essa postura abre caminhos para a construção de uma identidade mais autônoma em relação à cultura ocidental. Assim foi com os malês, com os *jacobinos negros*, com os Maroons, com as religiões de matriz africana no Caribe e no Brasil e com os quilombolas brasileiros.

Entretanto, Haiti e Jamaica foram estigmatizados por sua leitura de projeto nacional que incorporou a antiga população escrava como ator principal. O Brasil estigmatizou a sua população negra, tratando-a como algo inexistente. Afinal, pertencer à comunidade nacional era ser brasileiro, e nada mais.

## 1.2 – Discurso hegemônico e invisibilização

Thales de Azevedo<sup>2</sup>, ao tentar construir um discurso de democracia racial para a Cidade do Salvador, revela aspectos interessantes sobre as relações étnico-raciais nesta cidade: 1) Em nota de rodapé (n° 279), na página 223, o marechal comandante das tropas da capitania escreveu uma carta ao governador, datada de 25.02.1803, que externava sua preocupação com uma tropa formada exclusivamente por mulatos, e diz:

“a corporação de homens prêtos, que existe em um pé separado, tão longe de servir de exemplo aos referidos pardos, que antes parece deveria ser para eles um testamento autêntico de que sendo considerados iguais aos brancos, não se lhes quer notar a diferença da cor com exceções penosas. Finalmente a distinção de um Regimento, composto somente de mulatos, fará, enquanto a mim, conservar sempre uma barreira inseparável entre as diferentes castas que habitam este País: donde nascerão sem dúvida, além dos ódios particulares entre os membros da mesma sociedade, mil desordens contrárias ao sossego público, cujos efeitos não há muitos tempos, que esta cidade a ponto de experimentar, se não fossem as acertadas providências que se deram nessa ocasião; e que talvez não seriam tão bem sucedidas se os infames autores daquela inquietação fôssem apoiados por um regimento, inteiramente composto de mulatos, seus semelhantes”<sup>3</sup>

2) Azevedo destaca um outro ponto neste capítulo<sup>4</sup> que merece ser apreciado. Ele fala que os índios foram, aos poucos, desaparecendo da composição da cidade. Num movimento contrário os negros foram tornando-se maioria no conjunto da população. No século XVIII, quando o processo acima já estava bastante adiantado, os índios foram elevados à condição civil dos brancos e puderam se casar com estes. Já aos negros e mulatos foi proibido o acesso a cargos públicos.

Estes dois exemplos marcam a discussão sobre a apropriação do território social da cidade do Salvador e remetem ao debate sobre como cada grupo étnico constrói suas representações sobre si e sobre o território além de como os outros grupos os percebem em relação a si mesmos e ao espaço territorial. A partir dos trabalhos de Azevedo e do de José Roberto do Amaral Lapa [1968] pode-se estabelecer algumas leituras sobre esta cidade. A primeira a percebe como uma cidade lusitana, apesar de sua população ser de maioria negra [Azevedo, 1969: 219]. Da mesma pode-se extrair uma percepção da invisibilização da população negra de Salvador no período colonial. Ao mesmo tempo, percebe-se o discurso subordinador que vê a presença de pessoas negras como um elemento de uma cidade lusitana. Por outro lado, em Lapa, em vários momentos ele destaca a importância da Cidade da Bahia (Salvador) [Lapa, 1968: 2, nota 1] no Império Português, quer seja no âmbito econômico, político, social e militar. Salvador era um dos centros de poder do Império, em muitos aspectos o mais importante fora da Metrópole.

Este ponto merece destaque porque revela o significado do território da cidade na construção e manutenção do poder colonial. Quando se junta as duas leituras pode-se inferir que ao cercear as formas de expressão e representação dos negros na cidade os portugueses estavam fazendo o óbvio, ou seja, impor o poder colonial como hegemônico através da invisibilização de um grupo étnico que lhes podia fazer frente. Isto pode ser comprovado pela carta do marechal comandante ao governador e no livro de Reis [1987], que tratam da possibilidade de insurreições e/ou de insurreições da

<sup>2</sup> Ver Azevedo, 1969, especialmente o capítulo “Democracia Racial”, 218-228.

<sup>3</sup> Nota extraída dos documentos do Arsenal de Marinha e Ultramar, documento n° 25053, vol. V.

<sup>4</sup> Especialmente páginas 222,224-225.

população negra. A cidade é branca e permanece branca enquanto espaço de poder. Não importa que a maioria da população seja de outra etnia, o que vale é a construção ideológica feita em relação ao espaço. Salvador é *vista* pelos europeus que a visitam como *branca e lusitana*. Assim, o território social urbano da cidade do Salvador foi colonizado pelo poder branco que dava a aparência da democracia racial a relações que somente abriam espaço de participação a grupos étnicos que já estavam exterminados ou subordinados de tal modo que não poderiam representar um perigo para o poder hegemônico.

No Brasil, outro processo em que pode ser percebida a construção histórica da invisibilização das representações simbólicas e/ou culturais dos grupos não-hegemônicos e que significou a desconstrução da visão histórica sobre os eventos elaborada por aqueles grupos que foram derrotados foi o Levante dos Malês, ocorrido na cidade do Salvador, em 25 de janeiro de 1835. No mundo temos vários exemplos desse processo de invisibilização, dentre eles a Jamaica e o Haiti, especialmente este último, que, muito embora tendo a população negra saído vitoriosa no processo revolucionário construído nesses países e transformado estas Nações em locais de hegemonia negra, estes países foram estigmatizados e vistos, especialmente o Haiti, como o grande exemplo do perigo da Insurgência Negra, durante todo o século XIX.

### 1.3 – Insurgências Negras

Sobre o caso brasileiro, por exemplo, existem algumas leituras que levantam a hipótese de que os Malês baianos teriam tido como inspiração o processo de Independência do Haiti. Entretanto, nada ficou comprovado. Todavia, os historiadores são unânimes em ressaltar o medo das elites no poder e das insurreições com revoluções dos excluídos, quer fossem negros ou indígenas, por toda a América. A insurgência é o caminho pelo qual a construção identitária desabrocha nesses processos que podem ser entendidos como de luta política e social. Numa festividade os códigos de conduta são reconstruídos e ganham novas roupagens. O espaço e o tempo são remontados, as representações sociais são transfiguradas e as inversões sociais acontecem [Da Matta, 1980]. Estas rebeliões sempre trouxeram inquietação para a população branca, pois havia o temor de uma insurgência geral dos negros escravos e libertos, africanos e brasileiros, a exemplo do já havia acontecido no Haiti, entre 1794 e 1804.

Na primeira metade do século XIX, a cidade de Salvador tinha cerca de metade de sua população composta por negros escravos ou libertos, das mais variadas culturas e procedências africanas, dentre as quais a islâmica, como os haussas e os nagôs. Foram eles que protagonizaram a rebelião, conhecida como dos "Malês", pois este termo designava os negros muçulmanos, que sabiam ler e escrever o árabe. Entretanto, essa definição sobre o termo "malê" é polêmica e alguns autores da época e do início do século XX [Reis, 1987: 115-116], falavam que seria uma corruptela de "má lei", denotando um caráter criminoso aos assim denominados. Essa explicação é refutada por Reis, que entende ser ela fruto de preconceito em relação ao Islã. Ele se volta, concordando com Pierre Verger, para a palavra *imale*, termo ioruba para designar Islã ou muçulmano. [Reis, 1987: 115]

Reis, entretanto, levanta outro aspecto que pode ter sido determinante para a escolha do dia. Feita a conversão do calendário solar gregoriano para o calendário lunar islâmico, o dia 25 de janeiro de 1835 passa a ser o dia 25 de Ramadã do ano de 1250

A.H. Esse aspecto é bastante significativo porque o Ramadã é o mês mais santificado do calendário muçulmano e a festa do Lailat Al-Qadr (Noite da Glória ou Noite do Poder) é celebrada na África muçulmana no 27º dia do Ramadã. Reis chega a especular que, talvez, os Malês quisessem festejar essa data já com o comando do território conquistado nas mãos. Além disso, o Levante era para ter começado ao romper do dia 25, com o que Reis chama a atenção para a Sura 97 do Alcorão que fala que a Noite da Glória “é de paz, até o romper do dia”. [Reis, 1987: 145-147]

As lutas étnicas na Jamaica começam, como em qualquer outro lugar quando os primeiros escravos são desembarcados em terras jamaicanas. Entretanto, se o primeiro desembarque se dá em 1509, a primeira rebelião somente é registrada em 1673. Provavelmente essa é a primeira a ser registrada, não devem ter sido levados em conta inúmeros pequenos levantes e fugas durante esses 164 anos. Ademais, a que se contar com o processo de invisibilização levado ao cabo pelos governos coloniais espanhol e, posteriormente, inglês para facilitar a subordinação das pessoas que eram escravizadas na Jamaica.

Os Maroons das Montanhas Azuis representam para o povo jamaicano o homem que anseia pela liberdade e que a conquistou em luta contra o conquistador escravista branco e, também, o processo de desconstrução dessa invisibilização. A Primeira Guerra dos Maroons começou em 1730 e acabou com um Tratado em 1738. Nesse tratado eles conseguiram aquilo que hoje é conhecido como departamento Maroon nas Montanhas Azuis. Entretanto, constituindo uma federação, organizada numa estrutura pouco definida [Price, 1993], os Maroons jamaicanos viviam em constante luta pela sua sobrevivência, defendendo-se dos ataques dos ingleses. Esses confrontos perduraram por todo o século XVIII.

A maroonage jamaicana representou uma ameaça ao pacto colonial diferenciada das representadas pelos Malês ou pelos *jacobinos negros*. Ela não ameaçou diretamente o sistema colonial ou o desenvolvimento do capitalismo por significar uma nova concorrência, mas ameaçou a sua base produtiva: a *plantation*. Ao fugir para as montanhas os insurretos abandonavam as áreas produtivas e diminuía a oferta de mão de obra, criando problemas para a plantação e, especialmente, para a colheita.

A luta dos Maroons guarda forte semelhança com o processo de Independência do Haiti e com a Revolta Malê no Brasil. Em todas há a ameaça ao pacto colonial e ao desenvolvimento do capitalismo. Também as relações senhor-escravo estão visíveis. Enquanto ameaça essas experiências de projeto nacional não poderiam sobreviver. Como tal, foram perseguidas e destruídas, quer concreta, quer simbolicamente.

A Jamaica ficou na condição de colônia até o século XX. Quando ela passa a ser um país independente, o sistema colonial já tinha desaparecido como instituição há muito tempo. Entretanto, As conseqüências do mesmo para esse país foram as piores possíveis. Explorada em suas riquezas naturais, impedida de desenvolver um processo industrial e tecnológico digno de nota, ele foi ficando para trás na corrida do desenvolvimento, passando de uma colônia rica dos séculos XVI ao XIX, a um dos países mais pobres das Américas. A recuperação econômica é recente e deve-se ao turismo e à sua riqueza natural, a bauxita, à recente produção de manufaturados e aos produtos agrícolas tradicionais, tais quais: açúcar, café, banana e coco.

As insurgências, nos dias atuais, podem ser representadas pelas formas de questionamento à cultura eurocêntrica hegemônica ou a disputas por poder dentro dos espaços públicos institucionalizados, tais como os parlamentos e as esferas de governo. Entretanto, a insurgência pode também representar rebeliões de caráter popular, como a que aconteceu na Bolívia ou as lutas dos Zapatistas mexicanos. Uma outra forma de insurgência é aquela proposta por Gilroy [2001] e Mignolo [2003] que é a ruptura com o discurso ideológico dominante ao afirmar-se como portador e herdeiro dessa matriz cultural hegemônica, quando é percebido por aqueles que detém o poder como não-portador e não-partícipe dessa herança.

Rebelião e festa sempre andaram juntas na construção identitária do povo negro no Brasil. As duas indicavam um outro mundo, que não significava necessariamente um retorno à África, conforme mostram as intenções do Malês em construir um Estado Islâmico na Bahia [Reis, 1987: 136-155] ou o desenvolvimento das organizações dos quilombos, que trataram de criar espaços em que os negros, e, muitas vezes, todos os excluídos, pudessem viver sem a opressão do poder branco e português.

Ao ressignificar os espaços públicos dos centros urbanos brasileiros, sede do poder que lhes oprimia, os negros, especialmente que não tiveram oportunidade e/ou interesse em aquilombar-se, procuravam criar para si um pouco da pretensa liberdade dos quilombos. Os arranjos de vida, como fala Reis, tinham de ser construídos com aquilo que havia à mão, até porque a vida não fica a esperar que as coisas se resolvam. As diversas formas de reorganização do espaço público promovidas pelos negros nos dias atuais, quer seja com a festa, quer seja com a luta em suas múltiplas facetas parecem-me apontar nessa direção.

As religiões de matriz africana foram, e são, um importante espaço de construção identitária, porque permitia reorganizar a vida pessoal, familiar e social seguindo os parâmetros já conhecidos na África. Por outro lado, o Islã também dava essa possibilidade de uma âncora conhecida. As duas vertentes religiosas, dessa forma, puderam representar pontos de partida, e mesmo, caminhos para a reconstrução identitária da população negra no Brasil e no resto do Continente.

Essa leitura não invalida a proposição de Gilroy, ao contrário, abre um campo de possibilidades para refletir sobre a própria modernidade das referências ancestrais propugnadas pela população negra das Américas como sendo de sua origem africana, sem, todavia, retirar dessas pessoas o seu pertencimento a um espaço americano.

A luta por afirmação identitária dessas pessoas, comunidades e povos colocados à margem da Modernidade, transformados em párias, mas construindo, reelaborando e re-significando representações culturais de si mesmos, pode ser exemplo daquilo que essa afirmação de Bauman quer dizer. Nessa mesma linha, o agir moderno pauta-se pela luta entre a individualidade e a coletivização, esta última sendo utilizada como anteparo à individualidade grupal, solapando todas as tentativas de existência de expressões identitárias autônomas dentro de uma mesma comunidade. A noção de identidade social assume as mais variadas formas, indo da identidade grupal até a tentativa de construir uma identidade-nós, com diz Elias (1998), que se iguale ao sentido de humanidade. Elias constrói a noção de que a balança passou a pender para a identidade-eu a partir do Renascimento. Essa forma de olhar o mundo acabou por trazer toda uma problemática na relação com o outro. Quando Gilroy discute a sua leitura de reelaboração identitária

das populações negras do Continente Americano ele está partindo de uma perspectiva insurgente próxima, ao que me parece, à Escola dos Estudos da Subalternidade e à Teoria da Pós-colonialidade.

#### 1.4 – Nacionalismo e Insurgências

O nacionalismo no Haiti, na Jamaica e no Brasil é outro ponto a ser destacado, especialmente em sua relação com a idéia de colonialidade. Bhabha é um autor bastante interessante nessa abordagem porque traz reflexões sobre o colonialismo e a construção das identidades quer sejam de grupos como nacionais e a relação destas com a Modernidade [Bhabha, 2003].<sup>5</sup> Ele relaciona a construção das identidades dos grupos não-hegemônicos a uma cisão discursiva da Modernidade, a um *entre-lugar* [Bhabha, 2003: 338-340]. Nessa leitura Bhabha não trata do estabelecimento da diferença, mas da contestação à própria Modernidade através de outras formas de enunciação [Bhabha, 2003: 351]. Nesta perspectiva ele se aproxima bastante do discurso da Pós-colonialidade.

O conceito de cosmogonias de matriz africana estabelece um bom diálogo com pensadores da Pós-colonialidade como Walter D. Mignolo e Aníbal Quijano [2005], bem como com Deloria Jr. [1992] e com Gilroy que, se não pensam expressamente nas representações religiosas de matriz africana e nas afro-americanas nas Américas discutem, no mínimo, o lugar de fala a partir deste continente e isto é muito significativo para uma interpretação destas expressões religiosas quando pensadas a partir das Américas. Portanto, entendo que ao se escolher cosmogonia e não tradição/tradicional estamos pensando nesta perspectiva crítico-reflexiva que o conceito de cosmogonia sintetiza tão bem porque traz para o mesmo plano todas as explicações sobre o aparecimento e desenvolvimento da Humanidade. Este é um aspecto sutil, mas que dá uma boa noção do processo de elaboração identitária que permaneceu em gestação com o processo de resistência e insurreição promovido pelas religiões de matriz africana nas Américas. Ao manterem as cosmogonias e a estrutura básica da cosmovisão africana – que poderíamos sintetizá-la como sendo: comunitária (em oposição à lógica ocidental fundamentalmente oligárquica), matrial (por oposição ao discurso patriarcal, sem tomar, no todo, a perspectiva matriarcal), coletiva (por oposição ao individualismo) e afetual-naturalista (não-contratualista) [Ferreira Santos, 2005] – estas pessoas permitiram a construção de espaços de poder de onde identidades e projetos puderam ser gestados.

As lutas étnicas no Caribe anglo-francês, por exemplo, se desenvolveram num plano que possibilitou o desenlace da derrota do poder branco colonizador instituído e na instauração de um Estado Nacional de hegemonia negra. Com esse resultado, Jamaica e Haiti puderam desenvolver as suas sociedades para a perspectiva de uma construção identitária que significou a valorização dos aspectos étnico-culturais afro-descendentes. *Os Jacobinos Negros* e os Maroons representaram para Haiti e Jamaica, respectivamente, os ideais de liberdade e de igualdade negados por franceses e ingleses aos povos destes dois países. Suas lutas, apesar das diferenças de objetivos e resultados, estão até hoje no imaginário dessas populações.

No Caribe, as lutas dos negros haitianos e jamaicanos também foram o somatório de religião e rebelião. As religiões de matriz africana desempenharam

---

<sup>5</sup> Especialmente a conclusão.

importante papel na convocação, organização, preparação e revolução em si. Isso se deveu, novamente, pelo respeito aos mais velhos, às tradições e ao poder simbólico emanado dos líderes religiosos, que é, e era, percebido pelos negros praticantes, ou não, dessas religiões.

### 1.5 – Algumas considerações

A religião do Candomblé e o Vodun no Caribe foram, e são, um importante espaço de construção identitária, porque permitiam reorganizar a vida pessoal, familiar e social seguindo os parâmetros já conhecidos na África. Por outro lado, o Islã também dava essa possibilidade de uma âncora conhecida. As duas religiões, dessa forma, puderam representar pontos de partida, e mesmo, caminhos para a reconstrução identitária da população negra no Caribe anglo-francês e no Brasil.

Já as *memórias em disputa* são as leituras que cada segmento ou grupamento social tem em relação a determinado evento histórico, que sendo colocadas na condição de interpretação fiel daquele processo social em detrimento de outras pertencentes a outros grupos, resultam numa disputa em relação à possibilidade de ser, através da sua memória de grupo, a representação da memória coletiva mais ampla. Estas *memórias em disputa* são, então, um espaço de construção do discurso, seja ele hegemônico ou contra-hegemônico, mas especialmente deste último, justamente pelas possibilidades abertas de afirmação de um discurso com as memórias coletivas trazem consigo. Os discursos contra-hegemônicos, pela sua menor visibilidade, acham nesses processos um importante canal de discussão.

A Revolta Malê de 1835 foi muito significativa para construção da memória coletiva da população negra baiana, porque trouxe no seu bojo não apenas a centelha da liberdade, mas a perspectiva de desenvolvimento de um projeto alternativo de poder. Se de um lado a sociedade branca escravista tinha uma identidade afirmada, naquele momento, a década de 30 do século XIX, a população negra da Bahia estava com uma identidade étnico-sócio-cultural, fragmentada e sem perspectiva histórica para andar com as próprias pernas, devido ao processo de escravização e de diáspora. Até mesmo porque, boa parte delas, senão a maioria, estava escravizada. Também os libertos não tinham muitos caminhos para construir suas identidades. Para essas pessoas, rebelar-se era uma forma de construir caminhos identitários. Quando os Malês articulam todos os segmentos étnicos do povo negro na Bahia contra os brancos e traidores, eles contribuíram para o florescimento de uma perspectiva de luta que ultrapassou em muito a luta armada na qual foram derrotados.

Quando a discussão gira em torno da Revolta de 1835 em Salvador freqüentemente fica esquecido, no mais das vezes, que ela aconteceu num contexto propício, que articulou momentos de inquietação e revolta popular (como o Movimento dos Mata-Marotos<sup>6</sup> por volta de 1830), carestia (especialmente entre 1823 e 1831) e de rebeliões escravas anteriores na mesma região. A Revolta Malê é apenas a ponta do iceberg, o processo mais visível, ao mesmo tempo em que é invisibilizado e

<sup>6</sup> Movimento de rebelião popular contra os comerciantes portugueses de Salvador e Recôncavo Baiano, que dominavam o comércio de alimentos (secos e molhados) na região, e que foram acusados de serem os responsáveis pelo encarecimento dos gêneros alimentícios, com denúncias de roubo nos “pesos” (instrumentos tradicionais usados como referencial de medidas em balanças manuais, ainda hoje encontrados nas feiras populares do País). Existem relatos, fartamente documentados nos livros de História, de tentativas de linchamentos de comerciantes portugueses em Salvador e Cachoeira. Esse movimento também foi conhecido como o “Quebra Quilos” e como a Revolta da Carne com Osso e da Farinha com Caroço. Este último nome foi dado pela carestia atingir diretamente à população pobre, que comia esse tipo de alimento, que teve seu preço elevado assustadoramente naquele período.

desconstruído no imaginário social, por ter sido um Levante Antiescravista que teve, além do comando de escravos islamizados, uma direção política, pois pretendia não apenas a libertação dos escravizados, mas também, a tomada do poder. João José Reis destaca esses aspectos em sua obra *Rebelião Escrava no Brasil* e, quando se refere à revolta de 1835, comenta:

“Esses rebeldes talvez tivessem chegado à conclusão de que, para vencer, deveriam explodir o centro do poder branco. Até então predominaram as tentativas de atacar a cidade de fora. Desta vez, uma vanguarda ladina mobilizou inexperientes negros novos para, a partir de uma insurreição consumada, atrair os escravos de Salvador para a luta. O cenário foi criado com rapidez, mas foi com a mesma rapidez desmontado.” [Reis, 1987:82]

Na Jamaica, neste mesmo momento (1831), explodia a rebelião escrava comandada pelo pregador batista e escravo Tom Sharpe. Esta rebelião acabou por conduzir à Abolição da Escravidão em 1838. Neste país a perspectiva da invisibilização social do negro não pode ser tomada como referencial. Contudo, as *memórias em disputa* podem servir de base para um estudo comparativo uma vez que, se o discurso negro chegou ao poder, ele não trouxe consigo todas as pessoas negras deste país. O que, aliás, não deve causar espécie, pois discurso é, necessariamente, algo que representa configurações dos indivíduos ou grupos e não a totalidade dos seus membros ou das suas formas de expressão social. Por outro lado, o discurso representa, também, a multiplicidade destas possibilidades, quer sejam de indivíduos e de expressões sociais sem, contudo, unificá-las. Assim, as *memórias em disputa* englobam não somente os discursos negro e não-negro, como foi no passado, mas também, os discursos divergentes dentro daquela população que pode ser caracterizada como negra e que, na Jamaica, espalha-se por todos os extratos sociais.

Nesse ponto, interessa-me o conceito de *Outro* expresso por Homi Bhabha<sup>7</sup> e a interpretação de Gilroy sobre a perspectiva dos negros no Continente Americano buscando relacionar estas questões com a perspectiva pós-colonial da construção de um lugar de fala que parta da perspectiva daqueles que vivem as problemáticas abordadas. A construção das identidades étnico-raciais na Jamaica e no Brasil e as disputas pela implementação de projetos nacionais nestes países estão vivamente articuladas ao discurso da Pós-colonialidade e às interpretações sobre o *Outro* produzidas pelas sociedades americanas ao longo desses cinco séculos de ocupação européia.

A violenta desconstrução identitária das pessoas nascidas na África produzida pelo processo de escravização, obrigou-as a reelaborar suas identidades e arranjos sociais coletivos e individuais nos locais em que essas pessoas foram desembarcadas dos navios negreiros. Aí elas encontraram um mundo diferente daquele do qual haviam sido seqüestradas.

A primeira expressão identitária da africanidade que os escravizadores procuraram desmontar foi a identidade grupal. Eles procuraram fazer isso afastando todos os pertencentes a uma mesma origem étnica, e conseguiram. Os negros nas Américas, nos dias atuais não conseguem se identificar como gêges, haussas, fulani, keto, cabinda, mandingas, dentre outras etnias que tiveram pessoas trazidas para esse continente. Porém, muitas vezes permanecia uma vontade inquebrantável de subverter essa situação de subordinação e de expropriação.

<sup>7</sup> Bhabha toma o outro como um sujeito não-europeu, que é protagonista da sua história

A segunda e a terceira formas representação da negritude nas Américas, que são a cultura e a religiosidade, sobreviveram mutiladas, é verdade, por causa das inúmeras estratégias desenvolvidas, individual e coletivamente, pelos africanos e seus descendentes no Continente Americano. Duas coisas facilitaram a sobrevivência das religiões e das culturas dos africanos no chamado Novo Mundo, foram elas: a oralidade e o respeito do africano aos mais idosos, principalmente como depositários do saber de uma sociedade. Estes dois fatores foram decisivos para a manutenção, mesmo que deturpadas, mutiladas e reengendradas, da cultura e das religiões de matriz africana no Continente Americano. Quando essas pessoas se articularam em grupos populacionais, malgrado toda conjuntura do processo da escravidão, elas puderam trocar informações e reorganizaram representações sociais e simbólicas. Os retornados à África são um dos exemplos mais clássicos desse movimento de rearticulação identitária.

Para Gilroy, o aspecto diaspórico na construção das identidades é um elemento que não se remete a comunidades ou identidades míticas, mas é um processo histórico de reelaboração de identidades em outros locais que não os de sua origem e permanecem em contato com a mesma e com suas famílias, construindo projetos nacionais para o seu país fora dele, filiando-se com a leitura de Pollak, visando construir um projeto nacional. Esse aspecto é relevante para essa tese, uma vez que, para esses grupos e pessoas a construção de identidades, que muitas vezes se misturam entre identidades étnico-raciais e nacionais, está algumas vezes intimamente associada à construção de projetos nacionais, como no caso do Caribe anglo-francês e do Brasil.

Até agora as identidades sempre foram oposicionais. Entendo que a proposta da Pós-colonialidade toma um outro caminho. Ela parte do pressuposto de que se uma identidade é construída em relação a outra a identidade oposicional somente existe se a primeira existir. Todavia, uma identidade pode ser construída como marco referencial sem ser oposicional. É a perspectiva das margens e do Aleph que afirma: “Este é o meu discurso identitário, seja quem for você, é esta a minha marca.”

No próximo capítulo vou trabalhar como as identidades étnico-raciais estão articuladas em discursos étnico-raciais no Caribe anglo-francês e no Brasil. Busco comparar estes discursos com as leituras teóricas do discurso acadêmico sobre estes países e como estes grupos contra-hegemônicos são representados e se representam. Meu foco teórico continua sendo o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade.

## Capítulo II – Discurso étnico-racial atual no Caribe anglo-francês e no Brasil

No Brasil, o período ditatorial de 1964 a 1985 trouxe uma série mudanças na forma de atuação dos movimentos sociais e, em especial, do movimento negro. Nos anos 70 com o controle do Estado sobre os partidos e movimento sindical, o movimento social tem o seu espaço privilegiado, especialmente a atuação nos bairros, explicitando as demandas relativas à reprodução social e às condições de vida dos setores mais excluídos nas cidades e metrópoles brasileiras. Com o retorno dos partidos à cena política os movimentos sociais vão progressivamente perdendo seu dinamismo e visibilidade, denotando o seu caráter conjuntural e vinculado à inexistência de canais de representação e ao fato de o Estado, ao negligenciar sua função de provedor de serviços de consumo coletivo às populações carentes, gerar um potencial reivindicatório no tempo e no espaço. Com o movimento negro, entretanto, ocorre o inverso. É, justamente, a partir de 1978, quando retornam à cena política as formas de insurgência mais politizadas, que este movimento sai às ruas com maior vigor.

O discurso étnico-racial que vem à tona neste momento é diferente daqueles dos anos 40 e 50 do século XX. Os questionamentos à idéia de democracia racial e às comemorações pela Abolição da Escravatura de 1888 dão o tom dos protestos e das manifestações. Este processo vai sendo construído até 1995, quando da comemoração do Tricentenário de Morte de Zumbi dos Palmares. Entre 1978 e 1995 há todo o processo de mobilização para a Constituinte de 1987/1988, que resulta na nova Carta Magna de 1988. Esta conjuntura abre espaços de discussão permitindo, em 1989, a promulgação da Lei Federal 7716/89, a chamada Lei Caó,<sup>8</sup> que classifica o racismo como crime inafiançável. Em 1995 inicia-se uma nova fase da luta do Movimento Negro no Brasil. As discussões, que já vinham de algum tempo, passam a girar em torno das Políticas Públicas de Ações Afirmativas. Alguns grupos, inclusive, pleitearam por muito tempo as chamadas reparações financeiras, ou seja, o pagamento de uma indenização a cada pessoa negra do Brasil pelo Governo Federal a título de reparação pelos danos promovidos por ações de governo ocorridas desde o Império até o presente. Entretanto, aquilo que veio a prevalecer foram as Políticas Públicas de Ação Afirmativa que começam a ser implantadas, ainda que timidamente, a partir de 1998, pelo Governo Federal do Brasil. Estas Políticas Públicas de Ações Afirmativas desenvolveram-se como políticas compensatórias visando reequilibrar as condições de acesso ao mercado de trabalho e estudo, principalmente o universitário, dentre outras, para estabelecer ou, na verdade, criar a possibilidade de competição daqueles que, historicamente, sempre foram discriminados.

Percebidas como algumas das novas expressões do discurso afirmativo negro no Brasil e contidas nas Políticas Públicas de Ação Afirmativa estão aquelas intervenções aplicadas na área da educação como a política de acesso e permanência para estudantes negros nas universidades (conhecidas popularmente por cotas raciais) e a Lei 10639/03 [Casa Civil da Presidência da República, 2004]. Em 9 de janeiro de 2003, foi promulgada pela Presidência da República, a Lei 10639/03, que normatiza o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana no Ensino Fundamental e Médio no Brasil. O objetivo da medida é transmitir os conhecimentos sobre a África, os africanos e os afro-descendentes da forma o mais próxima possível dos acontecimentos históricos,

---

<sup>8</sup> Devido ao nome do seu autor o Deputado Federal Carlos Alberto Caó, da bancada do Rio de Janeiro.

evitando leituras preconceituosas e negadoras de identidades étnico-raciais e sociais. Esta lei foi promulgada com a pretensão de ser mais um elemento que resgata a dignidade e a auto-estima da população negra brasileira, retirando-a de um processo de invisibilização histórico ao resgatar outras memórias coletivas que não apenas a eurocêntrica, permitindo uma construção da identidade nacional mais próxima da maioria de sua população.

O atual momento encontra o Brasil dentro deste debate com as universidades públicas, em grande número, aplicando o chamado sistema de cotas para negros, indígenas e carentes para o acesso aos seus cursos. Este sistema de cotas constitui-se numa reserva de vagas para aqueles beneficiados por estas cotas de modo a que eles concorrem apenas e tão somente entre si. Esta reserva de vagas parte da premissa que como houve discriminação e exclusão contra estes grupos eles estão em condições desfavoráveis para concorrer nas vagas universais. Este processo tem rendido muita polêmica entre aqueles que defendem e os que criticam as cotas. A política de cotas étnico-raciais é um dos mecanismos de implementação de uma ação afirmativa, ou seja, o acesso e permanência de alunos(as) negros(as) nas universidades. Ela tem sofrido duros ataques em seu percurso de implantação nas universidades públicas do Brasil. Aqueles que a contestam argumentam sobre a ruptura do caráter universal do acesso à universidade e da quebra do princípio do mérito para a seleção acadêmica. Também, tem sido veiculado o discurso da perda da qualidade acadêmica devido a um rebaixamento do nível do corpo discente.

A perspectiva discursiva daqueles que defendem a política de cotas rebate estes questionamentos dizendo que: a) No tange ao mérito, ao contrário de estar sendo quebrado como princípio de acesso, ele está sendo resguardado porque os estudantes concorrem mais ou menos em igualdade de condições, visto que a seleção por cotas evidencia uma série de limitações sociais e raciais que estas pessoas tiveram ao longo de sua trajetória estudantil que as colocava numa condição de desvantagem em relação a outros mais favorecidos quer seja econômica, quanto discursivamente; a universalização do acesso segue a mesma perspectiva segundo esta leitura discursiva. Se houve desvantagem, esta fere o princípio da universalidade. Construir mecanismos que visem diminuir esta vantagem obtida por um dos lados significa restabelecer a universalidade do acesso; c) Para os representantes deste discurso a afirmação que a entrada de alunos negros, pobres e/ou indígenas nas universidades vai gerar uma perda de qualidade da instituição é simplesmente preconceito. Eles argumentam que os vários levantamentos institucionais realizados pelas instituições de ensino que já adotaram políticas de cotas provam que isto é falso e que até a qualidade do corpo discente é melhorada de acordo com a avaliação do rendimento médio dos alunos cotistas e não cotistas nas disciplinas regulares dos cursos acadêmicos.

Este foi o caso da avaliação anual dos alunos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, ao final do primeiro ano com alunos egressos pelo sistema de reserva de vagas por cotas, o ano de 2003. Nesta universidade chegou-se a conclusão que os alunos cotistas haviam se saído melhor nas disciplinas regulares dos cursos universitários que os não-cotistas. Recentemente a Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, a Universidade Federal da Bahia – UFBA e, novamente, a UERJ divulgaram levantamentos sobre o desempenho dos cotistas e estes obtiveram resultados iguais ou superiores aos não-cotistas em todas elas [Soares, 2007]. Esta disputa dos

campos discursivos revela o grau de tensão que as Políticas Públicas de Ação Afirmativa têm gerado no Brasil dos anos 90 do século XX para cá.

## **2.1 – Discurso étnico-racial: exclusões e contradições**

Toda esta discussão, porém, está relacionada ao longo processo de desenvolvimento das perspectivas teóricas que foram construídas no Brasil e que, conforme já afirmei mais acima, partem de uma postura teórica e prática absolutamente preconceituosa e racista e vai se metamorfoseando em um discurso em que a discriminação e o racismo estão mais dissimulados como é o discurso de Gilberto Freyre. O discurso que iria lhe fazer contraposição somente começou a se articular por volta dos anos 40 do século XX com experiências como o Teatro Experimental do Negro de Abdias do Nascimento e outras esparsas no tempo e no espaço e dispersas nas intenções, como vários jornais e revistas voltados para as questões étnico-raciais e que vieram antes desse período. A luta por afirmação de um contra-discurso étnico-racial foi um processo longo e que até hoje não está sedimentado no Brasil. Muitos daqueles que produziram este contra-discurso foram desqualificados e discriminados, como por exemplo, Lélia Gonzáles, Beatriz do Nascimento e Abdias do Nascimento. Atualmente, muitos acadêmicos se debruçam sobre esta questão e têm um olhar mais militante sobre a mesma. Estes inúmeros pesquisadores trouxeram a academia para uma relação mais próxima ao discurso militante e reforçaram este discurso contra-hegemônico. Estes inumeráveis pesquisadores formam a terceira geração que tem uma ramificação bastante extensa e que, do nosso lugar de fala, ainda não é possível ter a percepção e o distanciamento histórico necessários para um estudo analítico sobre a mesma.

Contudo, não podemos considerar nem os discursos hegemônicos nem os contra-hegemônicos como monolíticos e sem contradições internas. Um dos motivos porque isso ocorre é que os próprios grupos que os produziram não são monolíticos, porque se constituíram com especificidades internas as mais variadas. As mulheres, que a um primeiro olhar mais ingênuo poderiam ser caracterizadas como pertencentes a um grupo que poderia ser descrito como sendo por essência homogêneo, podem ser percebidas de múltiplos lugares, que influenciam diretamente no ser mulher. Uma mulher trabalhadora diferencia-se de uma mulher das classes dominantes, bem como mulheres negras, indígenas ou de origem étnica asiática devem ser entendidas também a partir desses lugares para serem mais bem compreendidas.

Exemplo das contradições internas que existem nos grupos são as posturas machistas dentro do movimento negro brasileiro e caribenho e o discurso invisibilizador das mulheres negras e indígenas dentro do movimento feminista brasileiro. As contradições discursivas no interior dos movimentos sociais brasileiros em relação a tais posturas levaram, no primeiro caso, ao surgimento de muitos grupos e articulações de mulheres negras, especialmente dos anos oitenta do século XX para cá, que passaram a combater as práticas sexistas dentro do movimento negro do Brasil com bastante vigor. No segundo caso, as mulheres dos segmentos indígena e negro passaram a se articular para lutar por suas reivindicações e especificidades, muitas vezes criticando duramente as mulheres não-negras e não-indígenas do movimento, como ocorreu no Brasil na última Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, de 15 a 19 de julho de 2004.

Sobre esse último evento há que se destacar dois aspectos. O primeiro é a forte influência exercida pelo partido hegemônico da base de sustentação do Governo Federal

brasileiro que foi, este último, o promotor da Conferência, em amplos setores dos movimentos sociais, inclusive do movimento feminista. Partido de forte cunho ideológico ligado aos setores sindicais, intelectuais e dos movimentos sociais com o viés do espectro ideológico da centro-esquerda à esquerda, o Partido dos Trabalhadores (PT), surgido em 1980, ganhou as eleições presidenciais de 2002 e de 2006. Este fato produziu uma profunda mudança na relação dos movimentos sociais e sindicais com a Administração Federal do Brasil. Foi incontestemente a desaceleração das críticas dos movimentos organizados à esfera pública federal brasileira. Isto produziu conseqüências no encaminhamento das lutas sociais no Brasil. O segundo aspecto é derivado do primeiro. Isto porque com a vitória do PT muitos dos movimentos sociais passaram a serem influentes, uns mais, outros menos, na administração pública o que gerou disputas dentro de cada área de atuação acerca de quais grupos iriam, inclusive indicar membros para assumirem cargos na esfera da administração federal. Dentro do movimento de mulheres o processo não foi diferente. Estes dois aspectos mostram, além das contradições internas inerentes aos grupos que constroem discursos e disputam poder, a imbricação de questões específicas com disputas em torno de projetos de caráter nacional.

O segundo aspecto também pode ser relacionado ao imbricamento entre poder político e movimentos sociais que, no Brasil, independente de que partido esteja no governo, tem estabelecido, via de regra, uma relação de dependência entre a esfera social e o poder público que termina por atrelar a primeira ao segundo, inviabilizando qualquer processo de atuação político-social mais autônoma. Este quadro tem sido percebido em todos os momentos, desde a consolidação da estrutura político-partidária, quer seja no Brasil, quer seja na Jamaica, e envolve, volto a repetir, partidos, grupamentos e organizações sociais de todos os matizes político-ideológicos. Isto não poderia ser diferente, uma vez que, na tradição política que foi construída desde o Iluminismo e da qual todos os grupos americanos, de um modo ou de outro, são tributários, a luta política está associada a formas de representação que hoje se consolidaram como sendo os partidos políticos ou, mais amiúde, especialmente no caso continental americano, nos grupos de poder que se legitimam a partir de estruturas partidárias, muito embora o partido, em si, represente apenas um manto protetor para os seus anseios de expressão política.

Caso muito semelhante ocorreu com o movimento negro brasileiro, que entrou numa disputa interna em 2005 que teve como foco central a ‘independência’ ou não em relação à administração federal comandada pelo PT. Esta disputa se deu no processo de construção da “Marcha Zumbi +10”, evento que relembra os trezentos e dez anos de morte de Zumbi dos Palmares e reporta-se à marcha que homenageou os trezentos anos de morte deste mártir das lutas étnico-raciais no Brasil, além de fazer uma avaliação das conquistas e derrotas sofridas pelo movimento negro brasileiro nesse interregno de dez anos entre o tricentenário e 2005. Como resultado do confronto, surgiram duas marchas, uma ocorrida em 16 de novembro de 2005 e a segunda, realizada em 22 de novembro de 2005. A primeira teve a presença, segundo estimativas da polícia brasileira cerca de cinco mil manifestantes e a segunda, tomando por referência a mesma fonte, cerca de dezessete mil apoiadores. Por tanto, em número de participantes, o somatório das duas manifestações ficou aquém daquele reunido dez anos antes, que ficou em torno de trinta mil pessoas, ainda conforme levantamento da Polícia Militar do Distrito Federal. Há que se destacar que durante todo o segundo semestre de 2005 o Governo Federal do Brasil viveu sob uma grave crise política motivada por denúncias de corrupção e

desvios de verbas públicas. Crise esta que se arrastou até às eleições de 2006. Todo este quadro político esquentou ainda mais a disputa interna do movimento que, todavia, não ganhou visibilidade pública. Avalio que os confrontos do campo da política partidária acabaram por enfraquecer ainda mais o movimento social prejudicando o desenvolvimento de um discurso que abrisse margem à construção de um projeto de poder da população negra brasileira.

Ainda falando da articulação do movimento negro brasileiro dentro da esfera do Governo Federal uma das maiores conquistas ocorreu logo no início do primeiro mandato do Presidente Lula. Estou falando do decreto presidencial de 10 de março de 2003 que viabilizou a criação da Secretaria Especial de Políticas da Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR/PR, no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. A metodologia política da Secretaria combina política pública com recorte de raça. Ela foi formalizada pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva no dia 21 de Março do mesmo ano, data em que se comemora o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, em homenagem a um massacre de negros ocorrido em Soweto, África do Sul, em 1976. A indicação de uma mulher negra, Matilde Ribeiro, para dirigir a Secretaria significou um duplo processo de afirmação identitária.

## **2.2 – Discursos, identidades e Estado**

As políticas anti-racistas estão diretamente relacionadas à forma de construção do Estado dentro dos limites do ideário da Modernidade. A relação entre movimentos sociais que se propõem a defender os negros, afro-descendentes e indígenas e poder público vai ser estabelecida de acordo com essa lógica. Os conflitos daí advindos estão em consonância com o momento histórico que vivemos lastreado de neoliberalismo e políticas de globalização construídas em sua maior parte de forma hegemônica e excludente. É inegável que boa parte das Políticas Públicas de Ação Afirmativa promovidas pelo Governo Federal brasileiro são resultado do cumprimento dos acordos internacionais gerados pela IIIª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação, a Xenofobia e outras formas de Intolerância Correlatas. A Declaração e Plano de Ação elaborados na Conferência Regional das Américas, de dezembro de 2000, apontam para estratégias, programas e políticas em favor da implementação das Políticas Públicas de Ação Afirmativa.<sup>9</sup> Outrossim, não se pode negar que a forte articulação e tensionamento entre movimentos sociais e Governo Federal na gestão de Luís Inácio Lula da Silva e, mesmo, nos dois mandatos de Fernando Henrique Cardoso na Presidência da República também tiveram uma significativa parcela de contribuição para a implementação destas Políticas Públicas. As relações entre Estado e sociedade civil desenvolvem-se, desta forma, dentro da lógica de apropriação dos espaços públicos para efetivação deste tipo de Políticas Públicas.

A disputa por visibilidade identitária étnico-racial está intimamente ligada aos processos da Modernidade, da Pós-modernidade e da globalização, mas, entendendo, que pode ser melhor traduzida discursivamente através da perspectiva que envolve a Subalternidade e a Pós-colonialidade. As questões culturais e sociais aí postas conduzem ao debate sobre o lugar, tomado em relação ao território de um grupo ou nação e ao modo como as pessoas constroem a sua soberania imagético-territorial, ao debate sobre a representação social, tanto no sentido liberal do contrato social, como no sentido de significação sobre como pessoas e coletividades se interpretam e ao debate

---

<sup>9</sup> Sobre Ações Afirmativas ver Zegarra [2005] e Silvério [2003].

sobre as formas sociais que emergem na Modernidade, na Pós-modernidade e/ou no Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade.

Os conflitos acabam por acelerar ou fomentar processos de exclusão de grupos humanos, classes ou sociedades do processo histórico, ou pelo menos de uma posição central. Isso, entretanto, não é um atributo da Modernidade, nem do momento atual. A exclusão social tem existido ao longo de toda a história humana. O que existe de novidade é a intensidade do processo, mas, também esta, não é fato isolado na História.<sup>10</sup>

Para Maria da Glória Gohn [2002, 14-15], os movimentos sociais que lutam contra esse modelo de globalização atualmente hegemônico, atingiram um outro patamar da luta, saindo do contexto da construção identitária para o da oposição de projetos identitários, retomando as antigas polaridades existentes no panorama político até os anos 80 do século XX, que opunham ricos e pobres, dominantes e dominados. Entendemos que outras foram construídas tais como: a oposição incluídos x excluídos. Essas são categorias mais extensas que ricos e pobres e mais profundas na compreensão do processo que dominantes e dominados.

Também o discurso afirmativo construído pelo Candomblé em relação às suas práticas religiosas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983 [Prata, 1983], é muito significativo da construção de uma identidade afirmativa. A partir deste texto podemos verificar que a postura dos partícipes desta religião de matriz africana está mudando suas práticas religiosas afirmando um discurso mais racial e mais centrado numa concepção Diaspórica.

Neste contexto temos o debate sobre os diversos caminhos seguidos pelo movimento intelectual negro internacional que, notadamente ao longo do século XX, produziu diversas correntes teóricas sobre as formas de desenvolvimento e inserção da Diáspora Negra e dos negros, em si, nas sociedades modernas [Guimarães, 2002]. Este debate ‘contaminou’ muito positivamente o desenvolvimento dos inúmeros discursos sobre a nação e a conseqüente formulação de projetos nacionais em todo o Continente Americano, especialmente no Caribe, nos Estados Unidos e no Brasil.

Para discutir esta perspectiva estou aqui estabelecendo um diálogo com a interpretação de Antonio Sérgio Guimarães [2002], este autor entende que o desenvolvimento do “novo negro” que, segundo ele, tem um perfil pós-colonial e pós-escravizado, gerou a partir de “desenvolvimentos geograficamente localizados”, “a noção de *négritude* e o modo e o porquê desta se apresentar multifacetada em afrocentrismo, anticolonialismo, nacionalismo e cultura negra.” [2002] Guimarães reflete sobre aquilo que ele chama de *modernidade negra* dizendo que a mesma “é o processo de inclusão cultural e simbólica dos negros à sociedade ocidental”[idem], e o conceito negro representa um amplo espectro de tipos que vão desde a identificação da

---

<sup>10</sup> Recordemos que a transição do período feudal para o capitalismo jogou grande parte da população européia nas calçadas e asilos das cidades, pois estas pessoas, de uma hora para outra, perderam a sua terra ou a possibilidade de ficar nas terras de determinado senhor feudal, uma vez que este tinha se tornado um empreendedor capitalista ou tinha vendido as suas terras para um desses. Cabe destacar que se as condições sociais do conjunto da população desses países afetados foi melhorando ao longo do tempo, para milhões de indivíduos que viveram aquele processo isso foi uma tragédia e, para a maioria sua vida nunca mais melhorou, sem contar que, por causa desse processo, muitos, ou talvez famílias inteiras, aos milhares, tenham perdido a vida.

presença ou não de condição servil, até às variadas marcas fenotípicas encontradas nos vários locais das Américas.

Disso, segundo ele, derivou um longo processo de construção de identidades que produz o início da *modernidade negra* que começou com o fim da escravidão nas Américas, no século XIX, e que se abriu em três trilhas de desenvolvimento. As três vertentes dessa modernidade que se estruturaram no Continente Americano foram: 1) a das ex-colônias inglesas no Continente e no Caribe, 2) a das colônias franco-antilhana e 3) a das colônias portuguesa e espanholas nas Américas. Conforme Guimarães, as duas últimas começam nos anos 20 do século XX, mas se consolidam somente no pós-guerra. Sobre estas trilhas Guimarães afirma que:

“Nas Américas, em termos históricos e concretos, as identidades negras, nas ex-colônias espanholas e portuguesa, crescerão entrelaçadas às idéias de “mestiçagem”. Nas ex-colônias inglesas, tomarão a forma de subculturas negras em convergência com a vanguarda da cultura dominante, podendo, portanto, ser incorporadas à matriz da modernidade futura; tal movimento teve seu centro em New York, no interstício entre as duas guerras. No Caribe francês, a integração à nacionalidade francesa permitirá, por um lado, a integração completa de alguns mulatos, mas favorecerá, por outro, o desenvolvimento de identidades negras e *créoles* bastante específicas e conectadas às lutas de descolonização na África, tendo como centro Paris. Na África, apenas no 1940 e 1950 emergirão as nacionalidades pós-coloniais. [2002]”

Para Guimarães, os três discursos étnico-raciais negros tinham as seguintes características: 1) O das colônias ibéricas nas Américas – Construído a partir da permanente crise identitária por que passavam as populações das colônias ibéricas nas Américas, o discurso da mestiçagem tem campo fértil para frutificar. Pelo discurso hegemônico destes países a nação foi recriada sendo o étnico-racial incorporado como popular. Segundo Guimarães, referindo-se a esse período, “*A Modernidade negra será confundida e submetida à modernidade nacional.*” Por seu turno, ainda conforme Guimarães, o discurso contra-hegemônico negro brasileiro da década de 20 e 30 do século XX se apegava à perspectiva da mestiçagem, construindo a partir desta perspectiva a sua articulação com o nacional, sendo que este discurso vai afirmar os negros brasileiros primeiro como brasileiros e depois como mestiços, opondo-se, numa leitura xenofóbica, ao estrangeiro que chega para trabalhar no seu lugar. Para este autor, o desenvolvimento de uma cultura afro-brasileira seria a representação do discurso que salienta a originalidade nacional. Sobre os motivos que produziram uma virada conceitual entre os anos 30 e os anos 80 do século XX, Guimarães afirma que é mais provável que os problemas que, nos anos 30, conduziram à formação da identidade negra brasileira tenham se agravado ocasionando um acirramento da postura crítica e contestatória;

2) O discurso negro das colônias anglo-saxônicas envolve os conflitos e a postura separatista que imperou nos Estados Unidos desde o século XIX. Aqui também deve ser destacado que se o discurso hegemônico desenvolvia um sentimento de rejeição e apartamento dos brancos em relação aos outros grupos étnico-raciais, o discurso contra-hegemônico fez o mesmo movimento no sentido inverso. Esta lógica criou um contexto sócio-cultural propício a toda forma de discursos e práticas sociais discriminatórias e de ódio racial. Isso acabou por se disseminar para as outras colônias de língua inglesa que passavam por processos similares no período colonial. A Jamaica, por exemplo, viveu a maroonagem que, na prática, significou uma recusa do modo de vida do colonizador inglês. Este processo foi diferente daquele ocorrido no Brasil em que os quilombos, muitas vezes, como é o caso de regiões de mineração nos atuais

Estados de Minas Gerais e de Goiás, tinham uma relação muito próxima, com forte intercâmbio comercial, inclusive, com as vilas.

Nas colônias inglesas a relação foi de afastamento e de segregação. Neste sentido, a violência racial explícita foi muito maior, mesmo após a abolição da escravidão nestes países. Haja vista, o caso dos Estados Unidos com as leis de segregação racial, que somente em meados dos anos 60 vão cair, muito embora o ódio racial tenha continuado explícito por mais de uma década e, depois, ainda ocorram atos de violência racial, destacando-se a permanência em atividade de grupos racistas, como a Ku Klux Klan. Em relação aos países de língua inglesa nas Américas, Guimarães destaca o ativismo de militantes jamaicanos, como Marcus Garvey e Claude McKay, no início do século XX, atuando mesmo fora de seu país, constituindo um indicativo do caminho comum que o movimento negro dessas nações tomaria;

3) Nas Antilhas francesas o discurso predominante, por assim dizer, será o confronto entre as duas vertentes anteriores. Isto se deu por um lado pela assimilação do discurso das culturas diferentes, daí a existência de uma cultura negra que seria separada e exótica. E por outro, pela existência de um discurso de tolerância política, oriundo da democracia republicana. As nações deste grupo, como o Haiti, enfrentaram este conflito ideológico.

Assim, tomando por referência a fala de Guimarães, os discursos contra-hegemônicos ligados à luta étnico-racial negra nas Américas ganharam diferentes conformações assumindo perspectivas diversificadas para a construção das identidades nacionais em cada país. Os três países do presente estudo representam as três correntes do pensamento negro nas Américas. A Jamaica, tributária da vertente anglo-saxônica, desenvolveu uma perspectiva étnico-racial que isolava as várias identidades baseadas em padrões genotípicos e fenotípicos. A construção da nação e da identidade nacional passou, e passa, pela construção, manutenção e preservação da identidade étnica. O Haiti, caudatário do pensamento francês, viveu o confronto entre as duas correntes.

No Brasil prevaleceu o discurso da mestiçagem que, num primeiro momento abriu as comportas para a teoria da democracia racial de Gilberto Freyre e, já mais à frente, em finais do século XX, esta leitura foi superada passando a ser construída uma perspectiva mais crítica à esta mesma interpretação da mestiçagem e da democracia racial. Desta forma, no Brasil o caminho trilhado foi o da afirmação de uma identidade nacional comum, elaborada com a aparência da igualdade e da integração que subsumia as identidades étnico-raciais. A virada ideológica ocorrida a partir dos anos 80 do século XX significou uma ruptura com essa perspectiva e uma tentativa de elaborar um discurso afirmativo de identidades étnico-raciais. Esta virada conceitual veio a beneficiar, não apenas os grupos contra-hegemônicos negros brasileiros, mas, também, os indígenas. Sobre estes vale a pena destacar a variação positiva do contingente populacional indígena, em torno de 150% entre 1991 e 2000, segundo dados do IBGE. Eles saíram de um patamar de 294 mil pessoas em 1991, para cerca de 734 mil em 2000. Conforme análise do próprio IBGE, estes números não podem ser explicados apenas pelo crescimento vegetativo. Dentre os outros fatores elencados estão as migrações de indígenas originários de países fronteiriços, como Peru, Bolívia, Colômbia e Venezuela e o aumento da auto-declaração nos centros urbanos, pois houve um expressivo aumento dos indígenas nas áreas urbanas do Brasil.

Para Guimarães, todas as trilhas seguidas pela construção discursiva da representação identitária negra no Continente Americano significaram caminhos que não podem ser desprezados e não se configuram, conforme muitos imaginam, retrocessos ou posições equivocadas, mas, segundo ele, formas de desenvolvimento da modernidade negra nas Américas. Tomo esta interpretação sobre os caminhos discursivos negros contra-hegemônicos no Continente Americano como a mais correta porque traz a leitura das múltiplas possibilidades e lugares de fala sobre a questão étnico-racial. Aqui, também, entra em tela o debate entre estas três leituras e os caminhos de afirmação identitária apontados por cada um destes discursos. Da mesma maneira que Guimarães, não entendo que um tenha sido melhor que o outro, apenas cada um deles se apresentou como a perspectiva possível para aqueles insurgentes daquele tempo e lugar. A análise de Guimarães destaca exatamente as especificidades históricas que produziram e sustentaram a cada um dos três caminhos de afirmação étnico-racial.

Pode-se, hoje, tomando por lugar de fala a perspectiva do século XXI que, por exemplo, o discurso assumido pelo movimento negro brasileiro nos anos 20 e 30 do século XX tenha sido uma leitura subordinada e pouco insurgente. Entretanto, produzir um discurso, no Brasil daquele período, igual ao dos dias atuais sobre a identidade negra pode até ter ocorrido, mas não emergiu como aquele que temos conhecimento histórico justamente porque este foi o discurso que melhor soube interpretar as condições materiais daquele momento sócio-histórico.

Abordando o aspecto diaspórico na construção das identidades destaco e faço coro com Paul Gilroy, afirmando que este é um elemento que não se remete a comunidades ou identidades míticas, mas é um processo histórico de reelaboração de identidades em outros locais que não os de sua origem e permanecem em contato com a mesma e com suas famílias, construindo projetos nacionais para o seu país fora dele, e aqui me filiando com a leitura de Pollak, visando construir um projeto nacional. Esse aspecto é relevante para essa tese, uma vez que, no caso desses grupos e pessoas a construção de identidades, que muitas vezes se misturam entre identidades étnico-raciais e nacionais, está geralmente associada com profundidade à construção de projetos nacionais, como no caso da Jamaica, do Haiti e do Brasil.

A construção do Estado-nação nestes países está, concordando com o trabalho de Guimarães, vinculada ao processo de desenvolvimento da Modernidade e das formas de modernização quer das relações sociais, de trabalho, da técnica ou da economia. Dessa forma, ao investigar as relações de poder entre grupos sócio-culturais nestes países interpelo a Modernidade e a Pós-modernidade enquanto discursos sobre o *Outro*, já que estes discursos hegemônicos falam de uma posição central do sistema mundial colonial/moderno. Tendo sempre a perspectiva da crítica deste tipo de leitura que se reporta a esse outro subordinado e periférico, trabalho colocando em discussão a leitura subalterna/pós-colonial que parte da idéia do lugar de fala e que desconstrói a possibilidade de se falar de *um outro*, pois desvela o fato de que todos sempre falam a partir de uma posição e, portanto, não há um centro que nomeia o restante. Segundo o Campo Discursivo subalterno/pós-colonial, o que acontece é uma múltipla interpolação de discursos, todos em disputa uns com os outros. A posição da Pós-colonialidade é a construção de um *lugar de fala* a partir das fronteiras do sistema mundial colonial/moderno e, assim, está o tempo todo rompendo com os limites de qualquer tipo

desse sistema e, ao mesmo tempo, dialogando com as posições hegemônicas e centrais do referido sistema.

Uma nova leitura do mundo deve conter a reflexão sobre a formação social e cultural ocidental e de todas as outras culturas. Homi Bhabha considera essa alternativa como o nascimento de um *Terceiro Espaço de enunciação*. Este *terceiro espaço* tornaria a estrutura de significação e referência um processo ambivalente. Na opinião de Milton Santos,

“No plano teórico, o que verificamos é a possibilidade de produção de um novo discurso, de uma nova metanarrativa, de um novo grande relato. A universalidade deixa de ser apenas uma elaboração abstrata na mente dos filósofos para resultar da experiência ordinária de cada homem.” [Santos, 2000:21].

Estas formas de leitura casam-se com as experiências de vida que temos neste início de século XXI, em que todos discutem as mudanças, a Modernidade, a Pós-modernidade e a globalização. É a discussão sobre o universal e o diferente, sem conceber que ambos possam excluir-se, tratando, ao contrário, da possibilidade de articulação entre ambos. Estamos aqui tomando de empréstimo alguns conceitos de Homi Bhabha. Este autor entende que:

“A diversidade cultural é um objeto epistemológico - a cultura como objeto do conhecimento empírico - ao passo que a diferença cultural é o processo de *enunciação* da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural.” [Bhabha, 2000:25].

Para ele a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, que reconhece conteúdos e costumes culturais de um determinado tempo histórico-cultural, dando origem a noções de multiculturalismo, intercâmbio cultural ou cultura da humanidade. A diversidade como conceito é a representação de um discurso que separa culturas totalizadas, que mantém uma mística de uma identidade coletiva única. A diversidade cultural pode, inclusive, emergir como um sistema de articulação e de intercâmbio de signos culturais em certos relatos antropológicos do início do estruturalismo.

Já a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. O conceito de diferença cultural concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural: a tentativa de dominar, em nome de uma supremacia cultural que é, ela mesma, produzida apenas no momento da diferenciação. Podemos tomar como exemplo a relação de supremacia que se estabelece entre uma cultura dita global e as culturas locais, relação esta que vale apenas e tão somente para aquele determinado contexto. E é a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da enunciação.

A Pós-colonialidade tem, com este discurso, uma ruptura discursiva através da gnose liminar, que é a proposição de uma nova leitura que representa não uma alternativa, mas uma leitura feita por aqueles que sempre estiveram à margem, na fronteira. Esta leitura não se incomoda com os limites do sistema mundial colonial/moderno, pois não fala de dentro dele, muito embora possa olhar para dentro

do mesmo, porque fala das suas margens e não pode ser explicado como algo exterior ao discurso ocidental moderno. Assim, se esta leitura rompe os limites deste sistema, o discurso pós-colonial não pode ser traduzido dentro da perspectiva conceitual dos limites da Modernidade ou da Pós-modernidade.

Através dos processos sócio-políticos ocorridos na história do Continente Americano, este tornou-se síntese de todos os outros e de todos os povos. Mireya Suarez aborda essa leitura<sup>11</sup> e faz a relação da mesma com a interpretação e, ao mesmo tempo, representação d' *o Aleph*, que originalmente é a primeira letra dos alfabetos hebreu e árabe, feita por Jorge Luís Borges. Segundo Suarez, assim como *o Aleph*, o Continente Americano pode ser traduzido como um ponto de confluência e de síntese. Este continente seria a condensação das formações sociais num ponto que tudo concentra e que, ao mesmo tempo, é descentrado. O Aleph não é o centro, mas nele tudo cabe, a tudo enxerga-se e pode-se chegar a qualquer lugar. Com isso, nesse campo de possibilidades, tudo e nada podem caber.

### 2.3 – Discurso étnico-racial e o *Aleph*

Nesta perspectiva teórica as Américas não representam no seu conjunto o centro do sistema mundial colonial/moderno, mas o contém. São periféricas e, ao mesmo tempo, de dentro porque são vistas como o futuro do Velho Mundo. Os discursos da pós-colonialidade, da subalternidade, da Modernidade e da Pós-modernidade podem reivindicar para si a possibilidade de representar e interpretar as Américas. O continente pode ser visto como o lugar do futuro do discurso moderno, o lugar do fluxo e do transito do pensamento pós-moderno ou como o lugar do pensamento liminar, da diferença colonial e dos saberes subalternos da leitura subalterna/pós-colonial. Em todas estas perspectivas as Américas são tratadas como sendo *o lugar*, o local por excelência que cada fenômeno se daria.

Agrego à leitura de Suarez, relativa à transposição de significado para as Américas do Aleph borgiano, a interpretação de que este conceito tem a possibilidade de representar a idéia de pontes que podem ser expressas já na sua significação primeira como letra inicial de dois alfabetos que, ao mesmo tempo, articulam e separam Ocidente e Oriente: o árabe e o hebraico. Entretanto, essa interpretação sobre o Aleph não precisa parar por aí. Podemos continuar a fazer exarações. O Continente Americano pode em si ser visto como uma ponte entre inúmeras coisas e significados, tais como: passado e futuro; Ocidente e Oriente; centro e margens; identidades e diferenças. Por outro ângulo, a perspectiva do pensamento liminar que atua na margem e que, falando a partir das Américas, não se sente nem dentro nem fora do discurso ocidental moderno pode ser traduzida pela representação de uma ponte que, dialética e dialogicamente, une e separa, representa e distancia.

Concebo que o discurso negro pode ser entendido como um *Aleph* dentro de outro *Aleph*: o Continente Americano. O *Aleph*, conforme já disse anteriormente, é uma construção literária de Jorge Luís Borges que pode ser traduzido como o ponto do espaço que contém todos os outros pontos. Isto é uma impossibilidade no espaço tridimensional, entretanto, é perfeitamente exequível no contínuo quadridimensional proposto por Theodor Kaluza, em 1919, e aprimorado por Oskar Klein, em 1926. Esta

<sup>11</sup> Minha orientadora de tese trabalhou esta perspectiva em suas leituras realizadas no grupo de pesquisa Identidades e Fronteiras do CEPPAC – Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas – em 2004/2005.

quarta dimensão, com poder de torcer e retorcer o espaço tridimensional é, ao mesmo tempo, microscópica e torcida como uma corda, e serve de imagem-espelho quer do discurso negro, quer das Américas. A compreensão do mundo físico como possuidor de inúmeras dimensões, além das três ou quatro (se for considerada a dimensão espaço-tempo einsteiniana como tradicional) de uso mais comum, é muito recente na Física. Toda a mentalidade da Modernidade foi alicerçada no paradigma da Física clássica newtoniana. Esta visão de mundo compreendeu a linearidade do fluir do tempo, a idéia de certeza baseada na noção de que o mundo podia ser plenamente explicado com os conceitos das Ciências Naturais e Exatas conhecidos até então, nisso se embasou a possibilidade de conhecer a Verdade.

A idéia do *Aleph* não está descasada do próprio processo de mudança paradigmática que retira do centro da discussão nas ciências sociais a certeza, a unidade dos conflitos e a identidade dos agentes centrada na estrutura social para discutir o pensamento liminar, o trânsito, as fronteiras e a multiplicidade de posições do sujeito, como diz Laclau [1986]. Entretanto, este conceito aponta para uma idéia de multiplicidade de posições que não descarta o posicionamento, ao contrário, afirma a possibilidade de, partindo de uma perspectiva multiposicional, a partir das margens, fixar um lugar de fala que pode abarcar todos os possíveis posicionamentos discursivos. Isto significa que o *Aleph e o Campo Discursivo subalterno/pós-colonial representam uma mudança paradigmática e que, desta forma, falar em discurso, e por extensão, em discurso negro, não significa descobrir algo novo, mas ter uma percepção diferenciada de processos que estão acontecendo*. A quarta dimensão e a complexificação das relações sociais que resultou no trânsito de posições identitárias não foram coisas inventadas. Ambas foram estudadas na medida do possível e traduzidas teoricamente. Desta forma, ao tomar as construções discursivas como caminho para o estudo dos processos de elaboração identitária e de desenvolvimento de projetos que se pretendem nacionais estou buscando utilizar as ferramentas que julgo ser mais apropriadas para entender e traduzir as relações sociais que existem entre os grupos investigados.

Irei trabalhar prioritariamente com a perspectiva do discurso negro, mas a noção do Continente Americano estará sempre presente. Digo mais, o *Atlântico Negro*, de Gilroy estará sempre como referencia tomando este como processo de articulação, de discussão e de disputa de poder seguindo, assim, a leitura do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade. Entendo ser esta a melhor perspectiva teórica para discutir esse tema, pois ao relacionar identidade étnica, Projeto Nacional e uma perspectiva de construção identitária que respeita os discursos de cada grupo social ou étnico-racial, o *outro ou o dialogante* tem o poder de construir o seu próprio caminho. Estamos pensando, também, dentro de uma postura teórica que não faz a separação entre a pesquisa e a realidade social.

Dáí veio também uma perspectiva de compartimentalização, quer seja do conhecimento – cada ciência tem o seu campo de investigação – quer seja das relações do homem com o mundo e com os processos sociais. Esta compreensão dos fenômenos sociais precisou, com a expansão das fronteiras do conhecimento e do mundo, de um suporte que permitisse a articulação discursiva entre os saberes dos diversos campos de qualquer natureza, possibilitando, assim, uma melhor compreensão dos processos sociais e dos fenômenos naturais. Desta leitura surge uma perspectiva de interpretações multi qualquer coisa que a Modernidade agregou ao seu repertório discursivo. O prefixo multi, na leitura da Modernidade, foi agregado não para juntar, mas para mostrar a

segregação. A idéia que aparece aí e a de demonstração das diversidades e, ao mesmo tempo, da apartação. O que está posto é a necessidade de diferenciar e de excluir. O prefixo multi, no repertório da Modernidade, não junta, não agrega.

Numa leitura multidimensional as Américas podem ser lidas como o mosaico cultural, social étnico, num enfoque discursivo próximo aos referenciais da Modernidade. Por esta leitura todos estão aí, mas ao mesmo tempo, estão separados. É uma outra forma de se abordar a idéia da diversidade étnico-cultural e social. Também as experiências das diversas populações não se fundem, mas estão presentes, no mais das vezes, em conflito ou oprimidas e/ou restando somente como memória. Desta perspectiva falam as centenas de culturas indígenas nas Américas destruídas pelo processo colonial europeu.

A leitura interdimensional pode ser considerada como uma possibilidade pós-moderna de interpretação do mundo que assimila a diferença e trabalha com o diálogo entre os diferentes. Esta compreensão advoga a mistura, mas não descarta a subordinação e se mantém dentro da visão do sistema mundial colonial/moderno. A imagem que chamo para representar essa leitura é aquela do caldeirão cultural, social e étnico. O discurso da mestiçagem desenvolvido em vários pontos do território continental americano é referência desta perspectiva teórica. Pode ser tomado como exemplo dessa leitura o discurso da democracia racial de Gilberto Freire. A América de que fala a interdimensionalidade é aquela da mistura, mas que mantém a perspectiva da subordinação. O subordinado ainda é visto na condição de um outro a ser desconstruído e mantido subjugado apesar de todo um discurso integracionista. As relações sociais mantêm, dessa forma, um caráter profundamente assimétrico.

A interpretação transdimensional é aquela que rompe tanto com a tradição do sistema mundial colonial/moderno, como também com as perspectivas epistêmicas de segmentação dos saberes, dos discursos e das práticas. Esta interpretação do mundo está afeita ao pensamento liminar, aos saberes subalternos e à diferença colonial. Também a partir dela falam as memórias em disputa de Pollak. Aqui ruptura e mistura andam lado a lado. A insurgência é a ordem do dia na leitura transdimensional. Entendo que é nesse lugar de fala que emerge aquilo que pode ser entendido como sendo o espaço do trânsito e do fluxo que tanto o discurso pós-moderno propugnou, mas não conseguiu demonstrar nas relações sociais. Com uma pequena ressalva. Se o discurso da Pós-modernidade via o trânsito e os fluxos como relações assimétricas de diálogo e poder que se mantinham dentro do sistema mundial colonial/moderno, entendo que com o Campo Discursivo subalterno/pós-colonial essa leitura é de ruptura com este nível de interpretação.

O Campo Discursivo subalterno/pós-colonial trata os trânsitos e os fluxos como relações que tanto podem ser de dentro como de fora do sistema mundial colonial/moderno, bem como podem transitar de dentro para fora e vice-versa deste sistema, da mesma forma que podem ser assimétricas ou não. A imagem aqui é a do *Aleph*, de um ponto no canto do sótão que contém as pessoas, as cidades todas do mundo, o mundo em si, as galáxias e o próprio universo. É uma dimensão, a quarta (não a junção espaço-tempo, mas a do espaço recurvado de Theodor Kaluza e Oskar Klein), que serve de ponte dimensional e de ponto de articulação espacial e discursiva.

Aqui está, também, para Bhabha e Fanon, a possibilidade da insubordinação e a *afrofronta* daquele que *não quer mais*. Ele mais do que isso agora deseja, disputa, reivindica, propõe, impõe. Estes são alguns tipos de ações de insurgência. Este espírito de rebeldia e de fala própria podemos identificar claramente em Deloria Jr.[1992] quando ele se identifica em seu texto com os autóctones norte-americanos e usa o *nós* ou invés do *eles*. Para Mignolo, aqui surge a ruptura com o discurso ocidental, pois o americano passa a falar a partir dos *seus referenciais*, da *sua representação simbólica*, ele agora elabora o seu discurso partindo das suas experiências. É a emergência da gnose e do pensamento liminares [Mignolo, 2003:126]. Mignolo levanta a perspectiva de que discutir de dentro da Modernidade ou da Pós-modernidade tem o mesmo significado porque ambas estão inseridas no contexto daquilo que ele chama de mundo colonial/moderno e que está relacionado à supremacia do Ocidente nos últimos quinhentos anos. Para ele, é necessário ler a partir das margens desse sistema e não de dentro dele. Por isso ele não inclui o pensamento liminar e a pós-colonialidade na perspectiva da Pós-modernidade, nem, tampouco, da Modernidade.

Dentro deste contexto, o surgimento da noção do *ser negro* foi um discurso articulado dentro do referencial teórico da Modernidade, que foi desenvolvido plenamente nas Américas, e que tomou por base a lógica da multidimensionalidade. Em outras palavras, o africano foi estranhado, desconstruído e subjugado se for tomado como parâmetro o discurso do sistema mundial colonial/moderno. O autóctone americano foi invisibilizado através da destruição física e cultural e, também, subjugado, partindo do mesmo olhar discursivo. Ao mesmo tempo, o Continente é visto neste discurso como sendo a continuidade do Velho Mundo, o futuro deste. Nele estão, e estiveram, presentes centro e periferia do sistema mundial colonial/moderno.

Sob um outro olhar, este espaço continental foi o lugar privilegiado da contestação ao sistema mundial colonial/moderno. Tudo porque ele foi o lugar em que se explicitaram mais vivamente as contradições entre o discurso hegemônico e a realidade dos povos contra-hegemônicos. Gilroy, Deloria Jr. e Mignolo trazem estas leituras insurgentes que se apropriam dos conceitos cunhados pelo discurso hegemônico e os ressignificam, produzindo e ampliando abordagens que representam contextos dos discursos contra-hegemônicos. Apesar de identidades étnico-raciais e sociais não-hegemônicas terem dificuldades em construir os seus discursos nas Américas, o negro, o indígena e o pós-colonial não estão mais subordinados e identificados pelo senhor colonizador, eles são possuidores de discursos próprios e *se identificam*. Estes autores não falam *pelos* personagens, eles *são, também*, estes personagens. *Não é a fala do outro, é o discurso insurgente*. E este dialoga conflitivamente com o discurso hegemônico, disputando com o mesmo memórias, espaço de representação e poder.

Pensando nos grupos e pessoas diretamente identificados com o discurso da subalternidade e a pós-colonialidade pode-se ver em alguns exemplos que a construção da gnose e do pensamento liminar foi para estas pessoas e grupos resultante de um lento e complexo desenvolvimento das relações sociais em que estiveram envolvidas. Tomando por referência a escravização nas Américas das pessoas nascidas na África, pode-se perceber que este processo histórico significou para elas uma violenta desconstrução identitária. Nos locais em que essas pessoas foram desembarcadas dos navios negreiros elas encontraram um mundo diferente daquele do qual haviam sido seqüestradas. No espaço em que, finalmente, são instaladas, ou, na verdade, depositadas como mercadorias, elas têm de reconstruir identidades desmontadas muitas vezes.

Entretanto, com estas pessoas veio para as Américas e permaneceu com elas a dignidade, o conhecimento tecnológico (especialmente nos campos da metalurgia e da agricultura), a alegria, o desejo, a capacidade de criar e tantas outras coisas que lhes permitiram reconstruir e recriar suas identidades, agregando novas perspectivas sócio-culturais nesse processo. Retoma-se aqui a leitura de Gilroy da construção do ser negro no Continente Americano.

O desenvolvimento da gnose liminar destes grupos e pessoas é facilmente percebido pelo procedimento de apropriação e reelaboração de conhecimentos novos e antigos que traziam consigo e que foram assimilando ao longo do tempo, reconstruindo através destas misturas as suas representações simbólicas, identitárias e territoriais. Obviamente não houve um desenvolvimento homogêneo destas relações em todo o Continente Americano. A cada momento histórico e lugar que aqueles aqui nas Américas identificados como negros produziram as suas interpretações gnosiológicas liminares, correspondeu um sabor característico, sendo irrepetíveis em qualquer outro tempo e lugar. Todavia, podem ser identificadas as grandes linhas de produção gnosiológica que permitem o estudo e a comparação dos diversos grupos e períodos históricos. Sobre estas linhas remeto ao trabalho de Guimarães já tratado aqui.

Pensando sobre dois aspectos importantes para a construção da gnose liminar das populações negras nas Américas, pode-se dizer que duas coisas facilitaram a sobrevivência das religiões e das culturas dos africanos no chamado Novo Mundo, foram elas: a oralidade e o respeito do africano aos mais idosos, principalmente como depositários do saber de uma sociedade. Além disso, permaneceu, sempre, uma vontade inquebrantável de subverter essa situação de subordinação e de expropriação. Para isso a atividade religiosa e a fé nos Orixás, além da herança cultural que foi passada de geração a geração deram um importante contributo. A dignidade das pessoas ficou preservada na sua fé e na sua cultura apesar de ser violentada a cada dia nas relações sociais.

As formas de insurgência foram inúmeras. Podemos enumerar desde as formas de rebelião contra a cultura ocidental e as religiões cristãs como as expressões sincréticas que, mascarando a permanência das religiões de matriz africana, permitiram a sua sobrevivência e reelaboração. Quando essas pessoas se articularam em grupos populacionais, malgrado toda conjuntura do processo da escravidão, elas puderam trocar informações e reorganizaram suas representações sociais e simbólicas. A própria relação de trabalho entre senhor e escravo foi palco de reelaboração insurgente na medida em que o escravo se sublevava até mesmo através da auto-imolação para fugir ao jugo do seu senhor. Ou então, usava a sua atividade laboral para conseguir recursos para comprar a sua Carta de Alforria ou, ainda, faziam do tempo, do local e da atividade de trabalho o lugar propício para articular rebeliões, conforme relata João José Reis em *Rebelião Escrava no Brasil*.

Tomando como referência o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade, idéia do desenvolvimento de memórias coletivas e o discurso de subalternidade que foram elaborados com a perspectiva de disputar o poder de representar o mundo, estiveram sempre presentes no imaginário coletivo e nas formas como os grupos populacionais americanos que encarnam o discurso contra-hegemônico expressaram suas lutas, desde o primeiro momento da conquista das Américas pelos europeus e da escravização de indígenas e africanos neste continente.

As reconstruções do espaço produzidas pelas pessoas seqüestradas na África e trazidas para as Américas mostram a perspectiva do discurso contra-hegemônico que estes grupos construíram. Das festas populares e da construção de uma musicalidade de afirmação identitária, que reordenaram a apropriação do espaço urbano, passando pelos espaços religiosos, pela organização do território urbano para o desenvolvimento das atividades profissionais, como explicitam os *cantos* em cidades como o Rio de Janeiro, Salvador, São Luis e Recife e chegando às formas de vida social que estas pessoas estabeleceram nas Américas podemos observar o discurso e a prática insurgente.

Também os grupos ameríndios desenvolveram formas gnosiológicas próprias que lhes permitiram reinventar suas tradições e ressignificar as suas experiências societárias. Atualmente pensadores como Deloria Jr., que expressam a fala do autóctone americano, são exemplo da mistura entre teoria e teorização pós-colonial<sup>12</sup> na teoria sociológica uma vez que explicitam falar a partir de um *lugar* que não foi tomado de empréstimo, mas que é o *lugar* resultante da *sua* experiência gnosiológica.

Partindo dessas idéias pode ser feita uma aproximação com a leitura de Paul Gilroy [2001] sobre as identidades dos negros nas Américas e suas perspectivas de luta pelo poder. Ao afirmar os negros americanos se tornaram o que são nas Américas e que, por isso, não tem que se remeter a nenhuma ancestralidade ou herança exterior às Américas para se afirmarem como tal, ele abre as discussões sobre o caráter absolutamente moderno das populações negras no continente americano e da disputa de poder dessas populações com aquela que é hegemônica. Quando os negros das Américas se afirmam americanos eles estão se pondo como um grupo que disputa poder, como falam Fanon [Bhabha, 2003] e Bhabha [2003], Mignolo [2003,2005], Quijano [2005] e Dussel [2005], porque não podem ser vistos ou entendidos como estrangeiros, conforme este conceito é construído nas leituras de Simmel [1983] e Bauman [1998,1999a, 1999b].

Conforme Mignolo, eles não estão no centro do sistema Mundial colonial/moderno, nem falam de dentro dele, mas disputam poder com aqueles que controlam o sistema. Esta perspectiva, que é peça central do discurso da pós-colonialidade de Mignolo, traz a possibilidade da construção discursiva a partir de uma margem que vive a tensão de ser e não ser pertencente ao sistema mundial colonial/moderno. Ser pertencente porque está e se coloca como de dentro dessa Modernidade e, portanto, pode disputá-la. Ao mesmo tempo, não é porque o discurso hegemônico buscando torná-los invisíveis não os identifica enquanto tal e porque aqueles que se reivindicam portadores e construtores de uma gnose e de um pensamento liminar falam sempre da periferia e não do centro do sistema. É exatamente esta relação em conceitos dicotômicos que Mignolo percebe como interessante porque permite o confronto e a emergência do pensamento liminar.

Com os povos indígenas das Américas ocorreu processo semelhante. Eles foram quase exterminados<sup>13</sup>, ou exterminados como foi o caso dos Tainos da Jamaica, mas mantiveram costumes, tradições, reinventaram suas culturas, foram aprendendo as

<sup>12</sup> Teorização pós-colonial entendida como o somatório do pensar e do agir a partir da construção de práticas de vida que se articulam em uma gnose liminar e elaboram um pensamento liminar. A teoria pós-colonial é o discurso teórico sobre este processo.

<sup>13</sup> Sobre o extermínio dos autóctones nas Américas ver Bénot , 2004:48-59 e Ndiaye, 2004:61-77. No Brasil estima-se que existiam, por volta de 1500, entre cinco e dez milhões de autóctones contra um total de pouco mais de trezentos mil neste início de século XXI.

estratégias do colonizador e, com o tempo passaram a atuar nas mesmas arenas para disputar poder. Todavia, os indígenas não nunca postos dentro do sistema mundial colonial/moderno como pertencentes a esta lógica civilizacional. Eles são sempre percebidos como o estranho, o estrangeiro, aquele que está de fora do sistema. A situação destes povos é, na perspectiva do discurso hegemônico do sistema mundial colonial/moderno, bastante diferente daquela dos negros. Estes podem ser admitidos pelo discurso hegemônico como pertencentes ao sistema, os indígenas nunca. Esta leitura traz novamente as idéias de exclusão do outro tanto da Modernidade como da Pós-modernidade. Se uma o digere ou o destrói para subordinar, a perspectiva pós-moderna ignora e sub-representa para excluir. O resultado acaba sendo o mesmo. Quando Deloria Jr. faz um texto sobre a questão dos índios dos Estados Unidos falando como nós ele está exercendo essa disputa de poder de representar e está ao mesmo tempo colocando memórias em disputa. O discurso de Deloria Jr. é representativo do pensamento liminar.

No tocante à articulação dos movimentos de mulheres, podemos dizer que as estratégias de luta e de negociação de espaço de atuação e de poder são muito antigas. Podemos remeter essa discussão principalmente para as mulheres negras, indígenas e trabalhadoras, mais especialmente as duas primeiras, durante todo o período colonial, quando elas desenvolveram estratégias de sobrevivência individuais e de grupo que permitiram, por exemplo, a manutenção das religiões de matriz africana na Jamaica e no Brasil. Por outro lado, as formas de negociação de poder e espaço de representação que as mulheres indígenas e negras jamaicanas e brasileiras foram construindo nas suas relações conflituosas com os homens brancos, mesmo sendo vítimas de estupro por parte destes, também abriram caminhos para a sobrevivência dos valores e das tradições dos grupos sociais às quais pertenciam. Muitas vezes o lugar das margens ficou próximo ao centro do poder como foi o caso de negras e índias que serviram das mais variadas formas ao homem branco no período colonial jamaicano e brasileiro para negociar poder e possibilidades mais humanas de sobrevivência para si mesmas e para o seu grupo. Isso evidencia que as formas de insurgência podem ser as mais variadas e que, às vezes, elas podem não ser reconhecidas como tal, sendo até confundidas com processos de submissão.

Todavia estes grupos não deixaram de produzir levantes, desde o momento da conquista, como ocorreu com os indígenas caribenhos [Benót, 2004], como a luta dos Maroons na Jamaica ou os quilombos e as rebeliões negras no Brasil, chegando até os dias atuais com os Zapatistas no México, os levantes indígenas da Bolívia, do Equador e do Peru e a organização das mulheres e dos indígenas por todo o continente e, também, dos negros brasileiros.

Por outro lado, o discurso e o agir moderno pautam-se pela luta entre a individualidade e a coletivização, esta última sendo utilizada como anteparo à individualidade grupal, solapando todas as tentativas de existência de expressões identitárias autônomas dentro de uma mesma comunidade. Aqui as tensões entre as várias identidades dentro dos grupos contra-hegemônicos são um bom exemplo desse conflito. A tensão entre os negros da classe dominante jamaicana e das classes populares ou o machismo dos homens negros e indígenas podem ser citados como exemplo. A noção de identidade social assume as mais variadas formas, indo da identidade grupal até a tentativa de construir uma identidade-nós, com diz Elias [1998], que se iguale ao sentido de humanidade. Elias constrói a noção de que a balança passou

a pender para a identidade-eu a partir do Renascimento. Essa forma de olhar o mundo acabou por trazer toda uma problemática na relação com o outro.

O discurso da pós-colonialidade trabalha com a perspectiva de histórias coletivas, portanto, de desconstrução do discurso centrado no indivíduo. Ressalvando-se a compreensão de que a Psicanálise não trabalha com indivíduos enquanto tal e muito menos ainda com coletividades, aqui pode ser estabelecida uma relação com a leitura de Jacques Lacan sobre os quatro tipos de discurso. O que interessa é o processo com os discursos se transformam uns nos outros na medida em que há um giro das posições dos elementos constitutivos de cada discurso. Pode servir para pensar nas inúmeras tensões existentes entre discursos hegemônicos e contra-hegemônicos e, principalmente nos processos de rupturas das hegemônias de uns pelos outros.

#### **2.4 – Discursos, disputas e poder**

Até aqui estiveram em discussão diversas formas de invisibilização que foram marcadores identitários do discurso hegemônico sobre os inúmeros grupos sociais que articulam atualmente discursos contra-hegemônicos. Entretanto, como eles passaram de uma condição de invisibilidade a uma oposição discursiva e de luta pelo poder? Melhor dizendo, quais foram os elementos que foram apropriados por estes grupos que lhes possibilitaram construir as suas identidades de grupo? Em outras palavras, quais são as suas referências identitárias? Stuart Hall [1999], por exemplo, defende a idéia de formação identitária de um grupo associada às noções de desterritorialização e reterritorialização. É certo que as próprias formas de opressão, por sua condição inerente de violência, acabaram por favorecer a articulação de formas de resistência e insurgência que foram com o tempo moldando representações simbólicas de luta e de insubmissão.

A construção discursiva contra-hegemônica certamente começou dessa forma. Hoje, todavia, o olhar que se faz desse processo é em perspectiva histórica e muito desse campo discursivo já foi consolidado enquanto representação ideológica e, obviamente, os símbolos que dão feição a esses discursos contra-hegemônicos aparecem numa multiplicidade de representações que estabelecem os marcadores identitários para os vários grupos. Entretanto, na maior parte dos casos, estes símbolos somente são vistos como legítimos para aqueles grupos que os cultuam. As memórias em disputa contra-hegemônicas continuam a buscar espaço de expressão.

No caso da Jamaica, cabe destacar a autonomia dos Maroons conquistada em 1738 e defendida em várias guerras contra os ingleses durante todo o século XVIII. Nesse País, Nanny dos Maroons deve ser destacada, pois tornou-se figura emblemática por ter liderado seu povo durante a fase inicial dessas insurgências. A musicalidade do Reggae produzido por Bob Marley pode ser considerada como insurgente uma vez que rompe com os paradigmas estéticos e culturais ao retratar o povo jamaicano como ele se representava. Marley é posto no imaginário da população jamaicana num mesmo plano que outros heróis nacionais, como Cudjoe, Nanny dos Maroons, Tom Sharpe, Gordon, Bogle, Marcus Garvey, Norman Manley e Alexander Bustamante. Todos estes surgiram como referenciais contra-hegemônicos e, com a vitória da população negra jamaicana, passaram a representar o discurso hegemônico desta nação.

Com essa perspectiva, abre-se a seguinte pergunta: quais são os símbolos nacionais do Caribe anglo-francês e do Brasil que têm uma vinculação com o atual campo discursivo contra-hegemônico? Em relação ao Caribe anglo-francês, o discurso hegemônico atual, conforme já foi observado, até recentemente fazia parte do campo contra-hegemônico. Cabe aqui investigar as formas discursivas que passaram a representar neste país a contra-hegemonia discursiva. Mulheres, asiáticos, europeus e negros pobres são uma boa pista. Bob Marley, Peter Tosh e o Reggae talvez possam representar uma das expressões mais visíveis desses discursos. Entretanto, fica outra pergunta: Qual a capacidade de construir símbolos nacionais que estes grupos têm?

No caso do Brasil, nenhum dos símbolos até um passado recente estava associado aos grupos que elaboram os discursos contra-hegemônicos. A luta do movimento negro conseguiu impor Zumbi dos Palmares, entretanto, este não é plenamente reconhecido como um herói e símbolo nacional. Outras pessoas e grupos não conseguiram nem essa representação. Até mesmo porque quando um grupo ou pessoa passa a representar simbolicamente uma nação está demonstrando que o discurso que representa ganhou espaço e, talvez, tenha se tornado hegemônico. Por outro lado, Catarina Paraguaçu não pode ser considerada como representante legítima do discurso contra-hegemônico indígena, pois ela foi o primeiro símbolo hegemônico da assimilação cultural, da subordinação. Muitos desses personagens e grupos brasileiros, reais ou míticos, ganharam status no imaginário popular tornando-se símbolos de luta, mudança, resistência, insurgência e de liberdade. São as memórias coletivas dos grupos contra-hegemônicos postas em disputa visando ocupar espaço de representação social e de poder.

Pessoas e grupos que historicamente ganharam projeção local ou nacional como Luiza Mahin, Chica da Silva, Dona Beja, Lampião, Maria Bonita, Corisco, Antonio Conselheiro, Raul Seixas, Luiz Gonzaga, Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), Mário Juruna, Marcos Terena, João Cândido (o *Almirante Negro*), Grande Otelo, Clementina de Jesus, o Quilombo de Palmares, os Malês na Bahia, Mãe Menininha do Gantois, Cartola, Pixinguinha, Anita Garibaldi, Pagu, Dona Ivone Lara, Anita Malfati, Tarsila do Amaral, Araribóia, Tia Ciata, Revolta da Chibata, Revolta do Contestado, Revolta de Canudos, Revolta dos Alfaiates (Revolta dos Búzios), Revolta dos Emboabas, Balaiada, Os Lanceiros Negros, dentre outros passaram por motivos variados a compor este quadro de insurgência que disputou e disputa os espaços de poder. As narrativas contidas nas histórias dessas pessoas, grupos e mobilizações sociais mostram o caráter de luta social e a capacidade de construir alternativas de poder que os grupos contra-hegemônicos brasileiros desenvolveram ao longo da história nacional. Todas essas pessoas são, de alguma forma, insurgentes. Desde aquelas que foram líderes revolucionários como Zumbi, Anita Garibaldi e Luiza Mahin, passando por líderes religiosos como Antonio Conselheiro e Mãe Menininha, por artistas como Pagu, Pixinguinha, Grande Otelo e Anita Malfati.

Nas rebeliões citadas emergem sempre os discursos insurgentes dos grupos envolvidos, quer sejam por melhorias nas condições de trabalho como na Revolta da Chibata, liderada por João Cândido, que seja como ruptura institucional como na Revolta dos Malês. Estes discursos põem em tela um lugar social que sai do localismo e dialoga tensamente com o universal. Isto pode ser percebido no samba carioca que fala dos morros da cidade (a periferia social da metrópole) para o mundo ou nos discursos dos rebeldes Malês, da Revolta dos Búzios, dos Balaies, de Canudos que vislumbravam

outras formas de organização social que não aquelas a que estavam submetidos, mas pensavam-nas partindo do seu lugar e dialogando com o universal. Estes processos de luta revelam *discursos contra-hegemônicos, sempre no plural*. Portanto, não cabe falar de uma unidade crítica em relação ao discurso hegemônico. Ao contrário, conforme já foi tratado, os próprios discursos contra-hegemônicos apresentam tensões entre si que têm reflexos nas disputas por poder. Além de serem distanciados discursivamente eles apresentam distâncias no espaço e no tempo histórico.

Por mais que haja, por exemplo, tentativas a partir dos anos setenta do século XX do movimento negro e do movimento feminista de articular lutas do passado entre si, como, no caso do movimento negro, ligar pelos discursos as revoltas Malê, da Chibata com o Quilombo de Palmares ou em relação ao movimento feminista ver a presença de Anita Garibaldi na Revolução Farroupilha (a mesma revolução que traiu os Lanceiros Negros), de Luiza Mahin (personagem de referência histórica controversa) na Revolta Malê e de Dandara no comando do Quilombo de Palmares dentro de um mesmo campo discursivo estas experiências insurgentes têm entre si distâncias de todos os tipos que não podem ser aglutinadas a não ser como característica geral da construção de discursos contra-hegemônicos na atualidade que constroem como base de legitimação uma referência histórica comum que referencia-se numa linha de desenvolvimento insurgente que seria o eixo de um campo discursivo contra-hegemônico.

As contradições discursivas mesmo aí emergem com força, pois quando os exemplos supracitados são articulados percebe-se a incongruência discursiva dentro do discurso do movimento negro que aceita com resistência as figuras de Dandara e Luiza Mahin, devido ao componente discursivo machista, que é um dos elementos articuladores do discurso hegemônico, dentro do discurso contra-hegemônico negro. Essa contradição pode ser percebida, também na Jamaica com o exemplo de Bob Marley em relação ao seu casamento com Rita, em que este vendia uma imagem de rapaz solteiro, quando já era casado, e que teve vários casos extraconjugais.

As leituras discursivas contra-hegemônicas que existem atualmente no Brasil e na Jamaica ainda trazem em si ainda outros tipos de contradição. Todavia, não pretendo nesta tese fazer um resgate de uma história do Brasil ou do Caribe anglo-francês tomada como pretensamente verdadeira. Não estou interessado em encontrar através da análise dos discursos hegemônicos e contra-hegemônicos verdades históricas. O que me interessa são as múltiplas leituras que os diversos grupos fazem de determinados eventos e, a partir daí, constroem suas memórias, suas identidades e seus discursos. Não é a Verdade que está em discussão, mas os discursos que os grupos desenvolvem e que, através deles, buscam identificar-se e representar-se. Afinal, na perspectiva da pós-colonialidade e do pensamento liminar cada pessoa ou grupo é aquilo que entende ser.<sup>14</sup> Por isso cada grupo coloca suas memórias em campo para, com elas disputar espaço, representação e poder. Investigo como os grupos hegemônicos e contra-hegemônicos construíram os seus discursos. Deste modo, as contradições internas e externas aos discursos são analisadas na perspectiva da construção do discurso e não daquilo a história de cada país ou as relações sociais deveriam ser.

---

<sup>14</sup> Ver Mignolo, 2003, especialmente capítulos II e III.

## Parte II – Elementos teóricos

### Haiti<sup>15</sup>

Quando você for convidado para subir do lado da Fundação  
 Casa de Jorge Amado  
 Pra ver do alto a fila de soldados  
 Quase todos pretos  
 Dando porrada na nuca de malandros pretos,  
 De ladrões mulatos  
 E outros quase brancos  
 Tratados como pretos  
 Só pra mostrar aos outros quase pretos  
 Que são quase todos pretos.  
 E aos outros quase brancos  
 Tratados como pretos.  
 Só pra mostrar aos outros quase pretos.  
 Que são todos quase todos pretos.  
 E aos outros quase brancos pobres como pretos  
 Como é que pretos pobres e mulatos  
 Quase brancos, quase pretos de tão pobres são tratados.  
 E não importa se olhos do mundo inteiro possam, por um momento,  
 Estar voltados para o largo  
 Onde os escravos eram castigados.  
 E hoje um batuque, um batuque, com a pureza de meninos uniformizados  
 De escolas secundárias  
 Em dia de parada  
 E a grandeza épica de um povo em formação  
 Nos atrai, nos deslumbra e estimula.  
 Não importa nada.  
 Nem o traço do sobrado,  
 Nem a lente do Fantástico,  
 Nem o disco de Paul Simon.  
 Ninguém,  
 Ninguém é cidadão.  
 Se você for ver a festa do Pelô.  
 E se você não for.  
  
 Pense no Haiti.  
 Reze pelo Haiti.  
 O Haiti é aqui.  
 O Haiti não é aqui.  
  
 E na TV se você viu um deputado em pânico  
 Mal dissimulado  
 Diante de qualquer, mas qualquer mesmo, qualquer, qualquer  
 Plano de educação  
 Que pareça fácil,  
 Que pareça fácil e rápido  
 E vá representar uma ameaça de democratização do ensino de primeiro grau.  
 E se esse mesmo deputado defender a adoção  
 Da pena capital.  
 E o venerável cardeal que sempre vê tanto espírito no feto  
 E nenhum no marginal.  
 E se ao furar o sinal,

<sup>15</sup> Letra de Caetano Veloso / Música de Gilberto Gil e Caetano Veloso. Duração – 4:19. CD – MILLENNIUM/POLYGRAM.

**O velho sinal vermelho habitual.  
Notar um homem mijando na esquina da rua sobre um saco brilhante  
De lixo do Leblon.  
E quando ouvir o silêncio sorridente de São Paulo diante da chacina.  
Cento e onze presos indefesos,  
Mas presos.  
São quase todos pretos,  
Ou quase pretos.  
Ou quase brancos, quase pretos de tão pobres.  
Pobres são como podres.  
Todos sabem  
Como se tratam os pretos.  
E quando você for dar uma volta no Caribe.  
E quando for trepar sem camisinha  
E apresentar sua participação inteligente no bloqueio a Cuba.**

**Pense no Haiti.  
Reze pelo Haiti.  
O Haiti é aqui.  
O Haiti não é aqui.**

## Capítulo III – Modernidade, Pós-modernidade e Pós-colonialidade – Algumas leituras.

Neste ensaio, pelas características do seu objeto, a teoria é, também, o dado. Por isto, começo a focar as relações entre a identidade étnica negra no Caribe anglo-francês e no Brasil e os projetos nacionais dentro do amplo debate estabelecido entre vários autores, como veremos mais adiante, indo na direção das formas de relação envolvendo Estado, identidade, lugar (ou fronteiras), posicionamento discursivo, lugar de fala e indivíduo, que se confrontam nos campos da Modernidade e da Pós-modernidade. Tenho neste capítulo, portanto, três temas a debater: exclusão, construção de identidades e formação de um projeto de nação. Este será o roteiro neste capítulo. Assim, farei o contraponto entre estas duas leituras discursivas e, depois, delas com os discursos da Pós-colonialidade e a Escola da Subalternidade no capítulo seguinte.

Dou início a esta confrontação com os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade fazendo os seguintes comentários: 1) Entendo que estas duas construções discursivas estabeleceram um viés paradigmático que está centrado no binômio inclusão/exclusão e que este binômio se revela mais agudo na questão étnico-racial porque é neste processo de construção identitária que estão centradas as formas de dominação e de negação do Outro mais violentas; 2) Ambas as leituras consideram apenas e tão somente a Civilização Ocidental Moderna como referencial social para a construção teórica. O discurso de referência para a construção do estado-nação se alicerça em modelos retirados desta lógica civilizacional e que não contempla, absolutamente, outras perspectivas de organização social; 3) os binômios nativo/estrangeiro-estranho, Oriente/Ocidente, ocidental/outro, local/global, nacional/internacional, turista/vagabundo, arrivista/pária, dentre outros constroem falsos conflitos e elaboram premissas de representação identitária que impõem o discurso da assimilação cultural da Civilização Ocidental Moderna. A identidade é afirmada na Modernidade como forma de construção e de reforço da subordinação através da localização do Outro e é, ao mesmo tempo, desconstruída para explicitar e impor a negação do Outro. Este duplo procedimento de identificação/desidentificação e de localização/exclusão reforça a perspectiva discursiva da Modernidade de subordinação e exclusão implicitamente contidas em seu discurso; 4) A assimilação destes discursos pelos grupos hegemônicos trouxe estes para um jogo de poder em que eles já começam perdendo porque não dominam, não fizeram, nem são favorecidos pelas regras. E estas dizem tão somente: mire-se no Ocidente para construir suas identidades. Busquem ser ou parecer com o Ocidente. Ora, os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade fizeram bem o papel de ilusionistas. Mesmo o discurso pós-moderno ficou preso nas armadilhas discursivas da Modernidade. Amarrados neste jogo de construção de discursos os grupos e povos hegemônicos continuam como dantes, subordinados.

Entendo, todavia, que vários teóricos já mostraram o caminho das pedras. Quando Paul Gilroy aponta um Atlântico Negro e diz que somos filhos do Ocidente, mas não somos ocidentais por nos parecermos com o padrão ocidental dos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade e sim porque o Ocidente é aquilo que somos; Quando Vine Deloria Jr. usa o nós para falar dos índios estadunidenses; Quando Bhabha, citando Fanon, fala da afronta daquele que não quer mais; Quando Walter Dignolo diz que não é preciso ser um outro, mas sim ser um dialogante; Quando o Aleph borgiano

nos abre a perspectiva de um lugar que em cabem todos os outros lugares e espaços e que, por isto, está rompida a fixação localista da Modernidade sem ser preciso cair no desenraizamento da Pós-modernidade; Quando todos estes discursos são feitos eles apontam caminhos para uma construção identitária e de projetos nacionais que não partem de uma perspectiva subordinada. Vamos, então, proceder esta leitura crítica da Modernidade e da Pós-modernidade.

### 3.1 – Modernidade: uma caracterização

A Modernidade é um processo sócio-histórico que tem como importante elemento constitutivo do seu discurso o desenvolvimento das possibilidades de ação individual, uma vez que o homem moderno passa a interpretar o mundo distanciando-se das forças coercitivas que o prendiam a formações coletivas como os clãs, as famílias extensas, as corporações de ofício (as quais nas fases iniciais do capitalismo ainda desempenham um papel importante), as casas dinásticas, dentre outras. Ainda segundo este discurso o indivíduo, junto com o contrato social e com outros instrumentos de legitimação da sua nova condição social e política, passa a ter um novo significado, mais representativo da condição de pessoa, de ser humano independente dos poderes constituídos, do que tinha até então. O individualismo ganha contornos de teoria explicativa das relações sociais e como moeda de troca na justificação da organização do mundo. Entender as sociedades americanas utilizando-se do referencial ideológico da Modernidade significa tomar como central nessas sociedades o indivíduo, pensado com a carga que este termo tem produzindo. Assim, se desenvolveram as relações sociais que representam as construções sociais eurocêntricas. Esta não é a minha perspectiva analítica. Trabalho com uma leitura teórica que percebe nessas formações sociais discursos identitários que não se desenvolvem a partir da referência do indivíduo, mas que passam através de identificações grupais em que a coletividade é que é a referência central. Autores como Klor de Alva [1993], Ortiz [1986], Deloria Jr. [1992], dentre outros, falam de algumas dessas possibilidades.

Por outro lado, mesmo na Europa, o *projeto* da Modernidade não se realiza em sua plenitude. Conseqüentemente, o que temos é o *discurso* da Modernidade que fala do indivíduo visto como agente social que constrói e é, ele mesmo, condutor dos processos sociais. Entretanto, o que ocorre, na prática, é o controle do Estado em todos os campos da vida. A subordinação da pessoa ocorre pelo distanciamento desta da vida pública com a criação de uma imagem de aparente participação destas pessoas na condição de indivíduos-cidadãos para referendar as decisões já tomadas pelos grupos dominantes. A construção da nação no Ocidente não foi uma realização do conjunto da sociedade. A Revolução Francesa de 1789-1794, com o povo fazendo a luta e depois sendo apeado do poder, ou a Revolução Gloriosa de 1688, que é quase um golpe de estado, são exemplos emblemáticos disto.

Aliás, no século XVII o povo nem tinha o significado político dos dias atuais. Era apenas a massa dos desvalidos, sem direitos políticos de qualquer espécie. O povo, assim nomeado naquela época, era um pequeno grupamento que hoje chamaríamos de classe média ou de pequena burguesia. E que, em muitos casos colocaríamos como pertencentes ou próximos àquilo que hoje se toma por elites. São as elites e esta pequena burguesia que foram historicamente representadas pela figura do indivíduo. Nos Estados Unidos onde parece haver na formação da nação o direito, inclusive garantido constitucionalmente, à insurgência – a desobediência civil, este direito é

exercido, na prática, por poucos. Se algum grupo minoritário procura, ou procurou, fazer valer este direito ele é reprimido das mais variadas formas. Assim o foi com os negros, com leis racistas até os anos 60 do século XX e com organizações racistas, como a Ku Klux Klan, a perseguir os afroestadunidenses. Os negros estadunidenses lutam até hoje contra o racismo, malgrado todas as conquistas obtidas. Com os indígenas algo parecido ocorreu com o poder do estado confinando estas populações em Reservas (quase campos de concentração) e perseguindo com força militar os grupos resistentes. As formas de resistência ganharam outros contornos e, hoje, alcançam o discurso acadêmico com cientistas como Vine Deloria Jr., ele próprio indígena dos Estados Unidos. A desobediência civil é, e foi, uma possibilidade para os brancos estadunidenses.

### 3.2 – Pós-modernidade: uma caracterização

No discurso da Pós-modernidade o primeiro aspecto a ser salientado é que a própria noção de identidade sofre críticas e que aquilo que é mais debatido são as idéias que representam trânsito, fluidez, de desencaixe que remetem ao sentido de que estamos desterritorializados. E este processo de desterritorialização acaba por produzir exclusão. Retomarei este ponto mais adiante. Estamos desterritorializados não só do espaço material, mas também, de um território imaginário construído pelos nossos valores culturais, pois estes não estão mais fixados a um local. Transitam conosco, vão onde nós formos e por isso o lugar se desmonta e remonta ao mesmo tempo, dissolve-se e nunca deixa de existir. O lugar não está mais fora de nós, como ficou durante a Modernidade, mas ele é parte de nós mesmos e o representamos onde quer que estejamos, dando a ele um sentido de presença atemporal. O laço com a historicidade foi rompido, a narrativa linear com início, meio e fim perdeu o significado. Emerge o tempo circular, o eterno presente que abarca o passado e o futuro. Aqui aparece a leitura de Walter Benjamin que perdeu a esperança do futuro e já não vê mais o passado como o local da realização da experiência. A tradição dá lugar à tradução, as representações são leituras negociadas com outras culturas da simbologia cultural que lhe deu origem. As sociedades não estão mais isoladas, não é mais possível viver sem contato. Este é o discurso da Pós-modernidade que, além de Benjamin, tem Jean Baudrillard, Roland Robertson, Arjun Appadurai, como alguns dos expoentes.

Entendo que o discurso da Pós-modernidade é apenas para todos aqueles que não têm condições reais de serem turistas efetivos, ou seja, para aqueles que, segundo a própria construção discursiva da Pós-modernidade, vivem sob a ameaça constante da desterritorialização, da ambivalência, do desencaixe, da impermanência, que não navegam nos fluxos globais por sua própria vontade ou seguindo a direção que desejam. Parece-nos que os efeitos do discurso da Pós-modernidade ficaram restritos aos excluíveis e/ou excluídos e os efeitos do discurso da Modernidade voltada para os incluídos, ou seja, a idéia de certeza e das Grandes Narrativas. A Pós-modernidade seria então a expressão ideológica de uma forma de dominação. O *outro*, o *estranho*, o estrangeiro, o negro, o indígena, o trabalhador, e todos aqueles postos discursivamente na condição de subordinados foram desterritorializados e, ao mesmo tempo, impedidos de viajar. Eles perderam os seus referenciais culturais e ganharam a incerteza da flexibilidade e a ambivalência cultural e temporal. Para as vítimas da Civilização Ocidental Moderna as únicas certezas que o discurso da Pós-modernidade reserva são aquelas de um passado mais seguro e de um futuro incerto.

A Pós-modernidade pode ser encarada sob dois ângulos. No primeiro a Pós-modernidade é concebida como discurso e atua com um sentido conforme foi descrito nas páginas anteriores. No segundo a Pós-modernidade pode ser encarada como um caminho de superação da Modernidade e de todo o seu aparato ideológico. Essas duas possibilidades não são necessariamente excludentes e podem representar, juntas, a verdadeira face do projeto Pós-moderno. Neste ponto concordo com Habermas e sua leitura sobre duas despedidas da Modernidade: uma neoconservadora e outra anarquista. [Habermas, 2002:7-8]. Minha concordância com Habermas termina aí. Discordo, por exemplo, que estamos vivendo uma Alta Modernidade. Tenho o entendimento que o processo histórico que estamos vivendo é melhor definido como um período de conflitos e disputas intensas, que é traduzido com mais pertinência pelo Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade.

Avalio que a Pós-modernidade enredou-se no laço do discurso da Modernidade, não conseguindo sair das suas armadilhas conceituais e lingüísticas. Por isto entendo que o mundo atual tem características Subalterno/Pós-coloniais. Estas ainda não são muito evidentes, mas parece-me ser suficiente a observação dos conflitos e disputas por hegemonia que identificamos nos dias de hoje, como as articulações de blocos de nações como o BRIC – Brasil, Rússia, Índia, China, ou sua outra versão, já posta em prática em acordos comerciais e diplomáticos (novembro de 2007), que inclui a África do Sul, Índia e Brasil – para sustentar esta afirmação.

Quando da sua origem a Modernidade também não se apresentou como uma estrutura clara, perfeitamente discernível. A teoria newtoniano-cartesiana do século XVII, que constitui o fundamento teórico da ciência moderna – baseada na idéia de que o universo deve ser entendido tal qual uma máquina e dividido em suas partes para que esse entendimento seja melhor, e na idéia de que corpo e mente constituem territórios separados – abriu os caminhos para o Iluminismo, que, por sua vez, serviu de esteio para o aparecimento de teorias que disseminaram os seus ideais em todos os campos do conhecimento. A Pós-modernidade, por sua vez, recebeu subsídios conceituais da teoria quântica, no início do século XX, trouxe uma concepção de universo integrado, superando a concepção newtoniana.

A construção do paradigma Pós-moderno segue-lhe os passos, tentando superar a Modernidade e afinando-se às suas referências teóricas. Ocorre que muitas das suas idéias foram apropriadas e reutilizadas pelos velhos paradigmas. Daí a Pós-modernidade servir como referência para os excluídos e a Modernidade servir de esteio justificador do estilo de vida dos incluídos. Para representar uma ruptura real com a Grande Narrativa da Modernidade, a Pós-modernidade precisaria consolidar um novo tipo de Grande Narrativa que não esteja mais centrado na certeza e na compartimentalização, mas na multiplicidade e na integração. Contudo, a possibilidade de se construir outras narrativas a partir de paradigmas civilizacionais de outra ordem que não os da Modernidade ou da Pós-modernidade não faz parte do discurso Pós-moderno. Hoje, o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade é tributário da Teoria Multidimensional, da mesma forma que antes a Modernidade esteve representada no campo da Física pela Teoria Newtoniana e a Pós-modernidade pela Teoria Geral da Relatividade.

### **3.2.1 – Pós-modernidade e o binômio inclusão/exclusão: uma polêmica**

O discurso da Pós-modernidade trabalha com a fragmentação das identidades. Entretanto, alguns autores como Zigmunt Bauman não carregam tanto nas tintas. Segundo ele, o arrivista é o arauto da Modernidade, o turista o mensageiro da globalização e da Pós-modernidade. Ambos falam num mesmo projeto. O que varia é o caráter de fixidez de cada um deles. Para o arrivista o sonho é permanecer, para o turista é seguir viagem. Os dois, todavia, não se sentem presos ao lugar. Por mais fixo que esteja o arrivista ele sempre será visto como aquele que porta a novidade, pois se desloca. A diferença entre ambos é que esse sentimento de distanciamento do lugar para o turista traz a sensação de liberdade, trazendo as características de ser um processo da Pós-modernidade porque ele se desloca porque quer e porque pode. Para o arrivista é uma sensação angustiante porque ele teme perder o lugar, ele teme ter de sair em busca de um novo lugar. Aqui reafirmo a impossibilidade do discurso da Pós-modernidade de responder às minhas inquietações, porque compreendo que este não consegue resolver, ou melhor, dar respostas às demandas daqueles que são postos discursivamente na condição de excluídos ou de possíveis excluídos.

O que isto representa para os temas em questão? Trabalho a seguir os processos de exclusão que se desenvolvem a partir destes e de outros aspectos dos discursos a Modernidade e da Pós-modernidade.

### **3.3 – A exclusão do Outro nos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade**

Entendo que a Modernidade e a Pós-modernidade não têm diferenças significativas no que concerne às formas de exclusão, só tem graus variados de apartação social. Considero ser a Pós-modernidade muito mais virulenta neste aspecto, pois nem considera discursivamente a existência do outro, enquanto que a Modernidade teme o outro e, por isso busca aniquilá-lo. Já a Pós-modernidade trava a batalha de aniquilamento desde este processo de invisibilização. Para Bauman há grande diferença entre o ideário e a prática da Pós-modernidade. A mentalidade Pós-moderna – baseada na liberdade, diversidade e tolerância – prossegue bem no seu itinerário. No entanto, a prática continua igual a da Modernidade.

Esta aparente contradição pode ter duas explicações. A primeira trata da própria fragmentação do discurso da Pós-modernidade que pode ser dividida, segundo Jürgen Habermas, em dois grandes campos: o primeiro é uma perspectiva conservadora e significa, conforme Habermas, uma superação da Modernidade como continuidade desta. O segundo campo traduz-se, ainda conforme Habermas, numa ruptura com a Modernidade tentando colocar-se numa postura contrária ou, pelo menos, diferenciada da mesma.

Já a segunda explicação parte de uma leitura que faço sobre a Pós-modernidade. Ela enfrenta a questão da própria essência do discurso pós-moderno. Aqui trago, novamente, a leitura de que o discurso da Pós-modernidade não tem coerência interna. Teoria e prática não falam o tempo todo a mesma linguagem. Entendo, e por isto concordo com Habermas, que alguns autores pós-modernos mantêm uma coerência teórica e política ao, efetivamente, procederem a uma crítica da Modernidade e proporem uma perspectiva discursiva de inclusão social. A diferença deste discurso para as leituras críticas da Pós-colonialidade é que, geralmente, esta leitura discursiva não

*representa* a fala daqueles que são excluídos. A fala é *sobre* e não *dos* excluídos. O que representa uma diferença significativa. Especialmente quando se disputa poder.

Para a Modernidade a diferença era o crime capital; para a Pré-modernidade a diferença está na ordem natural das coisas; a Pós-modernidade vê a diferença como algo bom e belo. Neste discurso a diferença não é identificada como algo produtor de condições de vida desiguais e de opressão e, por extensão, gerando exclusão. O discurso pós-moderno afirma as diferenças como uma coisa natural com a qual devemos conviver. Esta leitura no que concerne ao campo étnico-racial parece ser uma postura interessante, mas o que ocorre é o distanciamento e a exclusão. Somos diferentes. Cada um no seu lugar. Isto foi explicitado nos conflitos franceses do final de 2005. O estrangeiro, o ex-colonial, pode ficar na antiga metrópole, desde que no seu lugar periférico e isolado sem nenhum dos serviços do verdadeiro cidadão francês. O indivíduo nos dias atuais experimenta ser um estranho sempre que não é partícipe das mais diversas formas de associação que a sociedade moderna inventou. Bauman afirma que, ao ter se tornado universal, a estranheza não gera mais a fagulha incendiária à vida paroquial que gerava antes quando trazia a universalidade, afinal "ela mesma virou rotina." [Bauman, 1999a: 106].

A diferença e a inclusão do *outro* foram construídas como propostas do discurso da Pós-modernidade para representar uma ruptura com o discurso da Modernidade, contudo, o discurso que pretende *dar voz ao outro* e que soa como uma prática libertária, acaba se tornando uma prática autoritária, porque quem dá algo a um *outro*, é senhor daquilo que é dado ou, pelo menos, tem o controle sobre aquilo. De outra forma, o discurso construído a partir da perspectiva de *dar voz ao outro* representa uma nova forma de subordinação que, por óbvio, não produz nenhum resultado emancipatório. Assim, o discurso da Pós-modernidade fica atrelado àquilo que ele diz combater, o discurso excludente da Modernidade.

No entanto, o processo de globalização está produzindo uma nova estranheza. O estranho agora é justamente o paroquial, o local apartado do processo global e, portanto, universalizante. Ele, porém, não tem a mesma capacidade do estranho do passado de olhar a vida moderna com os olhos de fora e criticá-la, a não ser que consideremos os fundamentalismos como esse olhar do estranho da Pós-modernidade. A crítica parte dos nativos que, incongruente, são globais e não estão fixados a um lugar. Afinal, o ser local é o lado errado de se viver, de se relacionar. Bauman diz que: "Na sociedade pós-moderna o fracasso redundava em culpa e vergonha, não em protesto político. A frustração aumenta o embaraço, não a dissensão." [Bauman, 1999a: 276]. Ser local na sociedade global e pós-moderna tem sido visto como algo vergonhoso. Contudo, a reação à exclusão é igual a do estranho. Essa parece ser uma característica das regiões periféricas do sistema global. Na perspectiva de Bauman o conceito trazido por Roland Robertson [2000], conhecido como *glocal*, que é a representação daquele que pensa global e age localmente, seria um estratagema para encobrir a exclusão. Essa abordagem é bastante interessante na medida em que expressaria a ambivalência da Pós-modernidade em tratar os seus próprios conceitos e em remover para debaixo do tapete a questão central do discurso Pós-moderno que é o binômio inclusão/exclusão.

Nesse sentido, o capital não abandonou as Grandes Narrativas, pois ele não abandonou a idéia da sociedade capitalista, da acumulação, do lucro. O discurso da Modernidade continua a lhe servir. O capital está constituído e imbuído de certeza. Ele

incorpora um aspecto do discurso Pós-moderno que é a noção de fluidez, de desenraizamento. Mas, esta noção está presente na Teoria Liberal que propugna a liberdade da ação individual. O *homo economicus* deve ser um agente livre de todas as restrições que lhe impeçam de agir economicamente. Sob este aspecto, o discurso da Pós-modernidade seria a culminância do discurso do Liberalismo econômico. A fluidez que envolve o capital não é aquela que persegue o trabalho. Para o capital é importante ser fluído e desenraizado. Quanto menos obstáculos à sua ação melhor. O trabalhador e o não-europeu que está na periferia do capitalismo foram desenraizados e estão expostos e desamparados. São eles os personagens passíveis de exclusão nos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade.

Há que se destacar dois aspectos sobre estas questões. O primeiro é que atualmente as formas de estranheza tanto da Modernidade (o estranhamento do estrangeiro, por excelência), como da Pós-modernidade (o estranhamento do local) foram combinadas para produzir a exclusão de uma forma muito mais eficiente que antes. Esta combinação produziu processos de subordinação e de subalternização que rompem com as formas de desconstrução discursiva do estranhamento da Modernidade porque estes processos produziram novas alternativas de exclusão que não estão mais restritas aos processos econômicos e, portanto, de classe social. Isto gerou uma leitura de subordinação que passa a entender os processos sócio-econômicos de integração global como absolutamente conseqüentes e naturais. Daí que o *local* perde todo o significado. A crítica do estranho do passado já não cabe mais, o olhar fundamentalista ficou deslocado, arcaico.

Todavia, e este é o segundo aspecto que quero destacar, é possível, sim, produzir um estranhamento a este discurso excludente que combina discriminação do estrangeiro e do *local*: falo da perspectiva do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade que trabalha com a noção de ruptura das idéias de subordinação, de centro-periferia, de localismo, de globalidade e que fala de um *lugar*, que pode ser qualquer *lugar*, e que produz um discurso que disputa o poder. Toma, também, a lógica da subalternidade, que é a postura de quem percebe a sua *posição* de hegemonizado, mas não se contenta com ela e procura caminhos para reverter esta *posição* e disputar poder. Importante destacar que esta leitura não trata de *condição*, que indica situação permanente ou duradoura, mas trabalha com o conceito e a perspectiva da *posição*, que representa situação momentânea. Este discurso da Pós-colonialidade é a perspectiva do estrangeiro e do *local* de afirmarem a sua condição – aí sim, a busca de algo mais permanente, porque relacionado à sua identidade – sem que isto signifique subordinação.

### **3.3.1 – O *estranho*, o estrangeiro, o arrivista, o pária, o turista e o vagabundo: personagens da Modernidade e da Pós-modernidade**

Outro aspecto relevante para esta discussão é a figura do *estranho*. Bauman [1998] entende que enquanto os *estranhos* modernos eram vistos como seres que deveriam ser aniquilados das mais variadas formas, os pós-modernos estão aí para ficar. Porque, ao contrário da Modernidade, a Pós-modernidade seria o primado da desordem, ou seja, a negação do controle e da regulamentação. Ele diz que a Modernidade e a Pós-modernidade produziram heróis e vítimas. Na Modernidade o herói é o arrivista e a vítima, o pária. O arrivista representa o arquétipo da Modernidade: ele está sempre se deslocando, sem fixar, mas pensando em fixar-se em algum lugar. Para Bauman, o

arrivista é, "alguém já no lugar, mas não inteiramente do lugar, um aspirante a residente sem permissão de residência." [Bauman, 1998:92]. O arrivista inicia a jornada pensando em encontrar um lugar para estabelecer-se, confundindo, na visão de Bauman, o seu ideal com o da Modernidade, pois "a Modernidade é a impossibilidade de permanecer fixo. Ser moderno significa estar em movimento." [ibidem]. A aparente contradição justifica-se com outra leitura de Bauman sobre a Modernidade, que afirma:

"Nesse mundo, todos os habitantes são nômades, mas nômades que perambulam a fim de se fixar. Além da curva, existe, deve existir, tem de existir uma terra hospitaleira em que se fixar, mas depois da curva sempre surgem novas curvas, com novas frustrações e novas esperanças ainda não destroçadas." [Ibidem].

Já na Pós-modernidade, segundo Bauman, papéis muito parecidos são representados por turistas e vagabundos. Diz ele: "Sugiro-lhes que a oposição entre turistas e vagabundos é a maior, a principal, divisão da sociedade pós-moderna." [Bauman,1998:118]. O turista está também se deslocando, mas, ao contrário do arrivista, não quer se fixar. Para ele há um ponto de partida, mas não há um ponto de chegada, não há nem sequer um roteiro, uma trajetória, a ser seguida. O turista sai de casa porque esta é para ele como uma prisão. Ele vai para o mundo em busca de aventuras, não tem compromisso com lugar nenhum, o mundo o liberta. O turista se desloca à vontade, quando quer e não se sente desterrado. São os homens de negócios globais, os controladores da cultura, os acadêmicos globais. São seduzidos e adulados. Não são presos ao espaço. Vivem no tempo (no eterno presente de Walter Benjamin). Não sofrem restrições de locomoção. Seu lar é qualquer lugar, pois não se sentem deslocados e desconfortáveis em lugar nenhum. Viajam porque querem. O turista é o consumidor pós-moderno. Aquilo que o move é:

"Não tanto a avidez de adquirir, de possuir, não o acúmulo de riqueza no sentido material, palpável, mas a excitação de uma sensação nova, ainda não experimentada - este é o jogo do consumidor." [Bauman, 1999b:91].

O vagabundo, ao contrário, inicia sua viagem impelido por forças que lhe são exteriores. Ele não deseja sair de casa, mas é obrigado a fazê-lo. Ele, assim como o turista, não tem destino, mas, diferentemente deste, não tem mais casa. O turista pode voltar a sua casa, mas não o faz porque não quer. O vagabundo quer voltar para uma casa, a sua casa, mas não o faz porque não pode. O mundo para o vagabundo é a sua prisão, ele não pode fugir dele. Podemos identificar como turistas todos aqueles que têm condições de fazer a hora que quiserem as mais variadas viagens, sejam elas para lugares distantes, para o mundo da cultura geral ou acadêmica, pelo ciberespaço ou por qualquer outro lugar que se diferencie bastante do seu lugar de origem, mas o turista só pode circular livre se o vagabundo ficar acorrentado à sua sina. Já os vagabundos podem ser vistos como os desterritorializados, os desenraizados culturalmente, os pobres, os trabalhadores sazonais, dentre outros. O vagabundo é um consumidor frustrado. Ele deseja, mas não pode consumir. A sua condição o impede de satisfazer qualquer desejo de consumo.

Façamos um destaque para a questão econômica. Devido à dinâmica da economia capitalista nos dias atuais, o capital, de qualquer tipo, pode ser considerado, vis-à-vis o trabalho, como sendo o turista, devido a sua alta mobilidade, que segue as suas determinações autônomas, e o trabalho, pela sua menor autonomia de deslocamento, como o vagabundo. "O que se aclama hoje como 'globalização' gira em

função dos sonhos e desejos dos turistas." [Bauman, 1999b: 101]. Como efeito colateral milhares de outros são transformados em vagabundos.

"Os verdadeiros vencedores não sofrem com a fragmentação. Ao contrário, são estimulados por trabalhar em muitas frentes diferentes ao mesmo tempo; é parte da energia da mudança irreversível." [Sennett, 1999:72-73].

Aqui fico com a reflexão se ao falarmos de globalização não estamos apenas expondo uma nova face da exclusão. *Estranhos*, estrangeiros, párias e vagabundos seriam as figuras a ser descartadas. A possibilidade destes de construir identidades num mundo em que o discurso da globalização se efetive seria reduzida a nada, uma vez que a globalização, assim entendo, representaria o processo de reafirmação do atual discurso do sistema mundial colonial/moderno. Novamente, o Campo Discursivo que tomo como referencial teórico, através do discurso da Pós-colonialidade, rompe com esta perspectiva e traz a afirmação do *lugar de fala* que desmonta as propostas a Modernidade e da Pós-modernidade de uma diferenciação que implique subordinação e/ou exclusão. No discurso da Pós-colonialidade está explícita a disputa de poder, a proposta de um *lugar de fala* que não é melhor ou pior do que qualquer outra. Não cabe a idéia de uma globalização que signifique universalização e homogeneização é disputa de poder, de valores, de perspectivas, de projetos.

### **3.4 – A Construção de identidades e os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade**

Para Robertson [2000] as relações entre indivíduo e sociedade têm outros componentes. Ele trabalha com a hipótese de campo global. Este campo teria quatro aspectos centrais: as sociedades nacionais, os indivíduos, o sistema mundial de sociedades e a humanidade e procura explicar o modo como o mundo é ordenado, formando o mundo-como-um-todo. Seria um processo de ordenamento em que cada um dos campos estaria relacionado aos outros formando uma espécie de rede de relações com múltiplos desenvolvimentos.

Esta leitura traz a idéia da inter-relação entre diferentes planos e constrói uma proposta de rede, que o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade toma sob um ângulo diferenciado que explicita a disputa e o conflito. Esta é a perspectiva também enxergada por Norbert Elias de que indivíduos e sociedade são componentes de um mesmo processo, faces de uma mesma moeda. Se a Modernidade com Elias trabalha a subordinação e articulação destes planos, se a Pós-modernidade com Robertson trata da ruptura da subordinação via a libertação do indivíduo, o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade enxerga a superação destas dicotomias através de uma relação não-subordinada entre todos os planos.

Por outro lado, aqueles setores que já tinham um baixo grau de inserção na antiga formação social tendem a ficar mais excluídos nas novas condições socioculturais. A possibilidade de esses últimos conseguirem se tornar integrantes da sociedade global é baixa, quer os vejamos como párias ou como vagabundos. Na condição de párias da Modernidade eles são vistos como aqueles que se deve ter pena, fazer caridade mais deixá-los lá, no seu lugar. Como vagabundos do discurso da Pós-modernidade eles podem ser enxotados para lá e para cá, fazendo um serviço aqui e ali, mas, porque são vagabundos, lhes será rejeitado um lugar para ficar em definitivo. A

inserção fica por conta dos assimiláveis, daqueles que já eram inseridos numa formação social e conseguem transitar de uma para outra. São eles que fazem a ponte entre as duas formações sociais, e, muitas vezes são os que, como arrivistas ou turistas, trazem a novidade. É bom destacar que ser turista numa sociedade destas é uma contradição em termos, pois o turista é, por essência, global. Fica, então, o arrivista. Aquele que sonha com um lugar para ficar após a curva do caminho e que sonha encontrá-lo na sociedade global. A perspectiva discursiva da Subalternidade/Pós-colonialidade não trabalha com as noções de sonho ou de inserção, conforme já disse, discute poder e construção de projetos de poder.

### **3.4.1 – Local e lugar**

Uma questão importante a ser tratada aqui é a diferença entre local e lugar. Os autores pós-modernos definem geralmente o conceito de lugar como relação simbólica que indivíduos ou grupos traçam em relação a um determinado espaço, recriando-o simbolicamente, dando-lhe atributos somente encontrados nessas representações simbólicas. Já o local é comumente tomado por um espaço delimitado, o que para a Pós-modernidade é uma definição complicada, pois essa proposta teórica tem dois conceitos que se chocam com essa idéia de limite e demarcação. Estes conceitos são os de desterritorialização e de fronteiras, este último conceito tratado por cientistas sociais como Paula Monteiro [1997] ou Renato Ortiz [1994], respeitando-se as definições precisas de cada um, como algo que é uma região fluida e com limites flexíveis. Para Doreen Massey [2000], a conceituação de lugar poderia ser voltada para fora ao contrário do que geralmente se pensa como um conceito que define algo fechado e defensivista. Como tradicionalmente definiríamos o espaço da privacidade. Ela alerta ainda que, tomando essa perspectiva teríamos o sentido global do lugar, pois um lugar articula-se com muitos outros, justamente por ser aberto e não fechado. Essa articulação ocorre das mais variadas formas construindo pontes materiais e imateriais entre os lugares. Para ela os lugares não são coisas, mas processos, pois não têm uma existência palpável se não forem construídos simbolicamente por pessoas ou grupos. Glissant parece concordar com isso quando afirma: “The West is not in the West. It is a project, not a place.” [Glissant, 1999:2.nota1] E, contrariamente ao que comumente se é levado a pensar por sua definição, não tem identidades singulares e, por isso, estão cheios de conflitos internos.

Ora, essa definição de lugar reforça a noção de desterritorialização pós-moderna e a de ambivalência porque faz do lugar algo que pode ser assimilado por qualquer um e não está preso a representações simbólicas de um único grupo. E assim não haveria sentido para a construção de um espaço privado. Essa visão entra em choque com as visões de Stuart Hall sobre a reconstrução simbólica do lugar pelos desterritorializados, com a noção de comunidade imaginada de Benedict Anderson, com a Invenção das Tradições de Eric Hobsbawn e com a noção de neotribalismo de Michel Maffesoli [1994]. Estas quatro perspectivas de representação cultural de um grupo ou povo trabalham com a construção simbólica do lugar por um grupo ou povo, que produz a sua visão sobre aquele lugar e essa visão só pode ser compartilhada pelos membros do grupo ou povo.

Dessa forma o espaço privado pode ser reelaborado pela pessoa de acordo com as suas inclinações. Mas qual é o lugar do sem-lugar? Daquele que não pôde construir uma representação simbólica a partir de um determinado espaço porque nunca se sentiu

pertencente a um espaço, ou porque foi induzido a isto? Certamente não é o não-lugar de que nos fala Marc Auge [1994], este como espaço de transição dos turistas da Pós-modernidade, nódulo da rede pós-moderna. Não combina evidentemente com a negação do pertencimento a algum lugar imposta a todos os excluídos. O que é a cultura daqueles que, para o discurso da Pós-modernidade, vivem nas fronteiras e não possuem nenhum referencial posicional? Como ficam as diferenças culturais no interior de uma localidade? A que lugares pertencem as culturas híbridas? Gupta e Ferguson dão pistas para se tratar essas questões. Segundo eles,

"Em vez de supor a autonomia da comunidade primeva, devemos examinar de que modo ela se formou como comunidade, a partir do espaço interligado que desde sempre existia. O colonialismo representa, então, a substituição de uma forma de interligação por outra ao trazer sempre para o primeiro plano a distribuição espacial de poder hierárquicas, podemos entender melhor o processo pelo qual um espaço adquire uma identidade distintiva como lugar." [Ferguson & Gupta, 2000:34].

Fico com a certeza de que o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade é o *locus* privilegiado para a expressão daqueles que foram pensados como desterritorializados ou excluídos nos discursos da Pós-modernidade e da Modernidade, respectivamente. O Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade constrói uma perspectiva, o *lugar de fala*, que subverte a discussão sobre o lugar trazendo esta para o campo das representações identitárias e como processos de construção de caminhos para disputar poder.

Para Sennett o lugar foi reforçado pelo capitalismo da Modernidade. Segundo ele, "uma das conseqüências não pretendidas do capitalismo moderno é que fortaleceu o valor do lugar, despertou o anseio de comunidade." [Sennett, 1999:165]. Interpreto esta leitura como uma possibilidade interessante para se pensar o lugar e as identidades uma vez que, ao ser valorizada, a idéia de comunidade reinsere a discussão de nação e de identidade que, principalmente no discurso pós-moderno, haviam sido postas meio que de lado. Com este objetivo vou passar à discussão do local e do global para, em seguida articularmos as duas pontas da questão lugar/local já tomando a interpretação da construção da nação e da relação desta com as identidades étnico-raciais.

### 3.4.2 – Local/global/glocal – Algumas questões

De acordo com Robertson há uma falsa distinção entre os dois termos. Para ele, "O tema global-local é quase sempre discutido, como se fosse uma antinomia, como se global e local fossem lados diferentes de uma mesma moeda." [Robertson, 2000:226]. Ele entende que isso é uma falsa consciência. Para ele o termo correto seria *glocal*, "um olhar global adaptado às condições locais." [Idem:250] Para Robertson quatro pontos seriam questionáveis na discussão global-local. São eles: 1) O mundo está submerso na cultura americana; 2) Produtos da cultura global (por exemplo, CNN, Hollywood) personalizam os seus produtos para um mercado variado; 3) Recursos simbólicos nacionais são consumidos mundialmente; 4) O fluxo de idéias e práticas dos países do Terceiro Mundo para as nações dominantes é subestimado. Para ele o primeiro ponto deve ser relativizado porque a influência cultural norte-americana é absorvida das mais variadas formas pelas outras culturas. Ele diz que, por exemplo, a CNN e os grandes estúdios estão preocupados em atingir a um público global e, por isso, estão dando uma outra roupagem às suas produções. E as peças de William Shakespeare não podem ser vistas mais como pertencentes à Inglaterra, pois elas já foram interpretadas pelas mais

diversas culturas. Ele propõe ainda a substituição do termo globalização por glocalização. Segundo ele, o termo glocalização descreve melhor o processo que está ocorrendo atualmente porque descreve e abarca as relações múltiplas entre os processos que se dão na esfera da comunidade com aqueles mais gerais. Robertson entende também que houve um aumento do interesse sobre o espaço em lugar do tempo sendo que "O interesse generalizado na idéia de Pós-modernidade, quaisquer que sejam suas limitações, é provavelmente a manifestação intelectual mais tangível disto." [Idem:256].

Já Ulf Hannerz entende que não podem existir cosmopolitas sem que existam locais, porque aqueles somente existem como posicionamento relacional a estes. Ele ainda afirma que há uma interconexão de culturas locais e que essa interconexão produziria a cultura global. Robertson discorda dessa possibilidade. Para ele a sociedade global e a cultura global não se baseiam em interconexões, pois não são uma junção de partes e sim um todo articulado. Para entender os processos locais é preciso situá-los no mundo, nesse sentido o local é global, pois a sua localidade só faz sentido se relacionada a um processo global. Nesse aspecto entendo que há uma interconexão cultural, mas não é a interconexão cultural ou a soma das partes que produz o todo, nem o contrário, o todo dando sentido às partes. Compreendo, concordando com Hannerz, que o global é resultante das interconexões culturais locais e de processos internos a cada uma das culturas que almejou tornar-se global exercendo a hegemonia mundial e mesmo daquelas que subordinadas no processo global influenciaram os rumos desse processo dando-lhe nova roupagem. Assim, compreendo que, mesmo se tomar como referencial teórico este par local/global, o local não existe apenas em função do global, mas ele tem especificidades que o fazem próprio àquele espaço. Sociedades podem se relacionar e se reconhecerem enquanto diferentes sem para isso precisarem estar inseridas em um processo global.

Como ficam as nações neste processo? Se o discurso a Pós-modernidade enxerga o enfraquecimento do Estado-nação e a emergência de outras formas de associação, como se viabilizam as relações sociais que constroem, reforçam e elaboram nações e projetos nacionais? Suspeito que apenas no Campo Discurso da Subalternidade/Pós-colonialidade estas questões podem ser respondidas positivamente.

### **3.5 – A formação de um projeto de nação e os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade**

O projeto da Modernidade incluiu a construção do Estado-nação com um caráter afirmativo do sentimento de pertencimento a uma comunidade nacional e, depois, a uma sociedade nacional. Lander [2005], citando Latour, resgata a leitura deste que expressa a idéia que entre o Ocidente e o resto do mundo foi construída uma separação conceitual com a perspectiva de que não se pode classificar a cultura ocidental como mais uma cultura dentre tantas. Esta seria a cultura que, ao contrário das outras, dominou a Natureza. Esta operação é associada a outra clivagem que separa humano de não-humano indicando quase uma seqüência lógica: primeiro o domínio da inteligência, depois o domínio da Natureza. Se esta sociedade produziu conhecimentos que mais do que se relacionar com a Natureza produzem o seu domínio ela é mais humana que as outras. Quem operou os dois é fadado a dominar o resto. Significativa é a idéia de dominação. Está excluída a perspectiva de convívio. Foi muito importante para isso fazer a distinção clara entre o estranho e o local. O estranho concebido como aquele que não se encaixa nos padrões, que não representa nem o amigo nem o inimigo.

Por outro lado, Immanuel Wallerstein [2000] entende que há um sistema-mundo que governa as práticas sociais impondo uma forma de organização que é a da economia-mundo capitalista. Dessa forma as sociedades nacionais não poderiam manter um processo de desenvolvimento autônomo porque o que se desenvolve é o sistema-mundo. Já Elias [1993; 1990] entende que não há determinismo, mas há processo histórico. E este não pode ser previamente delimitado, ele se constitui a partir dos condicionantes históricos inerentes a cada época e lugar.

Essa característica de incorporação de toda a humanidade que ocorre pela primeira vez na História é extremamente significativa para a nossa discussão, pois todos os outros processos de globalização, a bem da verdade, apesar de merecerem o nome, ou não atingiram todo o planeta, ou não atingiram toda a humanidade quando se desenvolveram por todos os continentes, sendo exemplo deste último, o Império Britânico, "onde o Sol nunca se punha". No atual processo o impacto é global. Não há como se furtar ao influenciamento. Mesmo nas regiões mais excluídas, com as populações mais expropriadas, o processo atual de globalização faz eco, nem que seja pela exacerbação das formas de exclusão. Afinal, para ser identificado como excluído torna-se necessário um referencial, dado no caso presente pela vitrine globalizada. Para Giddens, por exemplo, o Estado nacional foi orientado por normas cada vez mais globais em relação à sua soberania. Na opinião de Robertson, "Deveríamos reconhecer que a preponderância da sociedade nacional no século XX é um aspecto da globalização." [Robertson, 2000:87]. Já Said [1989] identifica a própria construção do conceito de oriental como uma invenção dessa sociedade que se propõe globalizada, como forma de marcar os diferentes.

### **3.5.1 – Projeto de nação, exclusão e racismo**

Todavia, se são as pessoas que, a partir das suas relações interpessoais, constroem as formações sociais, devo entender essa influência para saber como os indivíduos vão reagir a essas transformações e qual o efeito dessa reação na construção da formação social. Se a complexidade das relações e necessidades humanas gerou formações sociais com um grau tal de complexidade que aquilo que ocorre com um único indivíduo não afeta diretamente a vida do conjunto da sociedade e seu progresso, é fato que essa sociedade tem como finalidade última garantir, da melhor forma possível, a vida de cada um dessas pessoas. Para isso existem as normas que restringem essas garantias ao nível particular e permitem que haja uma negociação sobre essas restrições entre as várias partes de uma formação social. As tensões daí advindas e as formas de exclusão são, portanto, consequência das disputas internas a uma formação social. A pessoa vai aprendendo ao poucos essas normas no seu processo de formação desde a infância. A pessoa aprende as normas, mas as reelabora tentando negociar os pontos que mais lhe beneficiam. Surge aí uma mudança das normas, que reduz ou extingue os privilégios do antigo grupo dominante, modificando a sua posição social. Nesta discussão é Norbert Elias que tomo como ponto de referência [Elias, 1994]. Suas interpretações trazem à tona a estreita relação o desenvolvimento da sociedade e o indivíduo. Este visto como construtor daquela. É nesse processo de formação do indivíduo que surgem as tensões sociais e que as primeiras formas de exclusão da pessoa e do indivíduo começam a se fazer sentir.

Aqui o racismo colhe muitas vítimas que não perceberão a sua exclusão como uma prática racista, mas como um componente natural da vida social. A construção das nações na Modernidade passa, então, por um processo de exclusão étnico-racial que se reafirma na exclusão das pessoas quer como indivíduos, quer como seres humanos. A supressão dos indivíduos das formas de relação social é tratada, volto a frisar como procedimento natural da vida social. Procedimento este que se explicita no discurso da Modernidade dentro de um momento histórico como a seleção dos mais aptos, num outro como o desenvolvimento de habilidades *naturais* que são incorporadas ao patrimônio pessoal e que as *predestina* aos melhores lugares na sociedade e em outro momento como a *distinção* daqueles que já são vistos por esta leitura como os *melhores* devido ao nascimento e/ou por sua origem. Mais grave é quando num período histórico e/ou numa sociedade *todos estes* discursos são reunidos e se promove a exclusão.

Foi assim com o discurso da Modernidade desde finais do século XIX e até meados do século XX e, por extensão, com as sociedades ocidentais que *viram* no *homem* (ser masculino) um ser melhor, mais hábil e predestinado e com uma origem que lhe distinguiu e que o revelava como mais apto a governar o mundo e o restante da humanidade, formada, tomando-se como válida esta lógica, por um bando de desqualificados. Efetivamente, este discurso ainda permanece como válido no consenso social do Ocidente, a despeito de todas as lutas étnico-raciais, de gênero e outras contra esta postura discursiva. Como confirmação disto temos que estes discursos contestadores ainda permanecem exatamente isto, discursos contra-hegemônicos que contestam o discurso hegemônico que é eurocêntrico, branco, machista, heterossexual e centrado no poder econômico.

A exclusão dos não-europeus é definidora para o surgimento e fortalecimento da sociedade ocidental moderna. Não foi, é claro, o racismo da burguesia européia que produziu a sua ascensão ao poder, até porque a prática do racismo é historicamente posterior à ascensão à condição de classe dominante, mas ele foi fundamental para a sua perpetuação no mesmo. Dessa forma, entendo que o processo de exclusão dos não-europeus não é uma exibição de arrogância, mas parte de um processo de disputa e defesa do poder e preservação da ordem social da Modernidade por seu grupo hegemônico. Assim, o racismo foi um dos fatores dentro deste processo que permitiram a exclusão das sociedades não-europeias como fator de poder no mundo.

O Projeto Nacional é, então, na perspectiva do discurso da Modernidade a expressão de uma integração à lógica civilizacional da sociedade ocidental. Construir projetos nacionais significa, desta maneira, reproduzir dentro do espaço nacional as formas de exclusão e de subordinação que estão inseridas na perspectiva discursiva da Modernidade. Isto pode ser percebido nos projetos hegemônicos desenvolvidos nas nações americanas, notadamente no Caribe e no Brasil. Estes projetos representam as sociedades nacionais não nas suas diferenças étnico-raciais e sociais, mas a partir das relações de subordinação presentes nestas formações sociais.

O discurso da Pós-modernidade constrói uma leitura que é crítica a esta perspectiva discursiva da Modernidade. Entretanto, esta postura pós-moderna é contraditada pela explicitação da própria lógica discursiva que está contida no seu discurso. Ao construir uma idéia de que agora vivemos na fronteira, que estamos deslocalizados, desterritorializados, em constante movimento, que as identidades são fluidas e que não temos mais vínculos que nos prendam a qualquer coisa, o discurso da

Pós-modernidade parece respaldar a superação da exclusão e da subordinação. Entendo, outrossim, que este procedimento discursivo encobre uma perspectiva mais perversa de exclusão e subordinação ao negar a possibilidade de se estabelecer marcos referenciais por parte daqueles tidos como excluídos ou a ser excluídos. A subordinação e a exclusão neste processo se dão pela invisibilização do outro que não tem sequer a possibilidade de tomar para si pontos referenciais que lhes permita nem construir uma identidade subordinada, muito menos, um discurso identitário afirmativo de si mesmo e de ruptura com o discurso hegemônico. A subordinação, na perspectiva do discurso pós-moderno, não existe efetivamente. Todavia, isto não quer dizer que o discurso pós-moderno rompe, na prática, com o ideário da Modernidade. A leitura que faço é que a Pós-modernidade constrói uma lógica de exclusão que ao invés de subordinar, desconstrói e elimina o outro, via invisibilização e negação discursiva de construção identitária, produzindo, assim, um processo de desestabilização do que não está inserido no processo da sociedade ocidental moderna. Assim, a Pós-modernidade é a exponencialização e a continuidade do discurso excludente da Modernidade. Transpondo esta leitura para a construção de projetos nacionais baseados numa leitura pós-moderna, temos que a exclusão se amplia travestida num discurso inclusivo e de liberdade. As leituras dos projetos nacionais hegemônicos das nações caribenhas e do Brasil na segunda metade do século XX parecem indicar uma interpretação deste tipo.

A perspectiva discursiva representada pela Escola da Subalternidade e pela Pós-colonialidade constrói uma leitura de outro tipo. Esta leitura se for tomada como base para a construção de projetos nacionais produz uma perspectiva que rompe, discursivamente, com a ordem social ocidental. A base desta leitura é a idéia de construção de identidades a partir da subalternidade, ou seja, da lógica que o discurso hegemônico não é nem o único, nem o centro do Universo. Assim, este campo discursivo não toma como eixo o discurso da Modernidade ou o da Pós-modernidade. Ele parte da possibilidade de construir uma interpretação do mundo que tenha por referencial a visão do grupo ao qual o discurso quer representar. O discurso que daí emerge tem perspectiva da ruptura e da desconstrução aliada a uma lógica de reconstrução que não tem por eixo o discurso da Modernidade. Esta proposta discursiva não tem representação nos projetos nacionais hegemônicos do Caribe e do Brasil. A Jamaica e o Haiti poderiam representar este discurso, entretanto, as transformações políticas conduziram estas nações para uma posição afinada com o discurso hegemônico da Modernidade. A proposta discursiva da Subalternidade e da Pós-colonialidade está representada nos discursos contra-hegemônicos das organizações e das lutas sociais que emergiram como alternativas ao discurso eurocêntrico, branco, masculino, heterossexual e rico.

### **3.5.2 – Projeto nacional, globalização e exclusão**

Todos os processos civilizatórios ocorridos e percorridos e que resultaram na História da Humanidade foram tentativas de chegar a um destino: uma sociedade universal, senhora do mundo e portadora da civilização e da cultura. Em todos os momentos da História as narrativas de nação de diversos povos os afirmaram como o centro da civilização e/ou como sendo centro do mundo/universo. Desde a China Antiga, que se intitulava como “O Império do Centro”, por se entender estar no centro ou umbigo do mundo; passando pela lendária Atlântida, de Platão, tida como centro irradiador da civilização; continuando por Ifé, de cujas terras teriam se formado todas as outras para aterrar o Oceano Original [Lopes, 2006:28]; chegamos às sociedades

ocidentais que se consideravam as portadoras da civilização e a cultura, segundo o discurso da Modernidade.

A diferença da nossa formação social para as que nos precederam é que nós temos uma consciência e uma elaboração conceitual mais apurada e mais disseminada sobre quem somos. Mas nem isso é novo. Não podemos nos esquecer da Filosofia Grega e das leituras do mesmo campo que a antecederam como os discursos das sociedades egípcia, chinesa e aquelas das atuais Etiópia e Somália que suspeita-se [Silva, 2006] terem sido centros de difusão das concepções filosóficas que foram desenvolvidas por aqueles que, graças aos romanos, passamos a conhecer como gregos. Talvez a diferença esteja no grau de penetração dessa consciência no conjunto das sociedades atuais. O fato de nem todos numa sociedade de massa com a nossa serem aquinhoados com a ciência de quem somos não é novidade também.

Os processos de globalização que se formaram antes do atual desenvolveram-se na perspectiva de relativizar as narrativas civilizacionais que então existiam, mas acabaram por construir, ou tentaram construir, uma narrativa civilizacional que as substituísse. Sempre existiram excluídos. Sendo considerados excluídos pelos mais variados motivos. Nossa sociedade é uma sociedade de desregulamentação e instabilidade? Imaginemos como foi a sociedade medieval que enfrentou a transição do trabalho rural para o urbano, da servidão para o homem livre. A diferença está apenas no grau de velocidade e de intensidade das mudanças. Tudo o que ocorre agora, inclusive a aceleração dos processos, só ocorre assim porque um conjunto de fatores contribuiu no nosso tempo para ensejar esse processo. E isso ocorreu não de forma deliberada, mas por consequência dos imprevisíveis processos sociais que ocorreram antes.

As sociedades ocidentais, que produziram o discurso da Modernidade, sempre procuraram construir o mundo a partir das suas próprias necessidades, nem que para isso fosse preciso destruir outros processos civilizatórios. O processo de globalização em andamento é a sua tentativa mais acabada de fazer isso. Portanto, entender as zonas de contato entre a Sociedade Ocidental Moderna e outras formações sociais, é estar preparado para analisar choques violentos entre processos sociais, que, até hoje, têm resultado ou na assimilação antropofágica ou na exclusão destrutiva. O processo de formação de uma zona de contato que se dá nas regiões analisadas tem os dois componentes. Por um lado temos a assimilação dos valores globais e o processo de reaprendizado realizado por parcela significativa dessa população.

Quando os pensadores iluministas falavam em universalismo eles não o contrapunham a localismos, mas concebiam um homem universal, aberto e construtor do mundo, em oposição ao teocentrismo medieval que aprisionava o homem num canto qualquer da Europa. Os valores universais do homem combatiam as representações absolutistas e teocêntricas do *Ancien Regime*. Neste sentido, o particularismo, representado pelo individualismo burguês era parte componente do universalismo, e não o seu antípoda, pois era a expressão da libertação do homem, enquanto indivíduo, dos grilhões do pensamento teocêntrico-absolutista. Não podemos, portanto, fazer uma relação direta com esses dois conceitos conforme eles são lidos atualmente.

O território também é passível dessa perspectiva de desterritorialização e de desenraizamento. O não-espaco, reduto dos excluídos, é na verdade a essência da Pós-

modernidade. Explico. Se for tomado como pressuposto que a Pós-modernidade representa uma teoria explicativa para a exclusão ou inserção incompleta de setores da sociedade o seu discurso identifica-se com as condições de vida destas pessoas, então o espaço de vida e representação simbólica dessas pessoas é o espaço por excelência da Pós-modernidade. Ao simular nos territórios da certeza e do capital, espaços de sonhos e ambivalência, a Pós-modernidade constrói espaços de exclusão, territórios de não-lugar. Ao desterritorializar, ela localiza. Ao romper as fronteiras, ela restringe. As nações podem ser comparadas sob esse aspecto.

Para as nações do Primeiro Mundo a instabilidade é muito menor, mesmo uma Europa unida não significa o início da ambivalência para as nacionalidades do continente, mas a gestação de uma história comum, de uma nova Grande Narrativa. Os Estados Unidos não convivem com desterritorialização, ao contrário, cada vez mais afirmam seu caráter nacional, mesmo com a ALCA e o NAFTA. Este até servindo para fortalecer a identidade nacional estadunidense. A ALCA, que morreu antes de se estabelecer, poderia ampliar o poder político dos Estados Unidos sobre o resto do Continente. Já o Haiti dos nossos dias é, a todo o momento, desterritorializado e internacionalizado, como que para evidenciar a sua “fragilidade”. A Jamaica somente reaparece para o mundo através do reggae de Bob Marley, que de música internacional, retrata realidades locais e é, aos poucos, internacionalizada novamente. E o Brasil vive a ambivalência da subalternidade, da pretensa potência regional desrespeitada mundialmente ou da nação que pode se articular em outros blocos de nações e, efetivamente, disputar poder.

Dessa forma surgem as Ilhas de Riqueza, Inserção e Globalidade cercadas pelos Oceanos de Pobreza, Exclusão e Localidade. Destacamos sobre essa questão a opinião de Milton Santos (2000) que entende o processo de globalização como uma fábula, na medida em que este traria a noção de aldeia global, com o conseqüente encurtamento das distâncias, difundindo a noção de espaço e tempo contraídos.

A forma de globalização atual tem representado o sacrifício de representações simbólicas que consubstanciavam a identidade étnico-territorial de muitos povos e sociedades. Essas identidades são fortemente abaladas pelas várias maneiras como chegam a essas sociedades ou grupos os valores da sociedade ocidental. O grande erro que se comete é o de se tomar por referência para a compreensão de uma formação social ou grupo populacional os valores de socialização de outros grupos e/ou formações sociais. Especialmente se estes valores são tomados por empréstimo ao grupo hegemônico. As restrições estabelecidas aos grupos sociais hegemônicos por aqueles que se fizeram dominantes influenciam profundamente os valores de socialização estabelecidos para estes grupos, sem contar o fato que estes são impostos e não são socialmente construídos.

Ao contrário da perspectiva teórica da Modernidade, no discurso fundante da Pós-modernidade as fronteiras são entendidas como lugares difusos e espaços porosos trespassados pelos inúmeros fluxos de pessoas, saberes, riqueza, tecnologias e bens que transitam sem se incomodar com as barreiras alfandegárias. O lugar, no discurso ideológico da Pós-modernidade já não é fixo e imutável como era no discurso da Modernidade. Ele é algo fluido, que se desterritorializa e que pode ser construído em qualquer espaço, mesmo em outro território nacional como é o caso dos imigrantes que remontam o seu lugar para onde vão. Sob este ângulo, Stuart Hall nos fala da cultura da

diáspora e da cultura em diáspora. O migrante que leva consigo a sua cultura e que a reelabora no local em que passa a viver ao mesmo tempo em que, sendo disseminada em diáspora a cultura original ganha novos contornos.

Um contra-exemplo merece ser trazido à tona. Falo das restrições feitas pelos Estados Unidos e países da Europa Ocidental aos fluxos migratórios que se destinam a estas nações. Este contra-exemplo aparentemente nega a idéia de fluir sem restrições do discurso pós-moderno. Entendo, contudo, que não se pode considerar esta ação como algo fora do discurso da Pós-modernidade, mas ao contrário como constitutivo desse discurso hegemônico pós-moderno, que localiza o periférico e flexibiliza o *lugar* daqueles indivíduos e grupos que estão numa posição central no sistema mundial colonial/moderno.

O imigrante da periferia do sistema, que é aquele para quem as barreiras das fronteiras físicas dos países centrais estão fechadas, não tem a possibilidade do livre deslocamento. Ele deve manter-se no *seu lugar*, muito embora este deva, segundo o discurso pós-moderno, ser destruído. Para os jovens africanos ou descendentes de africanos residentes nas cercanias de Paris não existem as mesmas possibilidades de trabalho e ascensão social que os franceses conforme foi amplamente noticiado nos conflitos ocorridos por toda a França em novembro de 2005. Já para aqueles que pertencem aos grupos hegemônicos no sistema colonial/moderno o fluxo é permitido e desejável. Ainda em relação aos deslocamentos internacionais é relevante destacar que, entre os países do MERCOSUL, somente em 2005, ou seja, dez anos após a criação do bloco econômico, ocorre um acordo para o livre trânsito e residência de pessoas. Todavia, o acordo não é entre todos os países, mas bilateral e entre os países considerados âncora do bloco, quer sejam, Brasil e Argentina. Mais uma vez, aqueles que são vistos como periféricos estão postos de lado. Mais ainda, o econômico que é o centro do sistema mundial colonial/moderno prevaleceu sobre o social.

### 3.6 – Outras considerações

A Modernidade e a Pós-modernidade estão aí para excluir. A subordinação e a exclusão são marcas registradas dos discursos destas propostas civilizacionais. O controle sobre o Outro – que representam o *estranho*, o estrangeiro, o pária e o vagabundo – é exercido de modo a que estes não consigam fortalecer os seus discursos identitários. A construção da nação e dos projetos nacionais tem obedecido a esta lógica. O racismo representa uma dessas formas de exclusão e de desconstrução identitária. Isto contribui para a produção de uma perspectiva de nação e de projeto nacional que explicita a relação de poder que foi estabelecida e desenvolvida dentro destes discursos. Nos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade os projetos nacionais representam a manutenção do poder, da subordinação e, por consequência, da exclusão. Estas perspectivas representam o ideário construído pelo mundo colonial/moderno que foi moldado sobre estes pilares. Modernidade e Pós-modernidade representam mais do que discursos, são a materialização da hegemonia do Ocidente e dos setores dominantes deste. Os projetos de nação saídos destes discursos não podiam explicitar outras coisas que não perspectivas excludentes.

Entendo que a possibilidade de superação destas perspectivas discursivas acontece com os discursos representados pela Escola da Subalternidade e pela Pós-colonialidade. Entretanto, estas leituras não afirmam um discurso baseado na

Racionalidade ocidental. Sua perspectiva teórica traduz a multiplicidade das racionalidades construídas por todas as sociedades suprimidas do campo da Modernidade ou tornadas periféricas em relação a este discurso. Realizando este construí uma leitura que chegou à conclusão de que somente falando de dentro deste Campo Discursivo que articula Subalternidade e Pós-colonialidade é possível compreender tanto a Modernidade como a Pós-modernidade em todos os seus aspectos e contradições. O discurso que representa este campo produziu uma interpretação que consegue articular os diferentes discursos que combatem o campo discursivo hegemônico em uma proposta discursiva unificada que expressa as diferenças entre os campos discursivos contra-hegemônicos e o hegemônico e as contradições deste último.

## Capítulo IV – O Campo Discursivo da Escola da Subalternidade e da Pós-colonialidade: a crítica à Modernidade e à Pós-modernidade

A Pós-colonialidade é um conceito que pode ser tomado de várias maneiras: 1) como um discurso daqueles intelectuais dos países pobres que residem nos Estados Unidos, como nos relata Stuart Hall, citando uma das críticas de Arif Dirlik ao pós-colonial,

“O pós-colonialismo é um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista empregado principalmente por intelectuais deslocados do Terceiro Mundo, que estão se dando bem em universidades americanas prestigiosas, do “Ivy League”, e que utilizam da linguagem em voga da virada lingüística e cultural para reformular o marxismo, remetendo-o a “outra linguagem do Primeiro Mundo com pretensões universalístico-epistemológicas.”” [Hall, 2006: 96-97];

2) ou como uma leitura vinculada ao pós-colonial, inscrito como aquilo que está relacionado ao processo de descolonização, ou, nas palavras de Hall: “O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro).” [Hall, 2006: 101];

3) ou que os críticos pós-coloniais seriam porta-vozes inconscientes do capitalismo global, conforme a conclusão de Dirlik, citada e criticada por Hall

“o pós-colonialismo repercute os problemas apresentados pelo capitalismo global, está “em sintonia” com as questões deste e, conseqüentemente, *serve a seus requisitos culturais*. Os críticos pós-coloniais seriam, na verdade, porta-vozes inconscientes do capitalismo global.” [Hall, 2006: 118]

Prefiro, entretanto, tratar a Pós-colonialidade numa perspectiva diferente. Entendo a Pós-colonialidade como um discurso que, não se limita mais à experiência colonial ou a sua superação, mas a um processo de desenvolvimento de um campo discursivo que passa a falar dos espaços e dos lugares até então subordinados e/ou excluídos, não somente na perspectiva de estados nacionais, mas também, dos grupos sociais e das representações identitárias subordinadas e/ou excluídas pelo discurso da Modernidade. Compreendo que a construção de um campo discursivo é algo dinâmico e que se o conceito de pós-colonial tem suas origens nas universidades estadunidenses, nada impede que ele seja apropriado e reelaborado discursivamente por aqueles que foram historicamente excluídos e subordinados em todo o continente americano.

Da Escola da Subalternidade tenho como referência as contribuições de Homi Bhabha [2000, 2003]. Esta perspectiva traz a insubordinação e a recusa em ser *um outro* como marcas distintivas. Além disto, nesta corrente teórica emerge a fala do *outro* e o respeito/reconhecimento a estas falas. Na verdade, o *outro* deixa a sua condição de periférico e, portanto, de *outro*, tornando-se *um* que disputa.

Tenho como perspectiva teórica que a Pós-colonialidade e a Escola da Subalternidade falam de uma mesma origem, têm um *lugar de fala* comum, que elas participam de um mesmo campo discursivo e que este está em processo de formação, buscando se consolidar. Vejo neste campo discursivo, que representa os excluídos e

subalternizados através destes e não por delegação, a alternativa teórica mais conseqüente para interpelar o mundo.

Quando Paul Gilroy aponta um *Atlântico Negro* e diz que somos filhos do Ocidente, mas não somos ocidentais por nos parecermos com o padrão ocidental dos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade e sim porque o Ocidente é aquilo que somos. Ele está apontando para uma interpretação que fala da possibilidade de construir uma identidade não-subordinada e nem localizada a partir da assumpção do posicionamento como ocidentais sem, entretanto, se desprender da perspectiva crítica ao discurso hegemônico do Ocidente e da construção de uma identidade que articula o lugar com o local.

Quando Vine Deloria Jr. usa o *nós* para falar dos índios estadunidenses, identificando-se como tal, e com isto traz à mesa do banquete acadêmico os pratos das sociedades, culturas e civilizações excluídas pelas mãos daqueles vistos até então como excluídos, fica explicitada uma nova possibilidade de interpelação que implica em tratar aqueles que eram visto como os excluídos e os subordinados como iguais, que dialogam e que propõem. Quando Bhabha, citando Fanon, [2003] fala da afronta daquele *que não quer mais* é preciso destacar que esta postura não significa apenas a não-aceitação da afronta subordinadora e excludente. Ela constrói, também, a afirmação de que, agora, eu, que antes era visto como subordinado e/ou excluído, quero aquilo que me interessa e que não receberei mais a imposição discursiva que me subordina. E quando Walter Dignolo diz que não é preciso ser um *outro*, mas sim ser um *dialogante* e com isto construir o discurso que disputa poder e que representa os seus interesses a partir do seu lugar de fala, estamos diante das perspectivas da Escola da Subalternidade e da Pós-colonialidade que trabalha a construção de uma leitura discursiva que abre as possibilidades de construir e afirmar as identidades não-eurocêntricas, mas, também, os projetos nacionais centrados nestes discursos identitários.

Entendo que, conforme já afirmei, somente este discurso, expresso pela Escola da Subalternidade e pela perspectiva discursiva da pós-colonialidade, pode construir uma proposta discursiva que incorpore as representações de todos os que foram excluídos pelos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade. Quando o *Aleph* borgiano nos abre a possibilidade representarmos-nos desde um lugar que em cabem todos os outros *lugares e espaços* e que, por isto, está rompida a fixação localista da Modernidade sem ser preciso cair no desenraizamento da Pós-modernidade está posta a possibilidade de estabelecermo-nos num lugar que represente as nossas identidades sem que isto signifique subordinação e exclusão. Construir discursos identitários e projetos nacionais nesta perspectiva torna-se um exercício de afirmação discursiva, identitária e nacional. A nação, a identidade e o lugar deixam de ser uma moeda de troca ou de fixação subordinada.

Enfim, quando todos estes discursos são feitos eles representam o discurso do campo contra-hegemônico e apontam caminhos para uma construção identitária e de projetos nacionais que não partem de uma perspectiva subordinada e excludente. Assim, ao construir a minha reflexão nesta tese estou pensando nestas duas perspectivas discursivas, quais sejam, a da Pós-colonialidade e a Escola da Subalternidade, como instrumento de análise e como objeto de pesquisa. A teoria não se afasta da prática pela própria coerência discursiva.

A leitura da pós-colonialidade trilha este caminho. O entendimento é que todas as construções discursivas sejam hegemônicas, ou não, partem sempre de um *lugar* e que é desse referencial que elas vão interpelar o mundo. [Bhabha, 2003: 99-100] Não há a perspectiva de *um outro*, mas de discursos em disputa. A concorrência pela hegemonia não desaparece, todavia não há na teorização o recalque da disputa e dos resultados da disputa. Ao contrário, o conflito é explicitado. Estas construções imagético-territoriais são extremamente importantes para se compreender as relações estabelecidas com o espaço nacional e como estas relações vão produzir os lugares simbolicamente elaborados. A construção da nação ganha significados inteiramente novos porque a própria idéia de nação que emerge é diferente daquela do século XIX ou mesmo da que foi desenvolvida ao longo do século XX. Enquanto nas propostas anteriores a nação passava por um acerto de cúpula, no discurso pós-colonial a idéia de nação parte da perspectiva dos lugares de fala dos grupos contra-hegemônicos. A nação e a nacionalidade emergem daquilo que elas representam para os interesses e discursos desses grupos e se reelaboram a cada momento em função dos conflitos entre os diversos interesses em choque. O espaço nacional é apropriado não porque ele gera poder para uns, mas porque ele representa identidade para estes grupos. O poder é derivado desse processo de identificação e de disputa por representação.

O campo discursivo que abarca a Escola da Subalternidade e a Pós-colonialidade está intimamente articulado com as transformações cognitivas sobre a construção científica do espaço ou, melhor dizendo, com a produção social e técnica de uma percepção do mundo ao nosso redor. Esta afirmação não é um discurso de submissão ou de hierarquização que colocaria as Ciências Sociais numa posição inferior às Ciências Naturais. Trata-se aqui de uma constatação de que o campo científico como um todo sofre transformações no seu modo de perceber o mundo e que os novos caminhos por onde esta percepção se expressa se espriam por todos os campos das ciências de uma maneira ou de outra. Entendo também que este processo está mais relacionado à forma como o homem, observando e entendendo o mundo, produz elaborações teóricas que geram mudanças nos campos científicos do que a processos de reflexão teórica distanciados dos fenômenos sociais e naturais.

No momento presente a forma como a construção dos discursos quer científicos, quer sociais, literários ou políticos ocorrem podem ser entendidas em duas grandes linhas: na lógica do discurso hegemônico há o descentramento, o desenraizamento, a fruição, a flexibilização das relações, posições e processos sociais. Assim, o discurso hegemônico permaneceu fiel ao pensar fixado e localizado apesar de construir atualmente um ideário de desenraizamento e de fruição; já na perspectiva do Campo Discursivo subalterno/pós-colonial verifica-se que eles estão articulados ou, melhor dizendo, que podem ser identificados com a *singularidade alephiana*<sup>16</sup>, idéia que desenvolvo mais adiante. Antes, discursos divergentes do padrão haviam, mas eram rotulados pelo discurso hegemônico de desviantes, fantasistas ou mistificações. Com a leitura da pós-colonialidade a divergência exprime o conflito, a disputa de poder.

Quando esta interpretação é transposta para a discussão das identidades étnico-raciais e nacionais a mesma passa a significar que a perspectiva da Modernidade nos

---

<sup>16</sup> Sobre a singularidade alephiana há o texto do Jorge Luís Borges "O Aleph". Este texto juntamente com os textos "Os Agudá – Os brasileiros da África" de Milton Guran, a reportagem do Jornal da Bahia de 29 de julho de 1983 de Vander Prata "Iyalorixás assumem a crença como uma religião independente da católica" e o texto do site JamaicaWay.com sobre Nanny do Maroons podem ser disponibilizados pelo autor desta tese para quem se interessar por maiores detalhes sobre estes temas.

dizia que uma identidade era algo fixo e determinado a um ponto da malha social e que, portanto, trazia consigo os elementos constitutivos deste nódulo social. Daí que aquela representação identitária não podia ressignificar qualquer outro ponto da rede social. Quando tomo a leitura da Física Multidimensional/Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade a situação muda por completo. A construção discursiva de uma identidade nesta perspectiva teórica não fica limitada a um ponto. Ela é, *em si, uma singularidade*, ou seja, um lugar que abarca todos os outros, um ponto que contém o Universo. A esta *singularidade* o escritor Jorge Luis Borges deu o nome de *Aleph*.

Faço um parêntese para uma explicação. Borges não pertencia a nenhuma corrente teórica que o ligasse ao Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade. Ao construir o seu conto ele expressava apenas a perspectiva da pluralidade. Contudo, a sua idéia ganhou outros contornos a partir da articulação desta idéia do *Aleph* com as teorias que se desenvolviam no momento histórico em que ela foi construída. Os anos 30 do século XX são o momento em que a Física vai estabelecer as bases desta virada teórica que acabaria conduzindo a uma Teoria Multidimensional. Assim, a obra literária de Borges se afina com as concepções teóricas do seu tempo e, como toda grande obra literária, abre espaço para interpretações que transcendem a este tempo. Desta forma, posso, hoje, trazer um outro olhar ao *Aleph* relacionando-o com este Campo Discursivo e com propostas de construção identitária que se expressam como formas de ruptura com o binômio centro/periferia.

Apesar de ser definido como uma *singularidade*, o *Aleph* pode, conforme o texto de Borges, abranger o conjunto das coisas e seres que existem no Universo. Entendo que ele pode ser definido apenas como singularidade se observada de uma perspectiva tridimensional/localizada. Se vista a partir de uma leitura que privilegie o/a *lugar/perspectiva quadridimensional*, esta entidade, podemos chamá-lo assim, será vista como algo que pode englobar todas as posições discursivas, mas que está falando desde um *lugar*.

Desenvolverei este raciocínio. Com o advento da Modernidade surge a Física Newtoniana que explicava racionalmente o mundo a partir das três dimensões clássicas. O Plano Cartesiano é a regra. Com ele se localiza qualquer ponto no espaço tridimensional. Esta perspectiva é assimilada como central pelo discurso da Modernidade no sentido de construção de identidades e exclusão. Ao fixar, subordina. Ao localizar, exclui. Dando um salto no tempo e nas concepções teóricas, a Física Relativística foi a ponte referencial para a Pós-modernidade construir a sua leitura de deslocamento identitário e de fronteiras. O Princípio da Incerteza de Heisenberg diz que um elétron não pode ser localizado precisamente no entorno do núcleo atômico. O átomo como era pensado anteriormente com suas órbitas de elétrons precisas cede lugar ao núcleo cercado por uma nuvem de elétrons.

Assim, transplantando esta leitura para o campo social temos que as identidades não são, de acordo com o discurso pós-moderno mais fixas e flutuam, deslocando-se nas margens e nas fronteiras. Por outro lado, o campo que contém os discursos da Pós-colonialidade e da Escola da Subalternidade tem o reforço teórico da Teoria Multidimensional que, partindo da Física Relativística, aprofunda a interpretação do Universo e identifica onze dimensões que se interconectam das mais variadas formas e que permitem transitar entre as dimensões através de estruturas como os *buracos de*

*minhoca* que são uma espécie de túnel dimensional que ligaria diferentes partes do Universo permitindo romper as dimensões de espaço e tempo vistas na sua forma clássica. Apesar de ser uma ficção, o *Aleph* borgiano pode ser interpretado como uma destas estruturas que rompe com as antigas relações com o mundo e que é aproveitado na interpretação dos fenômenos sociais para explicar a ruptura com a perspectiva de subordinação e com as idéias de centro e de periferia. Aqui o *lugar de fala* de cada um pode abarcar todo o Universo.

Se na Física a forma de enxergar o *Aleph* está relacionada à posição dimensional que o observador toma, nas Ciências Sociais, tomando a perspectiva teórica do Campo Discursivo que entendo abranger a Escola da Subalternidade e a Pós-colonialidade, o modo como é interpretada e representada uma identidade construída a partir da perspectiva da *singularidade alephiana* está relacionada às posições discursivas. Na Física existe a interpretação que explica o fato de que seres pertencentes a um espaço com menor quantidade de vetores dimensionais não conseguem perceber as outras dimensões eu têm mais vetores dimensionais que a sua. Assim, um ser que está capacitado a perceber apenas três dimensões não consegue enxergar as dimensões que se seguem ou um ser bidimensional não consegue enxergar a terceira dimensão e as posteriores. Não se pode trazer esta condição de limitação e/ou de incapacidade natural para a leitura das Ciências Sociais. A relação aqui está para a construção de discursos que produzem perspectivas que condicionam a percepção dos processos sociais de uma determinada maneira. Entretanto, nem este processo pode se visto como um fenômeno natural, nem como algo irreversível ou que não possa ser desconstruído. Isto nos leva a discutir os conceitos de lugar, lugar de fala, posicionamento discursivo, fronteiras e nação dentro da perspectiva do Campo Discursivo com o qual trabalho.

#### **4.1 – Lugar, lugar de fala, posicionamento discursivo, fronteiras, Nação.**

Estes conceitos estão profundamente vinculados com os discursos da Pós-colonialidade e da Subalternidade. Eles representam nestes discursos a possibilidade de construir projetos identitários e de nação. Além do que estes conceitos demarcam o campo de representação dos espaços de poder dos grupos que em outras perspectivas discursivas eram vistos como subordinados e/ou excluídos. Tomarei estes conceitos em grupos para relacioná-los com o discurso da Pós-modernidade.

##### **4.1.1 – Nação, identidades e posicionamento discursivo**

A construção do Estado-nação no Caribe anglo-francês e no Brasil está vinculada ao processo de desenvolvimento da Modernidade e das formas de modernização quer das relações sociais, de trabalho, da técnica ou da economia. Aqui, retomo Gilroy que afirma a identidade étnico-racial negra como um produto do Ocidente e das Américas. E esta identidade está intimamente ligada à construção das nações jamaicana e haitiana e menos explicitamente à nação brasileira. Dessa forma, ao investigar as relações de poder entre grupos sócio-culturais nestes países interpelo a Modernidade e a Pós-modernidade enquanto discursos sobre o *Outro* falando do lugar discursivo da Pós-colonialidade e da Subalternidade.

Paul Gilroy [2001] constrói a idéia de diáspora negra. Esta perspectiva discursiva traz para a análise o entendimento sobre si como algo que rompe com as noções de pertencimento, retirando desta leitura a articulação entre os conceitos de

lugar, posição, território e identidade, desmontando a possibilidade da identidade ser determinada pelo território. Nisto ele entra em choque com o pensamento nacionalista negro nos anos 60 construído especialmente nos Estados Unidos e nas novas nações africanas. Para ele as articulações transnacionais desenvolveram novos caminhos de construção de identidades que prescindem do Estado-nação. Aqui parto para debater com Gilroy. Ora, se estamos num processo de construção de um discurso transnacional e multifocal, porque ele, Gilroy, não trabalha as contribuições a este *Atlântico Negro* dadas por negros da América do Sul e do Caribe? Entendo e concordo que vivemos um processo de articulação transnacional e que este processo ajuda e influencia na construção do discurso identitário negro em todos os países da Américas. Todavia, compreendo que tal processo não significa uma *despedida* da nação. Ao contrário, ele representa a fala destes negros de *lugares* territorializados e simbólicos que são a base para a construção deste discurso que se pretende transnacional. As identidades falam a partir destes *lugares*. Como nos fala Hall, discutindo o conceito de pós-colonial

“Entretanto, talvez devêssemos ter atentado para outros exemplos teóricos, nos quais a desconstrução de conceitos-chaves pelos chamados discursos “pós” não foi seguida pela extinção ou desaparecimento dos mesmos, mas *por sua proliferação* (conforme alertou Foucault), ocupando agora uma posição “descentrada” no discurso. O sujeito e a identidade são apenas dois dos conceitos que, tendo sido solapados em suas formas unitárias e essencialistas, proliferaram para além de nossas expectativas, através de formas descentradas, assumindo novas posições discursivas.” [Hall, 2006: 104]

Os conceitos, então, são reapropriados e reelaborados ganhando novas possibilidades interpretativas que abrem novos horizontes de análise. Assim, as Américas se fizeram negras e os negros se tornaram negros nas Américas justamente porque aqui os negros ressignificaram os seus discursos e remontaram suas identidades. E esta sofreu e continua a sofrer a influência do território. Inclusive porque o *Atlântico Negro* não pode ser visto apenas e tão somente como algo simbólico, mas como espaço, territorializado mesmo, ainda que transnacional, que sofre a influência das perspectivas nacionais (Estados Unidos, Inglaterra, Brasil, Jamaica, África do Sul, Haiti, Nigéria, Angola, Benin, Cuba, dentre outros) em tempos variados. Gilroy fala da perspectiva de desterritorialização a que o conceito de *Atlântico Negro* conduz. Novamente reflito que este conceito da Pós-modernidade cabe como uma luva para aqueles que estão subordinados e/ou excluídos. Isto, todavia, não abre espaço para a desconstrução da nação. A nação foi apropriada na Modernidade por aqueles que se tornaram os grupos hegemônicos destas sociedades. O discurso da Pós-modernidade ao invés de modificar este quadro, o perpetua. Daí que, ao falar em desterritorialização, na perspectiva da Pós-modernidade, estamos explicitando uma forma de exclusão.

Outro ponto importante da discussão de Gilroy no *Atlântico Negro* é a teoria da dupla consciência elaborada por W. E. B. Du Bois. A dupla consciência é a leitura de que o sujeito negro construído por Du Bois vive dividido entre um discurso essencialista que privilegia o aspecto étnico-racial e a perspectiva universalista que extrapola este discurso étnico-racial. Daí ele vai ver-se, em primeiro, lugar a partir da perspectiva do hegemônico. Lewis Gordon, citado por Nelson Maldonado-Torres, identifica um segundo estágio da dupla consciência – “o momento quando o cientista nota as contradições entre as promessas e as afirmações da visão hegemônica em torno do humano e a realidade que confrontam os sujeitos racializados.” [2006:126] Entendo que estas leituras, além de remeterem ao processo de construção identitária, trazem a discussão para o campo dos projetos nacionais, na medida em que estabelecem as

perspectivas discursivas que definem, também, as possibilidades de construção da nação e das posições assumidas frente aos processos globais. Lívio Sansone, [2002], citando Gilroy, diz que esta pensa cultura e identidade negras como resultantes de trocas triangulares de símbolos entre a África, Novo Mundo e a Diáspora Negra na Europa.

Ainda conforme Gilroy o deslocamento e a reterritorialização das populações negras seriam os processos formadores dessa dupla consciência, uma vez que o sentimento de pertencimento a um local seria reelaborado neste trânsito. Entendo que o conceito de dupla consciência permite o melhor entendimento das formas de exclusão da Modernidade e da Pós-modernidade se o transportarmos, também, para os processos de disputa de hegemonia e de exercício do poder, conforme destaca Mignolo, a seguir.

Mignolo [2005] entende que no Continente Americano, exceção feita ao Haiti e aos Estados Unidos, as independências foram produtos da elite *criolla* e não dos *nativos*. Este processo resultou na constituição de uma dupla consciência nativa branca afinada com os ideais da *europicidade*, uma vez que esta dupla consciência os colocava como europeus nas margens, aqueles que se sabiam não-europeus, mas que queriam sê-lo. Ao contrário dos negros do Haiti e de outras partes das Américas que não puderam atrelar o seu discurso a esta *europicidade* porque, diferentemente das Américas, a África nunca foi vista como componente do Ocidente. E se o discurso dos negros brasileiros, jamaicanos e haitianos está vinculado à idéia de diáspora africana este jamais foi aceito como ocidental. Mignolo, entretanto, ressalva que a dupla consciência nativa branca

“... não era racial, mas geopolítica, e se definia em relação à Europa. A dupla consciência não se manifestava, por certo, em relação ao componente ameríndio ou afro-americano. Do ponto de vista crioulo o fato de ser crioulo e índio ou negro ao mesmo tempo não era um problema que se tinha que resolver. Neste contexto – em relação às comunidades ameríndias e afro-americanas – a consciência nativa branca definiu-se como homogênea e distinta.” [Mignolo, 2005:87]

A formação do Estado-nação teve como forte apelo a afirmação desse caráter nativo de formação identitária, destacado por Benedict Anderson, que buscava resolver ou lidar, como afirma Bauman, com o problema do estranho. O estranho é mais perigoso que o inimigo porque ele é indefinível. Ele não se encaixa em categorias normatizadas e isso balança a estrutura do edifício social erigido por aquela formação social. Bauman [1999b] advoga que o edifício social da Modernidade foi construído de forma fragmentária para permitir a governabilidade do mundo. Assim, a divisão entre amigos e inimigos permitiria uma demarcação que norteasse o agir das pessoas daquela sociedade. No entanto, como vimos nem tudo se encaixa nesse quadro. Os estranhos não se permitiam enquadrar. Surge a noção de ambivalência que, segundo Bauman [1999b], não se deixa resolver pela Modernidade apesar de todas as tentativas nesse sentido. Para esse autor ambivalência é o refúgio da Modernidade. Ele diz que todos os problemas gerados pela Modernidade, quando se tentava resolvê-los, acabavam produzindo outros problemas

Os processos ocorreram dessa forma porque aquilo que se atacava não era o problema, mas problemas secundários. Em outras palavras, ia-se aos efeitos sem atacar as causas, porque a Modernidade não tratou dos assuntos de forma totalizadora. Então, ao se fragmentar o mundo tentando governá-lo, criou-se uma impossibilidade muito maior de exercer esse governo. Entendemos, entretanto, que a noção de ambivalência e de fragmentação aqui expostas são mais do que um produto da Modernidade, mas um

processo histórico, que não tem controle, direção ou criação, que acompanha progressivamente toda a história da humanidade. Parece-nos que o período chamado de Modernidade apenas realça esses dois aspectos, que se mantêm para além dele, em que pesem as afirmações sobre a transcendência da ambivalência na Pós-modernidade.

Suspeito, também, que a construção do Estado-nação e a subordinação do estrangeiro nas Américas representam um processo articulado que pode ser explicitado com o movimento de independências da maioria das nações americanas que foi realizado sob o signo do medo de um efeito dominó da Revolução Haitiana por todo o continente. As nações nas Américas representaram mais um exercício de hegemonia econômica e política da Europa sobre as Américas do que um processo de autodeterminação destes povos. Conforme disse anteriormente as independências a quase totalidade dos países das Américas foram resultado de acordos ou mesmo de disputas entre a elite *criolla*. Não há a presença dos que eram vistos como subordinados ou mesmo excluídos neste processo. Isto ocorreu não por desinteresse destes grupos, mas porque a possibilidade de participação foi nula. Todos os processos que caminharam na direção da Independência e que tiveram a participação dos negros libertos, alforriados ou nascidos livres, no Brasil foram severamente reprimidos. Assim foi com a Revolta dos Búzios, em 12/08/1798, em Salvador. Esta tinha por objetivo a criação da República Bahiense e da abolição da escravidão. Todos os principais líderes negros foram mortos. Os líderes brancos, perdoados.

O espaço, valorizado como torrão natal na Modernidade, é renegado pela Pós-modernidade para preservar, ou pelo menos tentar preservar, a sobrevivência. Estou definindo espaço como produto socialmente construído. Estados fortes e o controle sobre os estrangeiros são filhos da Modernidade. Todavia, na Pós-modernidade as fronteiras dos estados nacionais são tornadas porosas através dos múltiplos fluxos de pessoas, saberes, bens e riquezas que transitam sem se incomodar com as barreiras alfandegárias. Os estados nacionais são destruídos ou enfraquecidos e os estrangeiros passam a ser exterminados como antes não se fazia pelo desenvolvimento de outro filho da Modernidade, o capitalismo. Definiria, então, a Pós-modernidade como um novo estágio do desenvolvimento do capitalismo, e este requer condições diferentes das anteriores para a sua expansão.

A perspectiva do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade encara a nação como um lugar em que é possível a representação identitária dos grupos e das pessoas. Entendo que, tomando a perspectiva discursiva deste campo, a construção de projetos que se pretendam nacionais e que sejam inclusivos dos grupos étnicos historicamente excluídos e subordinados nas Américas é procedimento a ser tomado nas mãos desses excluídos. Este processo passa pelo desmonte ideológico dessas identidades desvalorizadas e subordinadas, atribuídas a esses grupos, através da construção de discursos contra-hegemônicos que afirmem identidades que sejam positivas em relação a estes grupos. E isto como procedimento construído por estes grupos. Entender de outro jeito é resgatar a perspectiva da subordinação e da incapacidade destes grupos de construir a sua própria história. É, na prática, retomar os discursos excludentes da Modernidade e da Pós-modernidade.

#### 4.1.2 – Lugar, fronteiras, identidade, lugar de fala

Ao focar as relações entre a identidade étnica dos grupos classificados como população negra no Caribe anglo-francês e no Brasil e os projetos nacionais dentro do amplo debate estabelecido entre os autores supracitados, indo na direção das formas de relação envolvendo Estado, identidade, lugar (ou fronteiras ou lugar de fala) e indivíduo, que se confrontam nos campos da Modernidade e da Pós-modernidade, tomo sempre o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade como referência.

James Clifford [2000] destaca um aspecto importante nessa questão que é o da interação violenta. Entendemos que esse aspecto é uma importante contribuição para a discussão pela sua pertinência, devendo se destacar que essa violência pode assumir várias formas, desde a exclusão material de sociedades e indivíduos até a exclusão simbólica dos mesmos, passando por níveis menos violentos de interação. Podemos lembrar os turistas e os vagabundos, os "Estabelecidos e Outsiders" de Elias, mas podemos voltar a citar Bauman e lembrar que as sociedades da Pós-modernidade não deixaram de ser um lugar de exclusão, e que, ao contrário, exacerbaram as formas de apartamento. É Bauman que nos fala:

"A condição pós-moderna dividiu a sociedade em metades, a dos felizes seduzidos e a dos infelizes oprimidos, com a mentalidade pós-moderna celebrada pela primeira metade e aumentando a miséria da segunda. A primeira metade pode abandonar-se à descuidada celebração apenas porque se convenceu, satisfeita, de que a miséria da segunda é uma opção legítima dessa metade, ou, pelo menos, uma parte legítima da estimulante diversidade do mundo. Para a primeira metade, a miséria é a 'forma de vida' que a segunda metade escolheu - quando nada por levar um estilo de existência despreocupada e negligenciar o seu dever da escolha." [Bauman,1999a:274].

A leitura aqui feita em nada se diferencia da leitura feita pelo mesmo autor sobre o processo de exclusão/aniquiriação moderna.

"A parte do mundo que adotou a civilização moderna como seu princípio estrutural e valor constitucional empenhava-se em dominar o resto do mundo dissolvendo a sua alteridade e assimilando o produto da sua dissolução. A alteridade perseverante só podia ser tratada como um aborrecimento temporário, como um erro fadado a ser, cedo ou tarde, superado pela verdade." [Bauman, 1999a:246].

Akhil Gupta e James Ferguson defendem que a noção de fronteira é uma concepção mais adequada do local normal ocupado pelo sujeito pós-moderno. Na fronteira o estranho e o diferente coexistem produzindo relações tensas. Segundo eles,

"a desterritorialização desestabilizou a fixidez do 'nós' e do 'outro'. Mas não criou sujeitos que sejam mônadas livremente flutuantes, apesar do que é, às vezes, pressuposto por aqueles que se mostram ávidos em celebrar a liberdade e o espaço lúdico da condição pós-moderna." [Ferguson & Gupta, 2000:46].

E eles ainda dizem que a deslocalização não é só para os deslocados. Os que ficam também se sentem deslocalizados. A nossa relativa mobilidade aumenta o aprisionamento espacial de outros grupos e pessoas. Essa condição mostra que há uma relação de poder no fenômeno da compressão espaço-tempo, pois ela é apropriada de maneira diferenciada pelos diversos grupos. Estes grupos posicionam-se em relação às interconexões de fluxos a partir da posição que ocupam vis-à-vis a sociedade capitalista,

mas também a todas as outras formas de relação interpessoal e intergrupar que impliquem relações de poder. Esse quadro produz uma nova elite que constrói para si uma hiper-realidade no ciberespaço, o que acaba por produzir uma nova localidade.

Notemos que toda a discussão sobre desterritorialização e fronteiras no discurso da Pós-modernidade é centrada na liberdade e na autonomia do sujeito. Esta perspectiva discursiva não se volta para os sujeitos que são excluídos. A tensão entre os estranhos e diferentes na fronteira, como nos falaram Ferguson e Gupta, não traz a discussão sobre a exclusão. Estranhos e diferentes parecem querer apenas se encaixar, se curvar ante a possibilidade de pertencerem, na fronteira ao mundo pós-moderno.

A idéia de pertencimento a um território emerge com muita força neste debate, especialmente no que se refere ao Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade, e pode ser percebida mesmo em discursos sobre a existência ou não de conflitos étnico-raciais (como os que ocorreram na França, em novembro e dezembro de 2005, e os que aconteceram na Austrália, em dezembro do mesmo ano) e formas de discriminação de gênero, que acabam por explicitar as relações entre estas formas identitárias e identidade territorial. Muito embora a nação não possa ser vista como sendo tão somente um território, pode-se relacionar o desenvolvimento de identidades nacionais e da construção de discursos de grupo, que se traduzem no desenvolvimento de projetos nacionais, como o processo embrionário de um sentimento de pertença a um território, quer seja ele, concreto ou mítico, que os grupos populacionais buscam estabelecer visando construir identidades individuais e coletivas.

As relações conflituosas que se desenvolveram no período colonial, na Jamaica, no Haiti e no Brasil, entre senhores e escravos e que produziram as maroonages, os *Jacobinos Negros* e os aquilombamentos, respectivamente, podem ser inseridas nesse processo de disputa por identidades e projetos nacionais, mesmo não havendo um claro discurso nesse sentido por parte daqueles que construíram estas formas de insurgência. O discurso que constrói projetos de nação não mantém o seu foco o tempo todo direcionado para a questão nacional. Conforme foi exposto mais acima o sentimento de pertença a um determinado território, segundo a perspectiva do Campo Discursivo subalterno/pós-colonial, está relacionado à construção identitária, tanto do grupo, como do indivíduo, bem como da nação.

Partindo deste ponto, o nacionalismo no Caribe Anglo-francês e no Brasil é um aspecto a ser destacado, especialmente em sua relação com a idéia de pós-colonialidade [Mignolo, 2003]. Entendo que o contexto da pós-colonialidade, que está próximo à Escola da Subalternidade e traduz bem as relações de poder entre os grupos subalternizados e hegemônicos nas Américas e, especialmente, no Brasil e no Caribe Anglo-francês. Autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, que é aquele que primeiro desenvolve este conceito ao falar em colonialidade do poder, e Enrique Dussel são centrais para trabalhar esta questão. O conceito de pós-colonialidade avança na discussão sobre as identidades e a construção do outro porque, justamente, supera esta visão outrocizante e afirma sujeitos de fala e de ação que se colocam não somente como interlocutores, mas como artífices de sua história, buscando tudo aquilo que querem e desejam.

Neste ponto cabe fazer um destaque. Identidade nas fronteiras não é identidade de fronteiras. Aqui se apresenta o trocadilho com o conceito de fronteiras, ou seja, no

primeiro sentido a fronteira é concebida como um de resignificação, exatamente como no Campo Discurso subalterno/pós-colonial. Na segunda perspectiva as fronteiras são os limites, as margens, as periferias. E aí se entenda estes conceitos exatamente como são concebidos nos discursos da Modernidade, ou seja, numa perspectiva de limítrofe.

Ser uma pessoa nascida no Vale do Bekhar habitando o Brasil pode dar a esta pessoa a possibilidade de discursar como brasileiro, árabe, sírio ou libanês ou, ainda, uma mistura destas identidades nacionais e/ou étnicas. Esta pessoa também pode falar assumir um discurso auto-discriminador e entender-se como *turcão*. Esta identidade é uma forma de discriminação, criada para estigmatizar, do mesmo modo que *chicano*, nos Estados Unidos em relação, inicialmente aos mexicanos e depois aos americanos nascidos do México até a Patagônia. Estas são identidades de fronteira, de periferização, de exteriorização. A fronteira aqui é tomada como está no discurso da Modernidade: espaço localizado na periferia de um determinado sistema. São identidades que constroem um significado de subalternização e de exclusão.

Identidades nas fronteiras falam de deslocamentos identitários, quer sejam concretos, quer sejam simbólicos. Assim posso pensar a minha condição de sociólogo que discute as Ciências Sociais e os seus temas a partir da fronteira entre sociologia e antropologia. O fato de trabalhar os temas das Ciências Sociais a partir desta fronteira subalterno/pós-colonial implica em ter um discurso sociológico articulado a um olhar antropológico. Todavia, isto não restringe o meu discurso a determinados temas, mas sim, faz com que eu possa trabalhar quaisquer questões das Ciências Sociais sob esta perspectiva. Este é, então, o lugar de onde falo.

Chamando o discurso da Pós-colonialidade para esta questão este traz o *lugar de fala*. Este não é uma outorga. Ninguém pode estabelecer um *lugar de fala* para uma outra pessoa ou grupo. Ele somente se constitui como posicionamento construído por aquele que se expressa. Daí que, o lugar de fala está muito mais próximo dos Estudos da Subalternidade de Homi Bhabha ou da Teoria da Pós-colonialidade de Mignolo, Enrique Dussel e Anibal Quijano, do que de outros referenciais teóricos, uma vez que estes discursos teóricos são construídos, justamente, a partir dos posicionamentos assumidos por representantes de discursos contra-hegemônicos em face ao discurso hegemônico do sistema mundial colonial/moderno.

#### **4.1.3 – pensamento e gnose liminares, discurso negro, identidades e projeto nacional**

Importantes para este trabalho são, também, os conceitos de pensamento liminar e de gnose. Para Mignolo [2003], a noção de pensamento liminar ou de gnose liminar é aquela que trabalha o discurso do sujeito que vive a condição de colonialidade como um discurso de subalternidade e, portanto, como um discurso de ruptura com o pensamento ocidental, pois não mais se contrapõe a este de dentro do arcabouço conceitual ocidental, mas das suas margens, dos lugares onde o pensamento ocidental se encontra com outras formas de pensamento e disputa com estas a possibilidade de representar o mundo. A discussão conceitual sobre *gnose* [idem, 30-36] que Mignolo traz é central para este trabalho porque abre um olhar acerca da construção dos discursos, o que permite sair da camisa de força do discurso científico hegemônico – centrado no padrão racionalista, epistemológico e hermenêutico – passando a uma leitura de todas as formas de saber em condição de equivalência e, assim, abrindo o campo de disputa entre os

diversos discursos que representam cada forma de saber. O pensamento discursivo que emerge desses dois conceitos está centrado na perspectiva de falar de um lugar autônomo e que não está numa condição subordinada e periférica. Ao construir identidades e projetos nacionais, falar de uma posição como esta é extremamente significativa porque permite-nos interpelar aqueles com os quais disputamos poder numa posição que não é de pedinte ou de devedor, mas na condição de proponente, de quem tem projetos e quer viabilizá-los.

Em relação ao discurso negro, entendo que este vive na Jamaica e no Brasil atuais a possibilidade de estar num lugar de fala como o discutido acima. Isto porque, tanto na Jamaica como no Brasil, e mais ainda na Jamaica porque neste país o discurso negro está no centro do poder político, o discurso étnico-racial negro ganhou espaços e se projetou como possibilidade de poder dentro de cada país. Para exemplificar, a Jamaica, com uma população de maioria negra, sempre teve representantes desta maioria no poder.

No caso do Haiti a situação é mais complexa devido ao processo de ocupação do território nacional por uma força multinacional, as tropas da Força de Paz da ONU, conforme já citei anteriormente. O Haiti é formado majoritariamente por população negra, mais precisamente, a quase totalidade da sua população é negra. Outrossim, os conflitos que geraram a guerra civil apontam para fissuras nesta aparente unidade étnico-racial. Este quadro é resultado do processo de cerceamento econômico e político por que passou o País desde a sua Independência. Processo promovido pelas potências coloniais que vieram na Independência do Haiti um perigoso exemplo para os demais povos subordinados do Continente Americano, especialmente para os negros que viviam escravizados nas Américas. Nestas circunstâncias, falar de conquistas da população negra no Haiti é bastante difícil. Na verdade, houve uma perda dos ganhos obtidos com a Independência, restando as benesses para uma pequena parcela da população haitiana, a elite nacional.

No Brasil, o Movimento Negro conseguiu, após quase trinta anos de lutas depois de reorganizar-se ainda dentro do período político da ditadura militar, conquistar espaços na esfera pública e, de 2003 para cá, hegemoniza setores do Governo Federal brasileiro como a SEPP/PR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, órgão especial de articulação política interministerial, uma Secretaria com status de Ministério que, entretanto não tem dotação orçamentária para desenvolver projetos. Um outro local de forte presença negra na esfera federal de governo é a Fundação Cultural Palmares, órgão vinculado ao Ministério da Cultura com dotação orçamentária para desenvolver projetos e que trabalha, além dos aspectos culturais ligados à discussão étnico-racial negra, o reconhecimento e tombamento das comunidades quilombolas e tradicionais, bem como, a implantação de projetos de etnodesenvolvimento nestas comunidades.

Além destes órgãos temos a presença negra dispersa na figura de pessoas ilustres desta representação étnico-racial como o Ministro do Supremo Tribunal Federal Joaquim Barbosa, o Ministro da Cultura Gilberto Passos Gil Moreira, cantor e compositor, um dos autores da música que emoldura a letra a canção Haiti, que está transcrita no início deste trabalho e o Ministro dos Esportes Agnaldo Silva. Estas pessoas não foram conduzidas a estas posições por conta de demandas do Movimento Negro brasileiro. No caso do Ministro do STF foi progressão na carreira resultante de

mérito próprio. O aspecto a ser destacado é que, em outros momentos da História do Brasil, tal fato seria impossível, por mais normal que possa ser entendido agora, tanto é que ele é o primeiro negro a se tornar Ministro de uma Côrte Federal em cento e oitenta e cinco anos de independência do Brasil. No caso do Ministro Gilberto Gil o aspecto do artista pesou mais do que o étnico-racial. Provavelmente se foi possível combinar ambos e obter um ganho político mais amplo, melhor. Entretanto, as coisas não passaram disso. No tocante ao outro ministro, o mais provável é que fatores de cunho político tenham sido decisivos para sua indicação.

Observando comparativamente a situação de representação étnico-racial negra nas esferas de poder federal na Jamaica e no Brasil tem-se a clara dimensão da distancia a ser percorrida pelos negros brasileiros até estarem disputando efetivamente o poder. Enquanto que, na Jamaica e Haiti (este último com as ressalvas já feitas), *todas* as posições estão abertas aos negros, o desenho da distribuição das posições de governo no Brasil que couberam aos negros mostra que, exceção feita à Magistratura Federal, negro somente cuida de questões relativas ou próximas aos negros. Nada de controlar decisões macroeconômicas ou de políticas administrativas ou das relações institucionais ou, ainda, de ser o primeiro mandatário do País. Mesmo que na população brasileira os negros sejam um percentual expressivo da população<sup>17</sup>, nós não estamos proporcionalmente representados no Governo Federal e nas decisões nacionais. No Brasil ainda se aponta e conta quem e quantos são os negros e as negras no Governo Nacional, na Jamaica e Haiti isto não é preciso, até por conta dos seus perfis populacionais onde a maioria ou quase totalidade da população é negra.

#### 4.1.4 – Lugar, território, identidades, nação

Está posta nessa discussão a noção de pertencimento a um lugar ou a um território, sejam eles concretos ou imaginados. As lutas dos grupos não-hegemônicos nas Américas têm tido sempre a bandeira da construção do lugar, quer este signifique um espaço territorial, quer seja um locus social. Entretanto, as diferentes etnias constroem entendimentos variados daquilo que seja o seu espaço de representação simbólica ou de construção territorial. Aqui tenho divergências com Gilroy, pois vejo que por mais que as idéias de nação ou de território tenham ficado enfraquecidas no *discurso* da Pós-modernidade, os grupos sociais e as pessoas tendem a se reportar e a se identificar, também, com nações e territórios. Entendo que estes podem ter deixado de ser o centro da referência identitária, se é que algum dia o foram, se não foi esta leitura somente uma representação do discurso da Modernidade, mas não perderam a importância para a construção de um discurso identitário.

Compreendo que as leituras sobre identidade e sobre as relações desta com os mecanismos de poder se modificaram e que a forma como uma identidade era construída em meados do século XX e hoje é substancialmente diferente. Podemos perceber isto ao se observar uma comparação entre o discurso de Guerreiro Ramos e o de Paul Gilroy e/ou de qualquer um dos pensadores da Subalternidade ou da Pós-colonialidade. Mesmo o discurso pós-moderno trabalha com uma leitura sobre identidades diferente daquela do Campo Discursivo subalterno/pós-colonial. Enquanto que o discurso da pós-modernidade diz que há um descentramento e um desenraizamento que fazem com que as identidades se tornem fluidas e, portanto,

<sup>17</sup> Pretos e pardos, como os negros são classificados segundo dados do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, representavam 45,9% da população brasileira no Censo 2000/01

transitórias, a perspectiva do Campo Discursivo subalterno/pós-colonial fala, entendo, de reconstrução identitária subvertendo a lógica binomial centro/periferia. Assim, as identidades continuam fundamentais para a interpretação dos processos sociais, mas não se reportam mais a uma perspectiva de subordinação/dominação.

Dentro da discussão sobre o significado do *lugar* pode-se dizer que a nação, enquanto conceito e como forma de representação deste, tem sofrido profundas mudanças na forma de interpretação, pois já não consegue abarcar todas as possibilidades de interação simbólica com o espaço das pessoas e grupos, uma vez que as sociedades hoje reelaboram as suas representações com o lugar, e o próprio lugar, numa velocidade extraordinária em função das demandas sociais e culturais resultantes do processo de globalização. A construção dos discursos contra-hegemônicos sofre, então, a influência de todo esse processo de reelaboração e de re-leitura dos conceitos de *lugar* e de *nação* criando, assim, a possibilidade de construir interpretações diferenciadas sobre antigas e novas leituras acerca daqueles que diz representar.

Da mesma forma, a idéia de pertencimento a um território pode ser percebida mesmo em discursos sobre a existência ou não de conflitos étnico-raciais, que acabam por explicitar as relações entre identidade étnica e identidade territorial. Muito embora a nação não possa ser vista como sendo tão somente um território, pode-se relacionar o desenvolvimento de identidades nacionais e da construção de projetos nacionais com o processo embrionário de sentimento de pertença a um território, quer seja ele concreto ou mítico, que os grupos populacionais buscam estabelecer visando construir referências identitárias individuais e coletivas. As questões culturais e sociais aí postas conduzem ao debate sobre o lugar, tomado em relação ao território de um grupo ou nação e ao modo como as pessoas constroem a sua soberania imagético-territorial, ao debate sobre a representação social, tanto no sentido liberal do contrato social, como no sentido de significação sobre como pessoas e coletividades se interpretam e ao debate sobre as formas sociais que emergem nos discursos da Modernidade, da Pós-modernidade, da Subalternidade e/ou da Pós-colonialidade.

Para o discurso da Pós-modernidade, o lugar já não é fixo e imutável. Ele é algo fluido que se desterritorializa e que pode ser construído em qualquer espaço, mesmo em outro território nacional, como é o caso dos imigrantes que remontam o seu lugar para onde vão. Como exemplo, temos os 'brasileiros' de Nova Iorque que reconstruíram o Brasil numa rua, ou os africanos vindos para o Brasil que aqui recriaram a sua cultura e sobreviveram através dessas representações e que quando voltam para a África não são mais considerados 'naturais', como foi o caso de afro-baianos (na maioria islamizados) que voltaram no século XIX para Lagos, na atual Nigéria, e nunca foram considerados africanos, mas 'brasileiros' muito embora hoje os seus descendentes, até hoje considerados 'brasileiros', não saibam falar o Português e não tenham mais nenhuma relação com o Brasil. Poderíamos citar também os porto-riquenhos nos Estados Unidos que, apesar de Porto Rico ser politicamente visto como um estado federado, não são vistos como estadunidenses [Acosta-Belèn,1992]. Estes processos sociais são traduzidos na perspectiva do discurso pós-moderno como o binômio desterritorialização/reterritorialização. No discurso pós-moderno, estes processos representam o caminho principal para a expressão daquilo que tinha sido o nacional até então. Numa sociedade globalizada, ainda conforme este discurso, o nacional perde o significado porque, mesmo as suas representações simbólicas serão reelaboradas e reapropriadas segundo os mais variados critérios.

O Campo Discursivo subalterno/pós-colonial também fala de desterritorialização/reterritorialização. Outrossim, quando este campo trabalha esta questão ele o faz da perspectiva da ruptura com a subordinação. Isto significa dizer que os processos de reelaboração e reapropriação são pensados *no limite* da construção da nação. Não como uma ruptura com a nação, mas como uma reestruturação da nação. A idéia de nação que é construída é a de comunidade de sentidos, é a de um *lugar* de representação e construção identitária. Cada um dos exemplos citados ao invés de globalizar e desconstruir a nação, eles reelaboram e reorganizam a nação como espaço e *lugar* de ruptura com a subordinação. Tomo esta perspectiva discursiva como aquela que melhor traduz o complexo desenvolvimento das relações inter e intranacionais nos dias atuais.

Essas construções imagético-territoriais são extremamente importantes para se compreender as relações estabelecidas com o espaço nacional e como essas relações vão produzir os lugares simbolicamente elaborados. Por outro lado, os territórios nacionais têm sido questionados em sua soberania com a emergência de espaços autônomos seja por lutas sociais de populações intranacionais, seja pela existência de vínculos profundos desses espaços com a esfera global muito mais do que com o âmbito nacional. Ainda existem outros territórios que mantêm relações ambivalentes com o global e com o nacional. Como exemplo do primeiro caso, temos as lutas pelas terras indígenas no Brasil e as reivindicações territoriais de povos que não têm soberania e que buscam alcançá-la, como os nativos de Quebec, no Canadá.

Com referência ao segundo aspecto podemos dar como exemplo o status especial adquirido por centros urbanos e determinadas áreas devido ao fato de que nestes locais desenvolvem-se atividades, geralmente econômicas, que demandam capital e interesses externos aos países. Assim, poderíamos citar as megacidades [Castells, 1999a]<sup>18</sup> e regiões como a Amazônia, por serem espaços internacionalizados ou, resgatando Marc Augé [1994], não-lugares, que são espaços onde os fluxos são mais intensos e que não pertencem às representações imagético-territoriais de nenhum grupo social, podendo ser apropriado por todos.

Esse sentido de transição, de não-lugar, traz, obviamente, tensões para a representação simbólica e política do estado nacional. Por isso, há uma forte resistência a situações desse tipo, muito embora em várias ocasiões, visando apelos de outra natureza, o próprio estado incentive o surgimento de áreas desse tipo. O que não significa que a relação vá ser tranqüila. Como exemplo dessa relação não tranqüila, temos uma parte da população brasileira que não pode ser encaixada em nenhuma das situações acima e que, também, foi posta discursivamente num não-lugar: os negros e afro-descendentes e as populações indígenas.

Este desencaixe, suspeito ter sido proposital. O discurso da Pós-modernidade não tem um lugar para estes grupos no quadro de representação da nação brasileira. Estes sujeitos incomodam e são intrusos indesejáveis. Já não há como subordiná-los discursivamente como fazia o discurso da Modernidade, conforme podemos observar na obra de Gilberto Freyre [2001, 2004], então, cabe excluí-los pondo-os num não-lugar. A perspectiva discursiva pós-moderna pergunta sobre estes grupos: “quem pode ser definido como negro?”. E continua, “Tomando por base que é difícil definir quem é

<sup>18</sup> Especialmente o capítulo 6 – Espaço de fluxos

negro no Brasil, poderíamos falar de uma identidade negra no País?”. E conclui, apressadamente: “Somos um País plural, miscigenado e integrado. Porque recorrer a importar explicações sobre o desenvolvimento do Brasil uma vez que podemos resolver os nossos problemas sem precisar destas teorias que somente se aplicam a outras sociedades e não à nossa?”. O raciocínio que venho desenvolvendo neste ensaio trabalha com a leitura de que o discurso identitário afirmativo negro e, também, o indígena, no Brasil, se faz necessário, diria, é fundamental para, exatamente, desconstruir este tipo de lógica, que é persuasiva, mas também, excludente.

Sob o ângulo da Pós-modernidade podemos salientar que a própria noção de identidade sofre críticas e que aquilo que é mais debatido são as idéias de trânsito, fluidez, de desencaixe que remetem ao sentido de que estamos desterritorializados não só do espaço material, mas também, de um território imaginário construído pelos nossos valores culturais, pois estes não estão mais fixados a um local, mas transitam conosco, vão onde nós formos e por isso o lugar se desmonta e remonta ao mesmo tempo, dissolve-se e nunca deixa de existir, porque o lugar não está mais fora de nós, como ficou explícito na construção discursiva da Modernidade, mas ele é parte de nós mesmos e o rerepresentamos onde quer que se esteja, dando a ele um sentido de presença atemporal. Assim, no discurso pós-moderno laço com a historicidade foi rompido, a narrativa com início, meio e fim perdeu o significado. Temos em seu lugar a perspectiva de um tempo não-linear, que se espelha na leitura do *eterno presente* de Walter Benjamin. A tradição, presente no discurso da Modernidade, dá lugar à tradução, representante do discurso pós-moderno. As representações elaboradas pelo discurso pós-moderno são leituras negociadas com outras culturas, traduzindo para a perspectiva cultural do Ocidente as leituras da simbologia cultural que lhes deu origem. Neste sentido, as sociedades não estão mais isoladas, não é mais possível viver sem contato.

Aqui temos dois aspectos que merecem comentário. O primeiro é que ao desconstruir a idéia de identidade o discurso pós-moderno faz um movimento que aparentemente desarticula uma crítica que poderia ser feita ao discurso pós-moderno acima mencionado que busca desconstruir a perspectiva de construção de uma identidade negra no Brasil. A crítica é a de que uma leitura deste tipo está eivada de racismo, sendo, portanto, excludente. Com a leitura de desconstrução *das identidades, quaisquer que sejam elas*, o argumento contra a idéia de racismo é o de que não há mais identidade alguma, no máximo, identidades transitórias, fluidas. Ocorre que as identidades foram postas no discurso pós-moderno para representarem discursivamente exatamente a instabilidade, a fluidez. Entretanto, o que se percebe é o processo de invisibilização discursiva de conceitos que são chaves explicativas e das representações destes conceitos. O conceito de identidade é um dos melhores exemplos disto e a sua representação do grupo hegemônico, ou seja, os homens brancos, heterossexuais e ricos o caso exemplar do que afirmo. Explico. Todas as representações identitárias que estão contidas neste exemplo são permanentemente invisibilizadas. Todavia, o motivo da invisibilização é diferente, melhor dizendo, é diametralmente oposto ao da invisibilização das identidades negra, indígena, feminina, homossexual, pobre. O propósito do discurso da invisibilização identitária do grupo dominante é para que ele possa permanecer e exercer o poder sem ser questionado, ou talvez, com pouco questionamento. O processo de invisibilização das identidades dos grupos hegemônicos é a forma, através da negação da possibilidade de se construir identidades fixadas, antepor obstáculos à luta pelo poder. Não há, desta forma, trânsito

identitário. O que existe são discursos que operam conceitos de modo a influenciar o exercício do poder.

Por outro lado, relações de interdependência entre os indivíduos e as formações sociais são construídas por processos sociais diferentes e, logicamente, conduzem a resultados diferentes. E essa leitura vale, também, para as relações intersocietárias mais gerais que ocorram no mesmo período histórico ou em períodos diversos. O movimento e a mudança históricos são pouco influenciados pelos agentes individuais, no entanto, situações particulares são extremamente dependentes da ação de pessoas particulares, "apesar da fixidez da direção geral". [Elias, 1994:47]. E cada indivíduo tem níveis variados de flexibilidade para agir dentro de uma determinada estrutura social e conjuntura histórica, pois sua margem de decisão nunca é ilimitada.

As práticas sociais dos indivíduos não são interrompidas para que tenha início um novo período histórico e nem são remodeladas quando uma nova ordem se instaura. As épocas de transição presenciam a vida de milhares, milhões de pessoas que, efetivamente as constroem, no mais das vezes sem se dar conta de que o fazem. E que vão tendo suas práticas sociais modificadas aos poucos muitas vezes sem se dar conta, outras tantas vezes tendo a vida turbilhonada sem conseguir apoio, sendo tratadas na maior parte das vezes como um número. Estas formas de leitura se casam com as experiências de vida que temos neste início de século XXI, em que todos discutem as mudanças, a Modernidade, a Pós-modernidade e a globalização. É a discussão sobre o universal e o diferente, sem conceber que ambos possam excluir-se, tratando, ao contrário, da possibilidade de articulação entre ambos como pensa o Campo Discurso da Subalternidade/Pós-colonialidade.

A construção de identidades de qualquer tipo é um processo bastante complexo. No que se refere às identidades étnico-raciais este processo é ainda mais complexo por conta dos discursos de desconstrução identitária produzidos contra estas identidades, especialmente a partir do desenvolvimento e aplicação dos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade. Neste capítulo tratei destes temas relacionando-os com o Campo Discursivo subalterno/pós-colonial. Daqui em diante começo a dar os passos no sentido do processo contrastivo. A articulação destas identidades étnico-raciais com os projetos nacionais será o objeto central do próximo capítulo. Este capítulo ainda tem características teóricas, mas nele já se revelam aspectos da discussão contrastiva.

## Capítulo V – Identidades étnico-raciais, projeto nacional e discurso.

O ser humano foi feito negro nas Américas. Entretanto, o primeiro ato desta identificação é da produção de uma identidade subordinada e de um indivíduo coisificado. Hoje, quando se discute identidade negra, a perspectiva é diametralmente oposta. O discurso étnico-racial afirmativo construído em vários países do Continente traz dentro de si uma noção de disputa de projeto e de poder. Este trabalho quer discutir esta perspectiva atual tomando por objeto a teoria social sobre o discurso negro em dois países, o Caribe anglo-francês e o Brasil. Tomo estes por suas características histórico-culturais que evidenciam o aspecto étnico-racial negro e que por suas condições sociais exemplares daquilo que desejo analisar são próprios para a realização de um estudo contrastivo. O Caribe anglo-francês e o Brasil são exemplos de regiões que, nas Américas, tiveram em sua formação um forte contributo do discurso negro. Se no Caribe anglo-francês esta contribuição foi destacada e no Brasil ela foi desconstruída, este é um dos pontos que vai merecer destaque na comparação. A construção de projetos nacionais nestes países teve um forte enviesamento, positiva ou negativamente, da questão étnico-racial. Na Jamaica a contribuição étnico-racial negra, principalmente, foi um marcador identitário da própria nação. Marcus Garvey, Norman Manley, Nanny dos Maroons, Cudjoe, Sam Sharpe e tantos outros são representantes dessa construção colaborando para a mesma das mais variadas formas. No Haiti os revolucionários de 1794-1804 inspiraram as gerações seguintes a continuar lutando.

No Brasil o discurso racista, que no início do século XX tem forte contribuição teórica de Nina Rodrigues, propagou desde meados do século XIX idéias de limpeza étnica da nação, idéias que ficaram conhecidas como discurso do branqueamento, que propuseram e levaram adiante a proibição de entrada de imigrantes africanos e asiáticos no Brasil (Lei Federal de 28/06/1890) e o já conhecido processo de importação de mão de obra europeia. Além disto, o discurso hegemônico construiu uma elaboração teórica que, num primeiro momento explicita o cunho racista de discriminação e, depois, especialmente pós-abolição da escravidão vai atenuando o caráter explícito para chegar ao ponto de negar a existência de racismo e mesmo de conflitos raciais com a perspectiva teórica de Gilberto Freyre da Democracia Racial nos anos 30 do século XX. Com Guerreiro Ramos, partir dos anos 50, temos uma virada teórica em que o discurso freyriano começa a ser desconstruído no aspecto da democracia racial, mas que ainda está eivado do discurso que privilegia o aspecto econômico em detrimento do racial e que entende a necessidade da integração do negro na sociedade nacional, tornando-o povo [Ramos, 1995:187-202]<sup>19</sup>.

Florestan Fernandes usa a perspectiva marxista para entender a discussão étnico-racial no Brasil e, por conta disto, desvela o conflito étnico-racial, mas o submete à questão de classes. Somente em finais dos anos 80 do século XX, com pesquisadores e com militantes do Movimento Negro, muitas vezes uns e outros sendo a mesma pessoa (cito aqui Lélia Gonzáles e Abdias do Nascimento<sup>20</sup>, mas há uma lista muito maior), é que teremos cada vez mais uma leitura que vai se aproximando do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade que traz o *lugar de fala* como central para a construção

<sup>19</sup> Especialmente páginas 199-202.

<sup>20</sup> Abdias do Nascimento já defendendo este discurso desde os anos 40 com TEN – Teatro Experimental do Negro, fundado no Rio de Janeiro em 13/10/1944.

tanto do discurso identitário negro como para a afirmação de um projeto étnico-racial para a nação. Disto emerge o meu objeto de pesquisa: como se articulam elaboração da identidade étnico-racial negra e construção de projetos de nação nestes países?

Tomando como base teórica a perspectiva de que aquilo que historicamente ficou conhecido como estado-nação é somente possível com a afirmação do discurso que sustenta a perspectiva do lugar de fala, passo a refletir sobre a construção da nação no Caribe anglo-francês e no Brasil fazendo uma leitura histórica do que foram os discursos sobre as relações étnico-raciais nestes países vis-à-vis a construção da nação. Entendo que somente com a plena expressão das identidades de todos os sujeitos é que a democracia e as liberdades individuais têm a sua plena realização. Assim, a realização dos projetos de poder de afirmação identitária dos grupos étnico-raciais e outros igualmente postos na condição de excluídos pelo discurso da Modernidade representam a confirmação do discurso sobre o Estado proposto por esta mesma Modernidade. Isto significa dizer que tenho um entendimento de que se a Modernidade não foi capaz de realizar o seu projeto de afirmação de Liberdade, Igualdade e Fraternidade e de um Estado de Direitos foi porque a lógica de subordinação do *outro* presente no discurso da Modernidade era, e é, mais importante para a construção daquilo que passou a ser conhecido como Civilização Ocidental Moderna do que a realização deste projeto.

Entendo, também, que o Campo Discursivo subalterno/pós-colonial traz no seu discurso esta perspectiva igualitária e de Estado de Direitos que viabiliza este projeto outrora visto como pertencente ao campo da Modernidade. Digo isto porque ao construir o seu discurso a Modernidade propõe um imaginário social que articula liberdade e igualdade, mas que não as promove como processo social. A fraternidade, consequência direta das duas anteriores, obviamente também não se realiza. Desta maneira, ao pensar o seu discurso a Modernidade construiu, por assim dizer, um corpo sem alma. Esta alma não combina com a práxis excludente da Modernidade. A realização dela, a práxis excludente, implica na construção de uma perspectiva de subordinação que inviabiliza qualquer condição de liberdade e igualdade. Tomando a perspectiva Pós-moderna percebe-se que há uma possibilidade de realização do discurso de liberdade, igualdade e fraternidade somente se a práxis da Pós-modernidade estiver articulada a uma perspectiva teórica que é muito próxima do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade, que significa agir discursivamente a partir de um lugar próprio de fala para, efetivamente disputar poder.

Tomando como referência esta perspectiva, percebo que no Caribe anglo-francês e no Brasil estiveram presentes as condições para a construção da nação em todos os momentos em que a luta por afirmação identitária dos diversos grupos que discursivamente se afirmaram como portadores de uma proposta de nação conseguiram criar condições para fazer avançar o seu projeto ou, pelo menos, estiveram às portas disto. Na Jamaica, as Guerras Maroons, as lutas pela Independência e o processo de construção da mesma foram momentos significativos na construção nacional e identitária. Neste país a nação se confunde com a identidade negra. No Brasil, as condições acima citadas ocorreram com os Males, com Palmares e com a elite *criolla* que dominou o País. No Brasil, a nação se confunde com o discurso identitário *criollo*. Como entendo que as lutas pela Independência do Haiti influenciaram todas as lutas de caráter étnico-racial que lhes sucederam no Continente Americano e que estas lutas da Independência haitiana são extremamente relevantes para se entender a formação das identidades nacionais dos estados americanos, porque o seu processo de insurreição e de

Independência levou pânico às elites *criollas* de todo o continente, afirmo que os Maroons para a Jamaica e Malês para o Brasil podem ser entendidos como um fator decisivo para a formação dos estados destas nações, conforme discuto a seguir.

O Haiti entra na discussão justamente pela sua relevância para a deflagração dos processos de independência nas Américas pelas elites *criollas* no início do século XIX. Este processo de independência está relacionado por sua força e singularidade (escravo rebelam-se contra os senhores e constroem uma nação) não somente ao movimento de construção das nações americanas, bem como, da afirmação da discriminação étnico-racial nas Américas. A Revolução Haitiana abriu perspectivas que não foram antes oferecidas no nível que ela propôs. Ao fazer a sua Independência o Haiti, na prática construiu uma alternativa de ruptura com o poder colonial que não passava pelas elites *criollas*. Este fato trouxe à cena política internacional da época um grande temor que se explicitou no modo como foram realizadas as independências das antigas colônias portuguesa e espanholas nas Américas e o próprio processo de encobrimento histórico da Independência Haitiana, além do isolamento político e econômico a que foi submetido o Haiti por quase todo o século XIX.

Os Maroons ao antecederem no tempo a Revolução Haitiana abrem o caminho de insurgências étnico-raciais que sacudiram as Américas. Os Malês que lhes sucedem, são o epílogo deste processo. Entretanto, este epílogo não significou o fim das lutas étnico-raciais. Estas mudaram de caráter e de intensidade. As insurgências passaram a exibir uma face mais localizada em que os projetos de nação não ficavam explicitados, se é que haviam, e começam a tomar corpo as manifestações de rebelião que não são expressas pelas armas, tais como: as organizações religiosas se fortalecem, os grupos de ajuda mútua, as organizações sociais e intelectuais, bem como os aquilombamentos, no caso brasileiro, e outras formas de resistência e insurgência.

O Quilombo dos Palmares, muito embora seja mais visível no imaginário nacional brasileiro que a Revolta dos Malês, parece-me representar mais a relação identitária com a liberdade, mas não como projeto de nação. A formação do agrupamento de quilombos que ficou conhecido por Palmares e que o Movimento Negro brasileiro chama em muitos momentos de República de Palmares, não parece fazer jus a este título. Daquilo que ficou conhecido sobre esta comunidade depreende-se que, como tantos outros quilombos, era uma comunidade em que fugitivos e pessoas livres buscavam construir uma vida mais ao seu modo. Esta comunidade inclusive, novamente como tantas outras comunidades quilombolas brasileiras do período escravista, mantinha relações com a sociedade que poderíamos chamar de nacional. E este é mais um elemento para a reflexão. Uma idéia de nação somente começa a se formar no período da extinção do Quilombo de Palmares. Portanto, não havia a perspectiva de um apartamento daquilo que, de fato, não existia, ainda.

Estabelecendo uma comparação entre Malês e Palmares a impressão que fica a partir da leitura das fontes é que, mesmo não tendo sucesso, os Malês parecem ter representado para o poder brasileiro um perigo mais agudo que Palmares, com o qual houve até proposta de permanência desde que subordinado à Coroa Portuguesa. Uma hipótese que se pode levantar para tal diferença de tratamento pode estar nas diferenças religiosas, os Malês eram muçulmanos, um inimigo tradicional dos europeus. Outra hipótese são as ligações dos Malês com o ideário das Revoluções Francesa e Haitiana.

Letrados, os Malês recebiam as notícias sobre estes processos e refletiam sobre eles, como nos conta Reis [1987].

Outra comparação pode ser feita é aquela que põe Palmares e Maroons lado a lado. Em ambos os casos houve repressão. Em ambas as situações eram formações sociais fora do regime de *plantations*. Porque, então, posso dizer que estes processos de insurgência não se configuram em versões de um mesmo fato? Porque, em primeiro lugar os Maroons com sua rebelião ameaçam a existência do sistema de *plantations* na colônia mais próspera do Império Britânico. Palmares foi um quilombo que era um exemplo de resistência, mas que não ameaçava o sistema produtivo colonial luso-brasileiro. As duas experiências entraram para o imaginário das suas respectivas nações, todavia de formas e em tempos diferenciados. Os Maroons, vitoriosos que foram, sempre representaram para os outros jamaicanos o ideal de liberdade a ser alcançado. Eles, principalmente heroínas como Nanny, ficaram desde sempre no imaginário nacional, sendo sempre símbolos da nação. Palmares foi derrotado e desconstruído. Suas histórias e lideranças foram recuperadas recentemente pelo Movimento Negro. Zumbi somente em 1995, no seu tricentenário de morte é reconhecido, e em alguns locais do Brasil, como figura relevante no panteão nacional. Até hoje, em fevereiro de 2008, há relutância em colocá-lo como herói nacional.

Retomando a discussão sobre as lutas de Maroons, revolucionários haitianos e Malês, podemos destacar em relação a estas que é interessante observar que com os Maroons o Império Britânico é obrigado a negociar. Na Jamaica as propostas que os Maroons faziam de cessão dos territórios das Montanhas Azuis eram sempre feitas letra morta na guerra seguinte. Com os haitianos o tratamento começa com repressão e acaba com rendição das potências coloniais. Entretanto, a relação prossegue com um bloqueio econômico a nação que surgiu que a transforma de uma das colônias mais ricas, se não a mais rica, no século XVIII e início do século XIX num dos países mais pobres do século XX e princípios do século XXI. Em relação aos Malês a repressão é violenta, todavia, surge um novo elemento punitivo para os rebeldes além da chibata e da morte: a deportação para a África. Os inimigos não podiam ficar próximos.

Todas estas alternativas representam aquilo que não está dito no discurso das elites *criollas* das Américas. O processo de construção de um projeto de nação que não represente os ideais étnico-raciais destas elites ou das potências europeias não pode ser tolerado. Em todos os momentos destes processos de luta social jamaicano, haitiano e brasileiro o Estado-nação proposto é recusado porque trazia consigo o germe da afirmação da verdadeira nação como se apresentava no *discurso* contratualista (sem que este discurso significasse coerência entre ato e fala, trazendo apenas a perspectiva da fala) e, ao mesmo tempo o ensaio da rebelião. Disto tiveram clareza os governantes franceses de 1794 e recusaram qualquer acordo com a colônia insurgente e, mais, com os escravos revoltosos.

Estritamente falando, não existe um Projeto Nacional, isto se este for concebido como sendo desenvolvido por toda uma nação. O Projeto Nacional é entendido aqui como o esforço, feito por um grupo, com uma identidade própria, de construção de um caminho autônomo para o País nas suas relações com as outras nações. A concepção de um projeto nacional é, antes de tudo, o desenvolvimento da perspectiva de um discurso *de grupo*, posto em disputa, com o objetivo de se transformar no discurso hegemônico dentro daquela sociedade acerca do seu destino frente às outras formações sociais. Desta

forma, existem os grupos que constroem e os que combatem um projeto nacional qualquer. Com isso, a discussão sobre projeto nacional pode ser trabalhada a partir da perspectiva da disputa de discursos. Por isto, entendo que ao analisar a relação entre o discurso de um determinado grupo e os projetos de caráter nacional estou trabalhando os confrontos entre as várias propostas de nação contidas nos diversos discursos, principalmente vis-à-vis os discursos hegemônicos que, por óbvio, influenciam mais fortemente o projeto nacional hegemônico.

### 5. 1 - O discurso hegemônico

O campo discursivo que é entendido comumente como sendo o discurso hegemônico está fortemente alicerçado numa leitura eurocêntrica do tipo que Elias pode ser considerado como expressão. Entretanto, não se deve considerar o que normalmente pode ser chamado de discurso hegemônico como algo unitário e monolítico. Aquilo que está por trás deste sintagma representa a diversidade de opiniões e leituras sobre o mundo e a sociedade dos diversos grupos que, num determinado momento histórico, ocupam o principal espaço de poder numa sociedade. Em determinados momentos, os discursos contra-hegemônicos produzidos pelas organizações sociais refletiram as perspectivas analíticas de Said por colocarem a mulher, o negro ou o indígena na condição de vítima do sistema colonial escravista e do capitalismo moderno sem ter a perspectiva da insurgência. A leitura da Escola da Subalternidade está mais relacionada a uma concepção crítico-reflexiva adotada pelos intelectuais ligados aos movimentos sociais a partir dos anos 60-70 do século XX. Já a teoria pós-colonial procura romper com estes discursos ao falar da periferia do sistema mundial colonial/moderno, interpelando este, mas pensando para além do seu arcabouço teórico.

A exclusão social tem existido ao longo de toda a história humana. O que existe de novidade é a intensidade do processo, mas, também esta, não é fato isolado na História. Recordemos que a transição do período feudal para o capitalismo jogou grande parte da população européia nas calçadas e asilos das cidades, pois estas pessoas, de uma hora para outra, perderam a sua ou a possibilidade de ficar nas terras de determinado senhor feudal, uma vez que este tinha se tornado um empreendedor capitalista ou tinha vendido as suas terras para um desses. Cabe destacar que se as condições sociais do conjunto da população desses países afetados foram melhorando ao longo do tempo, para milhões de indivíduos que viveram aquele processo isso foi uma tragédia e, para a maioria sua vida nunca mais melhorou, sem contar que, por causa desse processo, muitos, ou talvez famílias inteiras, aos milhares, tenham perdido a vida. Esse exemplo dá a magnitude da influência que um processo de transformação muito pronunciada tem na vida das pessoas, mas não justifica a brutalidade das mudanças.

A sociologia tem relegado a um segundo plano os efeitos na vida das pessoas das grandes mudanças sociais. Ressalto como exceção Georg Simmel que, ao mesmo tempo de Weber, preocupava-se com a socialidade, as relações entre as pessoas, enquanto que Weber fazia a sociologia da Burocracia, do Estado e, principalmente, da Religião. Entendo que a concepção teórica proposta por Weber para a explicação da sociedade não é pertinente para discutir o processo de pertencimento e de construção identitária dos sujeitos postos pelos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade como *os outros*, porque Weber construiu uma teoria sociológica que serviu à perspectiva oposta a da superação da subordinação destes grupos. Esta teoria sempre representou o discurso hegemônico.

Todavia, se são as pessoas que, a partir das suas relações interpessoais, constroem as formações sociais, cumpre entender essa influência para saber como os indivíduos vão reagir a essas transformações e qual o efeito dessa reação na construção da formação social. Para Bauman, esses processos de mudança para uma sociedade global, pela sua brutalidade, conduzem as pessoas a reafirmar e fortalecer a localidade.

“A rejeição leva a um esforço de circunscrever as localidades pelo padrão dos campos de concentração. A rejeição dos que rejeitam leva ao esforço de transformar a localidade numa fortaleza. Os dois esforços reforçam os efeitos mútuos e garantem entre si que a fragmentação e o isolamento ‘na base’ continuem sendo os irmãos gêmeos da globalização no topo” [Bauman, 1999b:136].

Trago a leitura de que as regiões periféricas do capitalismo estão se tornando gigantescas prisões com fossos construídos de espaço e tempo a impedir a saída dos excluídos. O domínio da tecnologia e do conhecimento cada vez mais aprimorados serviria como *green card* para a entrada e aceitação no mundo globalizado. Aos milhões de excluídos restaria a tentativa de atravessar à noite o rio a nado ou, conforme a perspectiva subalterno/pós-colonial, desmontar o discurso e o mundo hegemônico.

A mudança da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica produziu, para Emile Durkheim, uma alta vulnerabilidade na pessoa moderna, conhecida como anomia, “uma condição de não ter raízes, nenhum senso de pertinência, nem normas estáveis.” [Berger, 1992:34]. Estas palavras de um homem da Modernidade trazem dentro de si toda a carga conceitual daquilo que chamamos Pós-modernidade. Elas estão voltadas para um dos aspectos centrais dessa mesma Pós-modernidade que é a noção do lugar do indivíduo no mundo. A idéia de Durkheim não está alicerçada sobre o arcabouço da Modernidade, ou seja, do individualismo, mas da noção de completa impotência do indivíduo em relação ao desenvolvimento da sociedade. Este indivíduo recebe (o termo é exatamente este: recebe), então, uma formação social já pronta e acabada, se o ordenamento desta mudou cabe a ele, indivíduo, particularmente, se reencaixar no ordenamento social. Segundo Robertson,

“as mudanças societárias, de mecânica para orgânica, de feudal para capitalista, de *gemeinschaft* para *gesellschaft*, de baseada no status para baseada no contrato, entre outras, é abrangido mas não eliminado, nas últimas décadas, pelo problema da globalização.” [Robertson, 2000:12].

Conforme Durkheim, a solução dos problemas de exclusão social num processo de transição passa por vias pessoais, não é um problema coletivo. A forma como outros autores encaram o problema é diversa. Por exemplo, a resposta de Elias a essa questão é totalmente diferente. Ele vê uma íntima articulação entre a vida social e as questões postas para o indivíduo, pois, reafirmo, é o processo de relação entre os indivíduos que faz o ordenamento social e é esse ordenamento social que garante a vida de cada indivíduo. Se a complexidade das relações e necessidades humanas gerou formações sociais com um grau tal de complexidade que aquilo que ocorre com um único indivíduo não afeta diretamente a vida do conjunto da sociedade e seu progresso, é fato que essa sociedade tem como finalidade última garantir, da melhor forma possível, a vida de cada um desses indivíduos. Para isso existem as normas que restringem essas garantias ao nível particular e permitem que haja uma negociação sobre essas restrições entre as várias partes de uma formação social. As tensões daí advindas e as formas de

exclusão são, portanto, conseqüência das disputas internas a uma formação social. Para Elias, a formação de uma racionalidade própria a cada formação social deriva, justamente, deste processo de formação das normas reguladoras desse ordenamento social. O indivíduo vai aprendendo ao poucos essas normas no seu processo de formação desde a infância. A diferença para Durkheim é que, segundo Elias, o indivíduo aprende as normas, mas as reelabora tentando negociar os pontos que mais lhe beneficiam. É nesse processo que surgem as tensões sociais e que as primeiras formas de exclusão do indivíduo começam a se fazer sentir. Para Elias,

“A teia de relações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço necessário para comportar-se ‘corretamente’ dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com freqüência, indiretamente produzia colisões com a realidade social. Mas, fosse consciente ou inconscientemente, a direção dessa transformação da conduta, sob a forma de uma regulação crescentemente diferenciada de impulsos, era determinada pela direção do processo de diferenciação social, pela progressiva divisão de funções e pelo crescimento de cadeias de interdependência nas quais, direta ou indiretamente, cada impulso, cada ação do indivíduo tornavam-se integradas” [Elias, 1993:196].

Quero ressaltar a crescente complexificação social que obriga as pessoas a um refinamento nas formas de apreensão das normatizações sociais para se manter *por dentro* das nuances de um ordenamento social que elas mesmas ajudaram a construir, mas que lhes escapa devido à aceleração das mudanças, com o estabelecimento de novas normas numa sucessão cada vez mais rápida, gerando inseguranças e incertezas. Para Bauman, “Qualquer um é só um valor (como Georg Simmel, há muito, observou) graças a perda de outros valores, que se tem de sofrer a fim de obtê-lo” [Bauman, 1998:10]. Numa sociedade de um alto refinamento técnico e social, isto se forem considerados os padrões até agora balizados pela humanidade, e num momento em que a qualificação do indivíduo representa, cada vez mais, muito para ele em termos de afirmação social, estar integrado socialmente significa ser possuidor das chaves de códigos que decifram as relações interpessoais e a estrutura social.

Na interpretação de Schluchter, os *últimos homens*, no sentido nietzschiano do termo apropriado por Weber, que renunciam a qualquer fundamentação ética para as suas ações, promoveriam uma dominação *inconsciente* do mundo. Uma vez que:

“Uma atitude “consciente” de dominação do mundo exigiria a elaboração reflexiva da tensão típica das formas de consciência peculiares da concepção de mundo moderna nos termos de um imane dualismo entre orientação para o sucesso e atitude ética, ou seja, uma mistura bem temperada entre sucesso e moralidade. [Souza, 2000: 37].

Estamos falando, segundo Souza, da leitura conceitual de um antropocentrismo dualista, que mantém a tensão entre ser e dever ser, que promove o reconhecimento do conteúdo ético da problemática do autocontrole e da dominação do mundo e que pauta o seu comportamento de acordo com essa dualidade necessariamente instável. E ele retoma:

“A nova concepção dualista do mundo, típica da Modernidade desencantada, renuncia à noção de um “além”, o que justificaria a sua noção de “imane”. A concepção do mundo moderna continua dualista, na visão de Weber, precisamente pela permanência do confronto entre um mundo causalidade natural e um mundo “posturado” de uma causalidade

compensatória de fundo ético. No entanto, ao contrário do dualismo anterior, religiosamente motivado, temos agora um dualismo imanente, já que o mundo da realidade ética posturada é pelo próprio homem desenvolvido acarretando, conseqüentemente, uma “responsabilidade” bastante peculiar com respeito à esfera ética” [Idem: 37-38].

Esse desencanto da Modernidade resultante dessa racionalidade dualista torna-se a representação mais precisa da Modernidade. Souza continua dizendo que a ética da convicção, típica das sociedades tradicionais, é superada pela ética da responsabilidade (a ética posturada que caracteriza a racionalidade weberiana) apenas e tão somente no Ocidente, que faz uma transição “espontânea” de uma para outra. O seu produto mais acabado é o indivíduo capaz de criticar a si mesmo e à sociedade em que vive e que representa tudo que associamos com a Modernidade Ocidental e todos os seus derivativos. Entendo que o único problema dessa construção conceitual é que a lógica organizacional do capitalismo entra em choque com a racionalidade dualista e a ética da responsabilidade uma vez que aquilo de se vê no desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, a exclusão crescente gerada pelo modo de produção capitalista e a luta cada vez mais fratricida para realizar os pressupostos do capitalismo (a acumulação do capital e a maximização do lucro), é algo que zomba dessa ética e dessa racionalidade. Além disso, a desconstrução das identidades coletivas e individuais aponta para um processo de ruptura com a perspectiva de uma racionalidade dualista que reflete e critica a realidade social que pode ser representado pelo Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade.

Neste ponto retomamos a discussão da construção as identidades com alguns conceitos que já trabalhei nesta tese, mas que vale a pena desenvolvê-los mais um pouco, agora associados às relações entre identidade étnico-racial e projeto nacional. Estou falando dos conceitos de *estranho e outro*, além do conceito de diferença cultural.

## 5.2 – O Outro, o estranho e a diferença cultural

Entrando nessas leituras, temos um autor como Homi Bhabha que tem um posicionamento cerca do *Outro* que o entende como um interlocutor propositivo, o que é contrário ao pensamento de Norbert Elias, que enxerga o *outro* como sendo o estranho pertencente ao mundo europeu, este *outro* é o europeu selvagem. Bhabha também se contrapõe a Edward Said, que vê o outro no mundo, mas o entende como um ser passivo e indesejável, fazendo do outro um ser informe e inanimado. Gilroy e a sua construção de um “Atlântico Negro” [2001], também são importantes, porque entendo que esta leitura sobre as identidades étnicas e nacionais é um caminho teórico interessante a ser explorado e, tanto essa idéia como outras posturas teóricas de Gilroy, se aproximam da perspectiva discursiva da Pós-colonialidade, que nos apresenta o conceito do dialogante e, também, da representação do *Aleph*, bem como da visão do outro da Escola dos Estudos da Subalternidade, a qual Bhabha pertence. Como contraponto, temos Stefano Harney que enxerga dificuldades em aplicar os conceitos dos Estudos da Subalternidade à realidade caribenha [s/d, 171]. A ele podemos juntar Edouard Glissant e suas leituras sobre discurso e identidade [1999].

Por sua vez, o discurso hegemônico está fortemente alicerçado numa leitura eurocêntrica que Elias expressou. Em determinados momentos, os discursos contra-hegemônicos produzidos pelas organizações sociais refletiram as perspectivas analíticas de Said por colocarem o negro ou o indígena na condição de vítima do sistema colonial

escravista sem ter a perspectiva da insurgência. Conforme afirmei acima, a leitura da Escola da Subalternidade está mais relacionada a uma concepção crítico-reflexiva adotada pelos intelectuais ligados aos movimentos sociais a partir dos anos 60-70 do século XX. Já a Pós-colonialidade começa no mesmo período, mas tem uma disseminação mais recente.

Vários autores<sup>21</sup> falam das diferenças, das fronteiras, da construção/desconstrução do 'outro' moderno e pós-moderno. Divergem entre si, mas confluem na compreensão de que a interpretação das sociedades atuais passa pela afirmação, ao mesmo tempo, do conflito e da convergência de valores e interesses culturais, políticos, ideológicos e não da uniformidade, da pasteurização, da universalização.

Pondo para dialogar com o discurso pós-moderno, temos que o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade agregado ao referencial alephiano sobre a identidade e as posições/lugares de fala não trazem o desenraizamento e a transitoriedade da característicos da construção discursiva da Pós-modernidade. Não é falar de desencaixe, de fluxos, de descentramento. É romper com este discurso que posiciona sempre em relação a algo ou alguém, quer seja uma sociedade, grupo ou pessoa em posição de hegemonia ou contra-hegemonia. O Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade diz que não há mais a perspectiva de um outro, mas dialogantes que falam a mesma língua sem serem iguais, justamente porque, utilizando a imagem do Aleph borgiano, podem falar de qualquer lugar tendo uma identidade própria, porque contém dentro de si múltiplos lugares de fala. Não há mais a dicotomia ocidental/não-ocidental porque não há a contra-posição em relação ao Ocidente. Desta forma, os discursos de ruptura colonial jamaicano e haitiano e o discurso insurgente produzido por pesquisadores e pelo movimento negro brasileiro acerca da questão étnico-racial são bons exemplos do que digo. No momento em que surgem, nestes dois países, discursos afirmativos de uma identidade étnico-racial e nacional que se enxergue como autônoma surge uma perspectiva discursiva que aponta para o Campo Discursivo subalterno/pós-colonial.

Para Bauman, "Definições são inatas; identidades são construídas. As definições informam a uma pessoa quem ela é, as identidades atraem-na pelo que ela ainda não é, mas pode ainda tornar-se." [Idem:94]. Na perspectiva de Homi Bhabha,

"Embora o conteúdo de uma 'outra' cultura possa ser conhecido de forma impecável, embora ela esteja representada de forma etnocêntrica, é seu 'local' como fechamento das grandes teorias a exigência de que, em termos analíticos, ela seja sempre o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo da diferença, que reproduz uma relação de dominação e que é a condenação mais séria dos poderes institucionais da teoria crítica." [Bhabha, 2000:23]. E continua: "devemos re-historicizar o momento da "emergência do signo", a "questão do sujeito" ou a "construção discursiva da realidade social", para citar alguns poucos tópicos em voga na teoria contemporânea. E isso só poderá acontecer se relocarmos as exigências referenciais e institucionais desse trabalho teórico no campo da diferença cultural - e não da diversidade cultural. O processo de tradução é a abertura de um outro lugar cultural e político de enfrentamento, no cerne da representação colonial." [2000:24].

---

<sup>21</sup> Como Norbert Elias [2000;1998;1994;1993;1990], Anthony Giddens [2002], Zigmunt Bauman [1999a;1999b;1998], Milton Santos [2000], Guy Debord [2001], Antônio Sérgio Guimarães [2002<sup>a</sup>], Roland Robertson [2000], Sérgio Costa [2002], David Harvey [1996] e Koltar [2000], dentre outros.

Assim, para ele é necessário de se discutir o momento da construção identitária para ser possível trabalhar com o discurso da diferença cultural. Esta é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. O conceito de diferença cultural concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural: a tentativa de dominar, em nome de uma supremacia cultural que é, ela mesma, produzida apenas no momento da diferenciação. Podemos tomar como exemplo a relação de supremacia que se estabelece entre uma cultura dita global e as culturas e aquelas entendidas como locais, relação esta que vale apenas e tão somente para aquele determinado contexto. E é a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da enunciação. Por exemplo, quando Deloria Jr. [1992] está falando como o autóctone da América do Norte ele está trabalhando com o conceito da diferença cultural que Bhabha nos apresenta já que ele fala da negociação e do conflito entre culturas, em que ambas disputam espaços e influências, construindo fronteiras fluidas que isolam e juntam essas culturas.

O *outro* aqui casa-se com a noção do estranho ou do estrangeiro.<sup>22</sup> Quem nos apresenta esse conceito é o próprio Bauman, que citando em parte Schültz, afirma:

"O estranho despedaça a rocha sobre a qual repousa a segurança da vida diária. Ele vem de longe; não partilha as suposições locais" [Bauman, 1998:19] - e, desse modo, " torna-se essencialmente o homem que deve colocar em questão quase tudo o que parece inquestionável para os membros do grupo abordado " [Schültz apud Bauman, 1998:19].

Para Bauman,

"Ele "tem de" cometer esse ato perigoso e deplorável porque não tem nenhum status dentro do grupo abordado que fizesse o padrão desse grupo parecer-lhe "natural", e porque, mesmo se tentasse dar o melhor de si, e fosse bem-sucedido, para se comportar exteriormente da maneira exigida pelo padrão, o grupo não lhe concederia o crédito da retribuição do seu ponto de vista." [Bauman, 1998:19].

O estranho é, portanto, na leitura de Bauman, aquele que não tem vínculos com o lugar, mas é, também, o que traz a novidade e com ela o risco do novo, do inexplorado. Por isso ele é posto no seu lugar, ou seja, em lugar nenhum. Para o estranho nada é natural, tudo é colocado como um problema e uma tarefa. Para Bauman o estrangeiro é o inimigo em potencial, já o estranho não pode ser nem amigo, nem inimigo, ele foge a todas as categorias, sendo não-classificável. Ele é apenas o diferente. Entendemos que atualmente essa distinção perdeu seu vigor, porque tanto estrangeiros como estranhos passam pelo mesmo processo de descrito abaixo de assimilação/exclusão sem distinções perceptíveis, isto porque o processo de globalização, apesar de toda a proposta da Pós-modernidade conserva muito da característica da Modernidade de homogeneização.

O estranho é o primeiro a ser excluído e é o culpado de todos os males, pois, sendo de fora, ele é o impuro e se há uma coisa que causa tanto pavor à Modernidade quanto o caos, é a poluição, a sujeira. O estrangeiro é portador do caos porque traz a

<sup>22</sup>Alguns autores, como Bauman [1999a;1999b;1998], fazem a distinção entre um conceito e outro, designando o estrangeiro como um inimigo em potencial e o estranho como um inimigo concreto e impossível de se tornar amigo. Já Georg Simmel [1983] definia o outro oposicional da Modernidade como sendo o estrangeiro. Achamos que atualmente essa distinção não faz mais muito sentido pela própria modificação do enfoque da exclusão dada pela Pós-modernidade.

novidade desestabilizadora da ordem e é sujo porque não está localizado dentro do sistema social daquele lugar. Bauman fala dessa maneira sobre a exclusão do estrangeiro pela Modernidade: na guerra da Modernidade contra os estranhos. Os africanos trazidos às Américas e seus descendentes são transformados pelo conquistador europeu em *estranhos* de inúmeras formas. Primeiro foram desterritorializados e são postos numa terra em que sua reterritorialização é seguidamente obstaculizada. Depois, são desumanizados e submetidos ao poder da chibata. Concomitantemente sua cultura é despedaçada e, ao mesmo tempo, digerida pelo europeu. O estranhamento produzido a seguir reflete todo esse trabalho de desmantelamento do negro no Continente Americano.

Georg Simmel [1983] já alertava, no início do século XX, para o papel do estrangeiro na sociedade moderna e destacava a sua posição de anteparo reafirmador das virtudes da sociedade moderna, uma vez que o estrangeiro representava tudo aquilo que os membros legítimos da sociedade não deveriam ser ou fazer. Ele destacava que as únicas formas de sociação possíveis seriam a amizade e a inimizade. Além disso, o estranho é uma afronta à própria sociação porque ele foge dos esquemas tradicionais de identificação e não pode ser caracterizado como amigo ou inimigo.

"O compromisso declarado pelo estranho, a lealdade que ele promete, a dedicação que demonstra não são dignos de confiança: são acompanhados de uma válvula de escape que a maioria dos nativos muitas vezes inveja mas raramente possui." [Bauman, 1999a:70].

Quanto ao pária, que para Bauman é a vítima do discurso da Modernidade, ele não tem esperanças de se fixar. Ele sabe que sempre será expulso porque revela aos outros aquilo que de horror há para aqueles que não se aventurarem a ser arrivistas (o herói da Modernidade, segundo Bauman), sempre em busca de um lugar ao sol. O vagabundo é, na Pós-modernidade, o antípoda do turista, assim como o pária é, na Modernidade, o antípoda do arrivista, seu lado podre, tudo o que a sociedade quer esquecer. Deixar um pária se fixar ao seu lado é encontrar todos os dias com a impureza e com a desordem, é fazer-se igual a eles, é, portanto, negar a si mesmo o direito de pertencer à Modernidade. O pária sabe disso e tenta fugir a sua condição de pária para ser, finalmente, aceito, ser deglutido antropofagicamente pela Sociedade Moderna. Tomando essa leitura como interpretação das sociedades americanas os autóctones seriam sempre os párias, os exemplos a não serem seguidos. E os africanos os estranhos em quem não se pode confiar.

Se pensarmos a partir dos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade, a identidade étnica e nacional de indígenas sul-americanos, centro-americanos ou norte-americanos ou de negros brasileiros, caribenhos e estadunidenses deveria ser esquecida ou, pelo menos, camuflada para não ferir os ideais de identificação eurocêntricos. Isso é flagrante nas políticas de branqueamento das populações nacionais dos países americanos movidas desde o século XIX. Cardoso de Oliveira [1996], Deloria, Jr. [1992], Silverblatt [1993], da Matta [1980], Nogueira [1945], Ortiz [1986], Ramos [1981], Glissant [1999], James [1989], Klor de Alva [1993] tratam desses aspectos de formas diferenciadas, até porque falam de tempos e realidades distintas, e Deloria Jr., Silverblatt, Ortiz, James e Klor de Alva já discutem a perspectiva da contestação a esse processo de negação identitária feita pelos próprios excluídos o que aproxima estes textos, ainda que em graus variados da perspectiva do *outro* como agente de contestação e transformação proposta por Bhabha.

Nesse sentido, Deloria Jr., Ortiz e Klor de Alva seriam os autores que mais se aproximam das perspectivas teóricas propostas por Mignolo e Bhabha. Isto porque Deloria Jr. estabelece um corte teórico com o discurso da Modernidade ao fazer da sua voz a voz dos indígenas norte-americanos, assumindo a identidade étnica e a luta política dos autóctones através do seu trabalho acadêmico, o que o traz muito para perto da Pós-colonialidade e da Subalternidade. Ortiz [1994, 1986] caminha com a leitura da possibilidade de se construir alternativas sociais e civilizacionais não-ocidentais. O texto de Klor de Alva, ao contrário da leitura de Said, é uma proposta e uma reflexão sobre outros caminhos possíveis que passando pela reordenação do Ocidente, transformariam os antigos excluídos em protagonistas implicando, segundo ele, na assunção da Civilização Ocidental justamente por aqueles que teriam ficado às suas margens durante séculos.

Bhabha [2003] discute a construção da identidade e da prática social do não-ocidental como partes de um mesmo processo. Este é de novo um ponto de contato deste autor e da Escola da Subalternidade com o discurso da Pós-colonialidade. *O outro* é um agente de transformação social e pessoal porque ele não fica limitado a receber as influências do Ocidente, mas constrói um mundo de referências que transcendem o mundo ocidental. A prática social dessas pessoas está contaminada por uma série de discursos e referências próprias da sua cultura. Essa postura abre caminhos para a construção de uma identidade mais autônoma em relação à cultura ocidental. A construção dessa identidade não é, entretanto, um processo tranqüilo. O mundo subalterno/pós-colonial, quer seja africano, quer seja americano, não é uma seara fértil para uma emergência de uma identidade autóctone. Ao contrário, este mundo novo da descolonização não enxerga e, ao mesmo tempo, estigmatiza o ex-colonial. Aqui está, para Bhabha e Fanon, a insubordinação e a *afrota* daquele que *não quer mais*. Ele mais do que isso agora deseja, disputa, reivindica, propõe, impõe. Este espírito de rebeldia e de fala própria pode-se identificar claramente em Deloria Jr. [1992] quando ele se identifica em seu texto com os autóctones norte-americanos e usa o *nós* ou invés do *eles*. O Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade vai mais além. Ao invés de debater-se contra o Ocidente fala do, para e pelo Ocidente, disputando com este hegemonia. Entretanto, esta disputa não é mais com as regras do jogo ditadas pelo campo até então hegemônico. São novas regras, é um novo jogo.

Diferente de Norbert Elias [1998;1994;1993;1990], que identifica *o outro* dentro do próprio estilo de vida ocidental e de Edward Said [1995;1989] que entende *o outro* como um não-ocidental mas o concebe como um figurante passivo dos processos sociais e históricos, Bhabha trabalha com a idéia de um *outro* que interpela e que é agente de transformação. Numa perspectiva próxima a esta, porém diferenciada, Mignolo não fala de um outro. Ele traz a idéia do dialogante que disputa poder e espaço que rompe com esta leitura meramente oposicional para ser um modificador das relações por ser portador de uma lógica própria. Essas quatro visões são emblemáticas das mudanças ocorridas na forma de encarar o não-europeu durante o século XX e neste início de século XXI. Num primeiro momento, o não-europeu era ignorado como agente social e, também, como personagem histórico. Ele não tinha representação na luta por construção de nações, identidades grupais e/ou identidades étnicas. O seu papel era de coadjuvante para os agentes sociais do Ocidente brilharem no palco da vida social.

A partir dos anos 40 do século XX e, especialmente, com o processo de lutas de independência das antigas colônias européias na África, nas Américas e na Ásia, e a conseqüente descolonização desses países, o processo de construção das identidades dos não-europeus começa a ganhar maior visibilidade. Contudo, a interpretação é ainda a de que os novos personagens são passivos, sem possibilidade de construção de processos sociais autônomos, desvinculados da civilização ocidental. Gilberto Freyre é o grande expoente deste modo de interpretar a questão negra no Brasil. Em que pese esta perspectiva, as lutas étnicas e nacionais ganham uma nova relevância tornando-se a expressão das lutas sociais de diversos grupos até então desconsiderados no cenário político-social. Nas Américas, todavia, esse processo começou ainda no século XVII com inúmeros levantes, dentre os quais as rebeliões na Jamaica e no Brasil. Neste último uma reflexão teórica que privilegie esta perspectiva interpretativa somente começa a se esboçar no século XX e mais detidamente a partir dos anos 50 deste. Na Jamaica já desde o século XIX temos construções teóricas com esta leitura.

Nos últimos anos essa perspectiva se modificou e os *outros* passam a serem vistos como protagonistas da história e portadores de um discurso próprio. Dentro dessa perspectiva, as lutas étnicas e nacionais ganham uma nova relevância tornando-se a expressão das lutas sociais de diversos grupos até então desconsiderados no cenário político-social.

### **5.3 – Lutas étnico-raciais, identidades étnico-raciais, discursos e construção da nação**

Neste trabalho debato o sentido assumido pela idéia de nação para os descendentes de um conjunto de pessoas que foram raptadas dos seus locais de origem e que, juntamente com seus descendentes, vão tentar reconstruir referências e identidades nos locais para onde foram trazidas. Entendo por identidades étnico-raciais ou de grupo aquelas representações identitárias que são tomadas como referencial por uma etnia ou grupo social. Ela pode estar limitada ou não a um território nacional, fazendo parte ou não de um ou mais projetos nacionais. Na minha perspectiva estes conceitos estão articulados às leituras de Mignolo sobre *lugar de fala* e de Bhabha sobre o *outro* uma vez que entendo que a identidade étnica ou de grupo e o Projeto Nacional somente se realizam em sua plenitude quando são tomados por aqueles para os quais estas identidades e/ou projetos efetivamente tem um significado de pertencimento. O conceito de insurgência é tomado de empréstimo dos Estudos da Subalternidade e está relacionado a toda forma de luta que contrapõe a população negra ao status quo, quer seja evolucionária ou de resistência, quer signifique movimentos pacifistas, religiosos, políticos, por direitos civis, culturais, dentre outros.

Sobre identidade étnico-racial entendo que são aquelas baseadas em um sentimento de pertencimento a um grupo reconhecido (ou identificado) com base em traços fenotípicos, relações sociais específicas, formas de concepção de mundo e de estruturação do cotidiano ou outras combinações desses elementos.

Seguindo as idéias acerca de lugar de fala e das formas de construção identitárias advindas deste faço uma aproximação com a leitura de Paul Gilroy [2001] sobre as identidades dos negros nas Américas e suas perspectivas de luta pelo poder. Ao afirmar os negros americanos se tornaram o que são nas Américas e que, por isso, não tem que se remeter a nenhuma ancestralidade ou herança exterior às Américas para se afirmarem

como tal, ele abre as discussões sobre o caráter absolutamente moderno das populações negras no continente americano e da disputa de poder dessas populações com aquela que é hegemônica. Quando os negros das Américas se afirmam americanos eles estão se pondo como um grupo que disputa poder, como falam Fanon, Bhabha e Mignolo, porque não podem ser vistos ou entendidos como estrangeiros, conforme este conceito é construído nas leituras de Simmel e Bauman. Quando entra em cena a idéia de disputa de poder estão sendo postos em discussão alguns conceitos que são fundamentais para o entendimento desse processo.

O discurso hegemônico da Modernidade que tem a noção de mundo determinado e de posições marcadas estava ajustado a uma percepção de um mundo rigorosamente controlado e normatizado sendo, desta maneira, racionalizado. De um outro campo, a leitura da Pós-colonialidade, que constrói uma perspectiva discursiva a partir das margens rompendo com a idéia de que estas margens estão numa periferia qualquer, articula-se com as transformações da forma de assimilação do mundo ao nosso redor que, passando de uma leitura tridimensional a uma multidimensional, acaba por desestruturar as noções de lugar fixado, de centro e de periferia.

Entendo que a idéia de fragmentação das identidades está relacionada a um posicionamento em relação ao *Aleph* em que o observador estaria numa perspectiva que corresponderia no campo da Física a uma perspectiva tridimensional em relação à quarta dimensão. Para as Ciências Sociais, esta seria correspondente a um campo discursivo que privilegia a fragmentação, o trânsito, a fluidez. Assim, esta leitura discursiva veria a identidade negra, por exemplo, como fragmentária, como incapaz de dar respostas às demandas e questões mais gerais. Esta condição é até desejada e reforçada como positiva, constituindo-se, por extensão, na ruptura teórica com a perspectiva das Grandes Narrativas, que são a tentativa de construção de um discurso que se fizesse totalizante. Já na perspectiva da Subalternidade/Pós-colonialidade a identidade negra pode ser vista como uma totalidade, um *Aleph*, podendo representar, do lugar das margens, um discurso que se reivindique como totalizante. Desta forma, não são as identidades que são fixas ou fragmentadas, são as perspectivas discursivas que as enxergam de um jeito ou de outro. E cada um destes olhares diferenciados representa *lugares de fala*, que são formas particulares de interpretar o mundo. Esta leitura traz à tona a perspectiva de que as identidades não são algo inerente à natureza, mas, representam construções sociais. Assim, elas encerram, em si mesmas, idéias de poder.

A construção de um discurso está relacionada ao processo de disputa de poder. Neste sentido, as identidades seriam rotuladas discursivamente de acordo com as condições de disputa nas quais elas estejam inseridas. Entendo que há uma discussão a ser feita sobre a legitimação acadêmica dos discursos e ao processo de empoderamento que daí decorre.

A identidade negra tem, por óbvio, tributo com toda esta discussão. A Jamaica começa a construir esta identidade com os Maroons. Este movimento de resistência contra o colonialismo inglês representou para todos os escravos da ilha caribenha um estímulo à rebelião e à luta por liberdade. Além disto, o ideário Maroon, muito embora não tivesse como proposta a Independência da Jamaica representava, por sua própria existência rebelde, um convite à mesma. A identidade étnico-racial negra na Jamaica foi se confundindo com a própria construção da nação. Não foi somente pela imensa

maioria da população ser negra que esta identidade se tornou hegemônica, foi porque ela se fez hegemônica no processo de independência nacional. Hoje, na Jamaica, o discurso étnico-racial negro pode ser visto como hegemônico, muito embora ele continue a fazer parte da ampla articulação atlântica pela afirmação de um discurso étnico-racial negro contra-hegemônico que centrado nas margens dialogue e dispute poder com o discurso hegemônico eurocêntrico. Marcus Garvey e Claude McKay foram dois daqueles que contribuíram decisivamente para a articulação deste discurso. Isto sem falar nas contribuições de Cudjoe e Tom Sharpe que, com diferenças de quase um século, 1739/1831, entre ambos produziram rebeliões que sacudiram a Jamaica e que tinham no seu ideário as sementes dos discursos de Garvey e McKay.

No Brasil não houve um desinteresse por conta dos levantes negros pela independência nacional. Parece-me ter havido uma junção de fatores que não levaram os movimentos nesta direção. O primeiro fator é, sem dúvidas, o da dimensão do Brasil. Com dimensões continentais um processo revolucionário para cobrir todo o território brasileiro teria que ser muito forte, muito organizado e muito bem nutrido de recursos para ser vitorioso. A dimensão territorial abre campo para o segundo fator: a própria construção de uma identidade nacional. Uma nação é o resultado de uma construção social, de uma comunidade de sentidos que produz identificações e sentimentos de pertencimento, processo que vai se constituindo aos poucos. Até o ano de 1706 não se fala de brasileiro, mas sim, de baianos, gaúchos, paulistas, mineiros, pernambucanos. Em outras palavras, a identidade territorial foi, de início, muito localizada. Este fator deve ter influenciado a que vários movimentos como a Revolta dos Búzios, de 1798, e a Revolta Malê, de 1835, ambas em Salvador, Bahia, tivessem como objetivo instalação de Repúblicas circunscritas à Província, a República Bahiense, de 1798, e República Islâmica, no Recôncavo Baiano,<sup>23</sup> em 1835. Não havia, portanto, um sentimento de identificação que abarcasse todo o atual território nacional.

Isto nos remete a outro aspecto. A Independência do Brasil foi um ato do poder colonial porque a unidade territorial somente havia para o Império Português. Nem entre a elite crioula brasileira havia este sentimento nacionalista. Para esta somente em finais do século XIX e mais para os anos 30 do século XX é que começa a ser interessante um discurso nacionalista. A nação torna-se importante apenas porque passou a fazer parte dos interesses de uma elite que enriquecia com um incipiente processo de industrialização. Fazer a Independência da colônia portuguesa nas Américas como um todo, como uma unidade, somente seria possível no início do século XIX como um ato de poder do estado central ou grupos ligados a este. Como à época o Estado Português era tutelado pelo Império Britânico esta independência passou pela chancela inglesa. Isto é virtualmente diferente da Jamaica que estava lutando, dentro de um território significativamente menor para fazer uma independência que representasse a libertação do povo jamaicano. O Haiti, também, realizou um processo de independência num território pequeno e com um processo de sentimento nacionalista muito afirmado o que facilitou, seguramente, a sua organização como nação.

Tomando a discussão teórica, desde Nina Rodrigues passando por Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes temos a construção de diferentes discursos sobre a identidade negra aceitos em diversos momentos pela ciência nacional. Com Nina Rodrigues, entre final do século XIX e princípios do século XX, estabeleceu-

<sup>23</sup> Área que nomeia o entorno da cidade de Salvador, na Bahia, Brasil e da Baía de Todos os Santos. O termo Recôncavo refere-se a esta última que, pela forma de um grande arco quase que fechado, faz com que as terras ao seu redor formem uma figura côncava.

se o discurso da subordinação e da inferioridade racial. Esta perspectiva discursiva concluía pela confirmação científica, baseada em estudos físico-biológicos, que demonstravam a incapacidade intelectual e a indolência *natural* do negro. Além disto, pretendia a retirada da discussão étnico-racial da formação da identidade nacional e colocava em seu lugar a perspectiva de integração e de unidade nacional.

Estas duas idéias surgem justamente pelo exposto mais acima. O que se percebe, entretanto, é que o discurso étnico-racial permanecia. O que era alijado da discussão era a representação do discurso negro porque o discurso de afirmação da identidade étnico-racial hegemônica permanecia vivo e forte. Aliás, ao sempre que se fala de discurso étnico-racial na Modernidade se está falando daqueles discursos contra-hegemônicos porque o discurso hegemônico neste período nunca precisou ser explicitado. Este sempre prevaleceu sob várias roupagens. No presente caso através das idéias de integração e de unidade nacionais quando estas se fizeram interessantes para a manutenção da hegemonia política e econômica.

A leitura de Freyre traz, pela primeira vez, o discurso negro como um componente da construção da nação. A perspectiva discursiva de Freyre mantém, entretanto, a lógica da subordinação com a construção da idéia de uma sociedade nacional miscigenada e cordial através de relações sociais estruturadas dentro de uma sociedade patriarcal que atuava como um amálgama dos diversos grupamentos sociais e que o espaço senhorial seria o *locus* da construção da identidade nacional com os espaços dos grupos subordinados como coadjuvantes nesta construção. Surge a leitura da *Democracia Racial* como mito fundador da nação. A perspectiva de Freyre tem sido criticada nos seus aspectos mais centrais: a idéia da democracia racial e o discurso da cordialidade das relações sociais estabelecidas numa sociedade essencialmente desigual e excludente. O momento em que Freyre está escrevendo é o da expansão da vida econômica nacional e o do início da valorização pela elite brasileira de uma identidade nacional.

Em meados do século XX, Guerreiro Ramos nos trouxe uma leitura de construção de uma sociologia nacional e foi o primeiro a articular, inequivocamente, a identidade étnico racial ao discurso de construção da identidade e do projeto nacionais. Sua interpretação hoje pode nos soar como ingênua, mas estava articulada com os discursos daquele período histórico. A crítica que procedeu a autores como Oliveira Viana e Sílvio Romero sobre a construção discursiva étnico racial abre caminho para os questionamentos às leituras de Gilberto Freyre. Entretanto, o próprio Guerreiro Ramos tinha uma leitura sobre a identidade negra que é profundamente questionada pela Escola da Pós-colonialidade. Se ele entendia que o negro deve se afirmar identitariamente, com o que concorda a Pós-colonialidade, diz também que tudo estava a serviço do desenvolvimento nacional e que a nação deveria construir um processo de articulação de forças que a conduzisse na direção deste desenvolvimento. E ele percebia que os negros tinham uma importante contribuição a dar para isto. Portanto, não havia o entendimento do conflito e da disputa por poder no campo étnico racial. Racismo, sim, havia. Discursos em disputa, não. Isto conduzia a associação entre os conceitos de negro e povo com destaque para este último em detrimento do primeiro. Todavia, contraditoriamente ele fala em negritude.

Florestan Fernandes é um dos que fazem esta crítica e coloca como perspectiva teórica uma leitura que privilegia o discurso negro, porém, inserido numa sociedade

estratificada em classes sociais. Está posto o foco na questão classista em detrimento da étnico-racial. Esta leitura marxista é criticada pelo discurso da Pós-colonialidade por não perceber as limitações interpretativas que esta abordagem tem, uma vez que, ao privilegiar a condição de classe em desfavor da condição étnico-racial encobre-se um conjunto de contradições somente perceptíveis ao tomar o referencial étnico-racial em tela.

A forma como a identidade étnico-racial foi construída e apropriada nos últimos tempos por determinados grupamentos sociais que se identificam étnico-racialmente como negros demonstra a pertinência da perspectiva discursiva da Subalternidade/Pós-colonialidade sobre as identidades. Esta leitura contradiz a elaboração de um discurso de subordinação para o *identificar-se como negro* nas Américas e o discurso de fragmentação desse *ser negro* com a sua diluição numa idéia de mestiçagem. Afirma, entretanto, o discurso da insurgência elaborado por todo o período colonial e pós-independência em todo o continente.

Paul Gilroy e a sua construção de um *Atlântico Negro*, apesar das críticas que faço a sua interpretação, também são importantes, porque esta leitura sobre as identidades étnicas e nacionais que tem a perspectiva teórica de que os negros se tornaram e se fizeram negros no Continente Americano e que, desta maneira, não precisam se reportar a identidades e/ou ancestralidades extra-continetais para se definirem como negros e que, mais ainda, explicitam nesse processo histórico de construção identitária a sua característica eminentemente moderna são um caminho teórico interessante a ser explorado e, tanto essa idéia como outras posturas teóricas de Gilroy, se aproximam da visão do outro da Escola dos Estudos da Subalternidade, a qual Bhabha pertence e da Pós-colonialidade, de Quijano, Dussel e Mignolo. Como contraponto, temos Stefano Harney que enxerga dificuldades em aplicar os conceitos dos Estudos da Subalternidade à realidade caribenha [Harney, s/d: 171]. A ele podemos juntar Edouard Glissant e suas leituras sobre discurso e identidade [Glissant, 1999]. Estes dois pensadores se aproximam mais da teoria da pós-colonialidade, especialmente Glissant, que é considerado como um dos exemplos caribenhos “de crítica subalterna/colonial” [Mignolo, 2003:150].

Aqui ponho a suspeita de que as relações entre nação e processos globais e entre estes e as construções identitárias não devem ser vista de uma ótica globalizante ou nacionalista. Entendo que as relações políticas que se estabeleceram hoje no mundo não permitem mais que, por um lado, não se construa identidades e nações que afirmem um *lugar de fala* ao qual possamos nos apoiar e, por outro lado, não podemos deixar de estabelecer alianças transnacionais. Dito isto, afirmo que não vejo nenhuma contradição entre os dois processos. Percebo, sim, um discurso que afirma a incongruência dessa articulação e preconiza o desmantelamento das nações e das identidades e a prevalência de uma *Ordem Global*. Entendo que com este procedimento estaremos apenas e tão somente aceitando e adotando uma postura de subordinação frente a um processo que não é, absolutamente, natural, coerente e definido como o discurso que o defende quer fazer crer. Contra este quadro de um lado estão as articulações transnacionais Sul-Sul e as perspectivas da Diáspora Negra e do outro aparecem as afirmações discursivas identitárias de todos aqueles que falam de um lugar crítico ao discurso hegemônico. O Campo Discursivo Subalternidade/Pós-colonialidade é, novamente, instrumento importante para se romper com esta lógica de subordinação que explica o processo de relações sociais atual como algo que separa e hierarquiza identidades como algo fluido,

localizado e, portanto, subordinado, aos processos de articulação internacionais e transnacionais. E estes subordinando os processos locais.

Como alerta Gilroy, a questão étnico-racial está intimamente ligada aos processos da Modernidade, da Pós-modernidade e da globalização. As questões culturais e sociais aí postas conduzem ao debate sobre o lugar, tomado em relação ao território de um grupo ou nação e ao modo como as pessoas constroem a sua soberania imagético-territorial, ao debate sobre a representação social, tanto no sentido liberal do contrato social, como no sentido de significação sobre como pessoas e coletividades se interpretam e ao debate sobre as formas sociais que emergem na Modernidade e/ou na Pós-modernidade.

Surgem, então, os choques entre as leis locais e as leis do Direito Internacional de caráter translocal no qual estão inseridas as lutas anti-racistas atuais, especialmente após a III Conferência Mundial contra o Racismo e outras formas de Discriminação, ocorrida em Durban – África do Sul, de 30 de agosto a 07 de setembro de 2001. Nessa perspectiva, as políticas anti-racistas estão diretamente relacionadas à forma de construção do Estado dentro dos limites do ideário da Modernidade. A relação entre movimentos sociais que se propõem a defender os negros, afro-descendentes e indígenas e poder público vai ser estabelecida de acordo com essa lógica. Os conflitos daí advindos estão em consonância com o momento histórico em que vivemos está lastreado de neoliberalismo e políticas de globalização construídas em sua maior parte de formas hegemônicas e excludentes.

Identidades étnicas ou de grupo são aquelas identidades tomadas como referenciais por uma etnia ou grupo social, que pode estar limitada ou não a um território nacional, fazendo parte ou não de um ou mais projetos nacionais. Na minha perspectiva estes conceitos estão articulados à leitura do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade uma vez que entendo que a identidade étnica ou de grupo e o Projeto Nacional somente se realizam em sua plenitude quando são tomados por aqueles para os quais estas identidades e/ou projetos efetivamente tem um significado de pertencimento.

Na Modernidade as identidades são referenciadas a um espaço que é, comumente, um território nacional e/ou étnico. Nessa perspectiva, quando um grupo social, portador de uma identidade definida, atribui a si mesmo a missão de construir um projeto para aquele espaço que ele reivindica como sendo seu, este grupo está buscando, ao mesmo tempo, afirmar a sua identidade e estabelecer uma hegemonia sobre os outros grupos que reivindicam a posse ou o pertencimento àquele território.

Entendo que a construção de um projeto nacional que seja inclusivo desses grupos étnicos historicamente excluídos e subordinados em países como o Brasil, o Haiti e a Jamaica é procedimento a ser tomado nas mãos desses excluídos e passa pelo desmonte ideológico dessas identidades subordinadas impostas a esses grupos.

O aspecto diaspórico na construção das identidades, tanto étnica como nacional, é outro ponto que merece ser abordado e procuro estabelecer uma discussão com James, Trouillot, Gilroy, Hall, Bauman, Bhabha e Mignolo procurando discutir não somente identidades étnicas, mas, também, projetos nacionais na perspectiva daqueles que, em diáspora reelaboram sua pátria de origem e permanecem em contato com a mesma e

com suas famílias, construindo projetos nacionais para o seu país fora dele. Esse aspecto é relevante para o tema a que estou me propondo discutir uma vez que, para esses grupo e pessoas a construção de identidades, que muitas vezes se misturam entre identidades étnicas e nacionais, está algumas vezes intimamente associada à construção de projetos nacionais, como no caso da Jamaica. Marcus Garvey é um ótimo exemplo de uma dessas pessoas que transitaram e ajudaram a construir a nação jamaicana.

As múltiplas diásporas resultantes de desterritorializações políticas, militares, étnico-raciais ou econômicas impostas às populações negras habitantes das costas do Atlântico na África e nas Américas representaram tanto processos de exclusão como possibilidades de ressignificação tanto identitária como política e cultural que modificaram as perspectivas não só dos países dos quais estas pessoas saíram ou foram seqüestradas/expulsas, mas também, das nações para as quais elas foram e dos continentes como um todo. Stuart Hall, ao sofrer os deslocamentos sobre os quais ele teoriza, foi influenciado pelas mudanças e influenciou sua Jamaica e Caribe natais. Na mesma perspectiva, os escravos seqüestrados da África e levados ao Caribe e ao Brasil produziram forte impacto na vida das novas nações para onde foram levados, criando estas nações e as construindo como nações independentes, como é o caso de Jamaica e Haiti, mas, por outro lado, a sua escravização produziu uma desestruturação nos campos social e econômico de todo o continente africano. [Silva, 2002]

Há que se destacar que o processo de seqüestro coletivo dos negros na África é considerado por autores como Gilroy e Hall, como uma Grande Diáspora, que se não implicou em retorno ou desejo de retorno pela maioria dos descendentes dos diaspóricos, representa sempre, como um lugar desrealizado e recriado simbolicamente para todos os que se filiam à construção identitária de uma etnia afro-descendente, a possibilidade de manter ou resgatar uma memória coletiva e poder colocá-la em disputa, filiando-se com a leitura de Pollak, visando o processo de construção de um projeto nacional.

Em autores como Clifford Geertz [1978], Richard Price [1992] e Irene Silverblatt [1993] podemos identificar a construção da identidade dos grupos em foco e a construção de identidades regionais e, talvez, nacionais. A estes autores junto outros, especialmente James [1989], Henry [2000] e Trouillot [1990], para estabelecer um novo ponto de comparação que trata das identidades nacionais e das identidades étnicas do Caribe e de grupo vistas por estes autores e como eles construíram estas tomando-as como algo importante em suas obras, especialmente pela forma como eles estranham o não-eurocêntrico.

Entendo ser a leitura do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade a melhor perspectiva teórica para discutir esse tema, pois ao relacionar identidade étnica, Projeto Nacional e uma perspectiva de alteridade em que o *outro* ou o *dialogante* tem o poder de construir o seu próprio caminho estamos pensando, também, dentro de uma postura teórica que não faz a separação entre a pesquisa e a realidade social.

Já Bhabha enxerga um *outro* que incomoda por é uma ameaça, pois disputa espaço e poder e tem propostas alternativas para conquistá-los. O dialogante da Pós-colonialidade também é perigoso porque, mais do que disputar poder ele subverte a ordem do jogo. Bauman [1999b] advoga que o edifício social da Modernidade foi construído de forma fragmentária para permitir a governabilidade do mundo. Assim, a

divisão entre amigos e inimigos permitiria uma demarcação que norteasse o agir das pessoas daquela sociedade. No entanto, como vimos nem tudo se encaixa nesse quadro. Os estranhos, o *outro* de Bhabha e o dialogante de Mignolo se tornaram os estranhos dos mais perigosos, aqueles não se permitem enquadrar. Os Malês, os *jacobinos negros* e os Maroons podem ser classificados dessa forma.

Exemplos de que isso não é bem visto, são inumeráveis nos conflitos entre nações. Os jacobinos negros [James, 1989] do Haiti podem ser citados como exemplo do estrangeiro que incomoda e que não é aceito. Primeiro tentaram digeri-los, assimilando-os. Depois quiseram destruí-los. Todas as negociações tentadas pelos haitianos com o Governo francês, quer fosse esse revolucionário, ou não, fracassaram. Não avançaram porque para o governo francês representavam a ameaça ao pacto colonial, às pretensões de hegemonia mundial devido à perda de influência sobre as colônias.

Num primeiro momento da Modernidade, o não-europeu era ignorado como agente social e, também, como personagem histórico. Ele não tinha representação na luta por construção de nações, identidades grupais e/ou identidades étnicas. O seu papel era de coadjuvante para os agentes sociais do ocidente brilharem no palco da vida social.

Quando os Malês ou os Maroons ou, ainda, os revolucionários haitianos põem na luta os seus projetos de sociedade eles produzem o estranhamento mais violento porque esses projetos violam a construção discursiva da Modernidade naqueles anos, que era a submissão do não-europeu ao estatuto colonial. Mesmo que, depois, ao construir as suas nações, jamaicanos e haitianos aspirem à Modernidade Ocidental enquanto parte essencial de seu projeto nacional, estes países e seus habitantes serão vistos sempre como à margem, não-pertencentes ao processo. Segundo Chantal Mouffe,

“a política, de fato, tem a ver com a ação pública e a formação de identidades coletivas. Seu objetivo é a criação de um ‘nós’ em um contexto de diversidade e de conflito. Mas para construir um ‘nós’, é preciso poder distingui-lo de um ‘eles’. Por isso, a questão crucial de uma política democrática não é como chegar a um consenso sem exclusões ou como criar um ‘nós’ que não tivesse um ‘eles’ como correlato, mas como estabelecer esta distinção nós/eles de uma maneira que seja compatível com a democracia pluralista.” [Mouffe, 1999: 270]

Mouffe entende que, no campo das identificações coletivas, quando o *outro*, que era percebido como o diferente, começa a ser visto como aquele que nega minha identidade e questiona o meu campo discursivo, a luta torna-se política.

De outras perspectivas, temos que: Castells fala de dois tipos de construção de identidades:

“- Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos; Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.” [Castells, 2000: 24]

Segundo Munanga,

“a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc.” [Munanga, 1994:177-178].

Associo o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade às leituras de Mouffe e Munanga, pois este campo teórico ao enxergar o que está nas margens o identifica como aquele que recusa a subordinação, que dialoga e que disputa espaço de representação identitária e de poder. Neste sentido, o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade faz coro com Mouffe ao confirmar que a disputa envolve a luta política e todas as formas de afirmação identitária, coletiva e individual.

Em relação à posição do Castells entendo que não há esta diferença entre tipos de construção identitária. O que me parece haver são diferenças entre condições de disputa de poder e representação. Compreendo que em todo discurso existem processos de construção identitária e de projetos. A viabilidade destes é uma outra questão.

Poderíamos argumentar que a Civilização Ocidental é a que hegemoniza as relações sociais no mundo e que todas as outras estão de formas variadas sob a sua influência. Este argumento não nos satisfaz porque entendemos que os conflitos que estão ocorrendo no plano das leituras teóricas, e muitos, mas não todos aqueles, que se desenvolvem no âmbito das sociedades, estão relacionados a choques étnicos/civilizacionais, quer afetem povos que não estão diretamente inseridos na esfera de influência central do mundo ocidental, quer envolvam sociedades dessa zona de influência. Os processos de desterritorialização e a multiplicação dos excluídos afetam mais diretamente a essas populações.

James Clifford [2000] destaca como um aspecto importante nessa questão: o processo da interação violenta. Entendemos que esse aspecto é uma importante contribuição para a discussão pela sua pertinência, devendo se destacar que essa violência pode assumir várias formas, desde a exclusão material de sociedades e indivíduos até a exclusão simbólica dos mesmos, passando por níveis menos violentos de interação. Os processos históricos que estamos discutindo são, mais uma vez, exemplares em relação a essa análise.

Analisando os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade sobre o tema da construção da identidade é possível levantar algumas questões: 1) A Pós-modernidade não preserva a identidade de qualquer natureza, portanto o discurso identitário étnico-racial não cabe enquanto um discurso pós-moderno. A própria idéia de discurso, segundo a leitura da Pós-modernidade, já traz por si mesma a idéia de transitoriedade, o que não combina com a tradicional visão sobre a perspectiva da construção de identidades. O Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade vai contradizer este modo de interpretar as representações identitárias e a própria perspectiva de transitoriedade do discurso pós-moderno ao entender que as identidades construídas são sempre referenciais. O que parece ser transitório, na verdade, está relacionado à forma como os indivíduos ou grupos se relacionam com estas identidades.

Assim, ao modificar a sua postura diante dos processos sociais os indivíduos, na condição de agentes sociais, acabam por reelaborar as representações identitárias através das quais são reconhecidos, fazendo parecer que as identidades cambiaram ou desmancharam-se no ar. Como exemplo, podemos citar a reelaboração identitária procedida pelos grupos de africanos escravizados. Eles tiveram de se inserir numa ordem social que lhes era estranha e hostil. Buscaram dentro desta ordem social os mecanismos e os símbolos que mais se aproximavam dos seus próprios e foram procedendo a uma reelaboração de uns e outros. Por muito tempo ainda conservaram suas identidades originais dos povos aos quais pertenciam. Entretanto, com o passar do tempo passam a ser representados e a se auto-representar como negros. Todavia, as identidades das nações africanas não desapareceram no todo, elas foram resignificadas, como no Candomblé. As identidades dos povos africanos foram incorporadas ao discurso negro, mas não o representam na totalidade. Este, o discurso negro, é o resultado da interpolação das diversas identidades dos vários povos africanos com as representações simbólicas aqui, nas Américas, incorporadas.

Para o discurso da Pós-modernidade o desencaixe e a desterritorialização, são elementos que prescindem da identidade. A Pós-modernidade, assim como a Modernidade, representa a impossibilidade de permanecer fixo. Só que na Modernidade havia a construção do desejo de fixar-se e na Pós-modernidade o que vale é o permanecer em movimento. Segundo Zigmunt Bauman, o turista, que ele define como o herói da Pós-modernidade, pois encarna o espírito desta, sempre está em movimento, mas nunca está chegando a lugar algum. O movimento na Pós-modernidade é total, corpo e espírito participam dele. A noção de Pós-modernidade é fortemente influenciada pelo conceito de fluxo, daí a idéia de Arjun Appadurai [1997] de fluxos financeiros, de pessoas, de tecnologias, de idéias e de informação. Estes fluxos, todavia, não são simétricos, indicando o desenvolvimento de uma relação de poder. Essa assimetria pode ser identificada tanto nas relações entre países ricos e pobres como entre espaços de inclusão e espaços de exclusão, entendendo por estas expressões que não é o espaço o causador da inclusão ou exclusão, mas que as relações intersociais e interpessoais acabam por produzir estes espaços de exclusão e inclusão.

Outro exemplo de relações assimétricas seriam as relações étnico-raciais, que tem os não-hegemônicos na cultura ocidental desconstruídos e desfixados em termos identitários, em face aos que são hegemônicos nesta mesma lógica cultural (homens brancos, ricos e heterossexuais) com uma identidade que, ao mesmo tempo, é invisibilizada, marcada, fixada e afirmada positivamente;

2) A constituição de uma dupla consciência [Gilroy, 2001: caps. 1 e 4] é o resultado dos múltiplos encaixes e desencaixes, sejam eles modernos ou pós-modernos, a que as sociedades não-ocidentais e seus membros foram, e são submetidos. A dupla consciência se traduz num grande esforço de inserção e na percepção do trânsito entre dois mundos. O desejo de ser moderno e, ao mesmo tempo permanecer com os valores culturais não-ocidentais é exemplar desse processo. A resposta do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade a todas estas questões é a afirmação identitária de sujeito que não se subordina e que interpela o discurso hegemônico não o reconhecendo como portador desta hegemonia;

3) Na leitura de Bhabha [2003] e de Fanon, que Bhabha recupera no seu texto, está a insubordinação e a *afronta* daquele que não quer mais ficar submisso em relação

ao europeu ou a qualquer outro colonialista. Estes são alguns tipos de ações de insurgência. Este espírito de rebeldia e de fala própria podemos identificar claramente em Deloria Jr.[1992] quando ele se identifica em seu texto com os autóctones norte-americanos e usa o *nós* ou invés do *eles*. Novamente a Pós-colonialidade e a Escola da Subalternidade se aproximam teoricamente;

4) *O outro* é visto pelo discurso etnocêntrico europeu como algo a ser excluído para ser explicado [Bauman, 1998]. Este, para discurso ideológico da Modernidade, perde a possibilidade de exprimir o seu poder de significar, de romper o seu padrão de identidade, de estabelecer o seu próprio discurso institucional e oposicional porque é aniquilado fisicamente, invisibilizado socialmente. Essa leitura, que privilegia a existência do *outro* como estranho e, ao mesmo tempo, componente do processo civilizacional ocidental, pode ser entendida como representativa do discurso da Modernidade, pois privilegia a leitura da diversidade cultural em detrimento da diferença e este é um dos elementos demarcadores desse discurso. O *outro* é expropriado da sua identidade, desmontado, desconstruído, destruído para ser absorvido. Os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade precisam do *outro* para lhe negar a identidade e afirmar a identidade dos grupos hegemônicos da Modernidade e da Pós-modernidade. Tomando a perspectiva do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade, a tradução do processo de globalização seria na interpretação dos globalizados, uma perspectiva de construção de uma nova hegemonia, a re-significação dos conceitos sobre o mesmo;

5) A própria definição da categoria nativo indica uma visão de estranheza do estranho. O nativo é aquele fixo, pertencente ao lugar, sendo, portanto, uma categoria inferior, já que, ao contrário do estrangeiro, não pode transcender àquela fixidez. *Os jacobinos negros* podem ser citados na sua relação com a metrópole colonial como exemplo do estrangeiro que incomoda e que não é aceito. Primeiro tentaram digeri-los, assimilando-os. Depois quiseram destruí-los. Somente quando o *outro* é dominado pela exclusão é que a visão etnocêntrica européia consegue relacionar-se com ele e produzir uma explicação. As culturas não-européias foram, primeiro, levadas à submissão ou ao extermínio para depois serem interpretadas. Sob esse ângulo de leitura o Pensamento Ocidental Moderno assemelha-se muito, especialmente nos resultados, às construções societais Pré-modernas.

A exclusão dos não-europeus é definidora para o surgimento e fortalecimento da sociedade moderna. Não foi é claro o racismo das formações sociais européias que produziu a sua ascensão ao poder, até porque a prática do racismo é historicamente posterior à ascensão à condição de sociedades mundialmente hegemônicas, mas ele foi fundamental para a sua perpetuação no mesmo. Dessa forma, entendo que o processo de exclusão dos não-europeus não é uma exibição de arrogância, mas parte de um processo de disputa e defesa do poder e preservação da ordem social. O que foi um dos fatores que permitiram a exclusão das sociedades não-européias como fator de poder no mundo.

O conceito do *Aleph* traz para esta discussão uma idéia que desconstrói uma parte do discurso da Modernidade e da Pós-modernidade sobre o *Outro*. Estou falando da localização do *Outro*. Os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade polemizam sobre a condição de local, global ou glocal. Se o *Aleph* é um ponto que reúne todos os demais onde quer que estes estejam a perspectiva de um discurso que é

representado pelo *Aleph* é de juntar todas as posições numa mesma posição discursiva rompendo, assim, com as noções de centro/periferia, ou mesmo, de fronteiras e margens. Quem se identifica com a perspectiva do *Aleph* pode disputar poder porque pode falar a partir de qualquer lugar. Esta lógica traduz, em minha opinião, o discurso de Mignolo e da Pós-colonialidade sobre os lugares de fala, a posição do sujeito. Debatendo com o discurso da Modernidade não falamos mais de um sujeito posicionado e fixado que disputa reunir todas as formas de expressão social numa determinada identidade. As construções identitárias daqueles representados pelo *Aleph* não são totalizadoras. Elas trazem em si mesmas uma multiplicidade de representações que não se pretendem necessariamente totalizantes. E isto lhes dá a possibilidade de falar de múltiplos lugares e de representar vários espaços contendo em si uma linha condutora que lhes produz a identidade. A construção da identidade negra nas Américas é um ótimo exemplo deste processo.

Compreendo que, se for aceita a interpretação da Modernidade ou aquela da Pós-modernidade, os grupos contra-hegemônicos serão aqueles identificados pelos grupos hegemônicos como sendo os estranhos e tornados, através de uma construção discursiva que procura subordiná-los, como portadores da ambivalência. A identidade dos indivíduos e grupos representados pelos discursos contra-hegemônicos é, nesta perspectiva para a construção discursiva hegemônica, a caracterizada pelos estranhos. Esta representação identitária torna-se dentro destes discursos, o da Modernidade e o da Pós-modernidade, um sério obstáculo à reelaboração discursiva dos que se identificam com os discursos contra-hegemônicos porque, além do discurso de afirmação identitária deve ser desconstruído o discurso de negação de pertencimento que alicerça a figura do estranho. Isto pode ser percebido, por exemplo, no discurso dos negros nas Américas que gerou uma confusão entre o discurso afirmativo da identidade étnica com os discursos de afirmação/negação do pertencimento às nações americanas.

Para o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade este é um falso problema que é superado com a percepção e a construção discursiva do lugar de onde se fala, que no discurso pós-colonial significa um duplo movimento, para dentro e para fora, que é e abarca, ao mesmo tempo, a perspectiva de ser centro e periferia. A periferia toma o lugar de centro ao passar a representar o *lugar de fala*. Aquele que fala tem de se identificar com a sua origem de representação. Se ele tem a sua construção identitária a partir do marco étnico e espacial, o seu discurso vai demarcar este conjunto de representações como a sua base identitária. Identidade e lugar de fala se articulam e se confundem nessa construção discursiva.

Partindo dessas perspectivas, entendo que estudar a construção identitária dos grupos não-hegemônicos no Brasil e na Jamaica e sua relação com a construção do Projeto Nacional é, também, trabalhar com a noção de *invisibilização social* e de *memórias em disputa* [Pollak, 1989: 3-15]. A *invisibilização social* se dá tanto pelas ausências do elemento étnico nas leituras historiográficas nacionais, bem como pela negação do registro dos fatos históricos em que os elementos não-brancos foram autores e/ou participantes hegemônicos da construção daquele momento da História. Esse tipo de postura invisibilizadora contribui decisivamente para a negação identitária e a desconstrução de um discurso afirmativo da importância da população negra para a construção dos seus países.

Por exemplo, a invisibilidade da cultura e das religiões de matriz africanas permitiu um duplo movimento contraditório, quer seja, de fortalecimento e de enfraquecimento dessas formas de representação social da população negra. Por um lado a invisibilidade enfraqueceu a cultura e a religião por impedir o seu desenvolvimento pleno e autônomo, o que, com o tempo, pôde gerar um processo de desintegração até o completo desaparecimento dessa forma de expressão. Anteriormente a cultura negra aparecia subsumida em outras matrizes culturais, numa situação de memória submersa, que evidencia o grau de subordinação em que a população negra vivia.

Se durante muito tempo a história dos negros nas Américas foi deturpada ou invisibilizada, atualmente há um processo de resgate não apenas da cultura, mas, também, dos valores civilizacionais e dos fatos históricos e dos eventos sociais em que a presença negra teve ou tem destaque. A invisibilização social praticada contra os negros no Brasil, na Jamaica e no Haiti, ocorrendo os dois últimos países no período colonial e o primeiro em toda a sua História, é resultante desse processo civilizatório. Afinal, todos os países das Américas foram formados dentro do regime capitalista. Estes três países, em especial, desempenharam um importante papel dentro do sistema capitalista mundial, como colônias de exploração e de produção para o mercado internacional, porque estavam plenamente integrados ao sistema global como agricultura de plantations, o que gerou, inclusive, o desenvolvimento do processo de escravização.

## Capítulo VI – Considerações Finais

Ao longo deste trabalho construí a suspeita de que a afirmação de um projeto para aquilo que historicamente ficou conhecido como estado-nação é somente possível com a confirmação do discurso que sustenta a perspectiva do *lugar de fala*, pois é somente com a plena expressão das identidades de todos os sujeitos que a democracia e as liberdades individuais têm a sua plena realização. Entendo que esta perspectiva se confirma ao final deste trabalho.

Ao concluir este trabalho, entendo que houve um processo de reelaboração discursiva no plano do discurso étnico-racial, entre os anos 20 do século XX e os dias atuais, notadamente no Brasil, mas também no Caribe anglo-francês, que permitiu ao discurso étnico-racial libertar-se das amarras teórico-políticas que impediam a sua plena expressão e que ajudou a desenvolver na Jamaica os caminhos políticos que levaram a sua Independência e, no Brasil, abriu os espaços que conduziram o discurso étnico-racial, especialmente o discurso negro, à sua atual posição de proponente de um projeto de nação.

Esta virada, entretanto, não ocorreu autonomamente, mas foi resultado do próprio processo de desenvolvimento das relações sociais que, se num primeiro momento, discriminavam e excluía todos aqueles que não eram identificados como pertencentes ao grupo hegemônico, sem possibilitar qualquer alternativa de expressão a aqueles vistos como *os outros*, atualmente ainda discriminam e excluem, mas já não têm o poder de teórico-político de impedir qualquer forma de expressão daqueles até então vistos como *os outros*. Aliás, o discurso que emerge como opositor ao discurso hegemônico já não se reconhece *um outro*, mas na condição de dialogante e de um que disputa. Esta mudança paradigmática pode ser representada no Brasil pelas diferentes leituras teóricas produzidas pelos quatro autores que tomo como clássicos (Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes) relacionados com o discurso étnico-racial produzido nos dias atuais.

Todo este processo de reelaboração do discurso étnico-racial na Jamaica e no Brasil esteve inserido dentro de um movimento bem mais amplo que representou, desde o final do século XIX, o questionamento ao discurso da Modernidade. Isto aconteceu porque a compreensão e apropriação do mundo já não se realizavam de acordo com as leituras que a Modernidade propunha. Este movimento ocorre em graus diferenciados nos diversos campos do pensamento científico. Por exemplo, a Física experimentou ainda em finais do século XIX sua crise paradigmática, enquanto que nas Ciências Humanas este processo tem o seu momento mais agudo de meados para finais do século XX, muito embora ele estivesse articulado a todo este movimento que se iniciou ainda no século XIX.

Nas Ciências Humanas a virada lingüístico-conceitual, que passou a representar estas novas formas discursivas que iam se constituindo ao longo deste processo, foi bastante significativa. O peso desta virada lingüístico-conceitual se reflete no Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade que está alicerçada em construções discursivas novas, que representam em alguns casos uma releitura de determinados processos, como por exemplo, a construção do *lugar de fala* rompendo com a perspectiva de centro-periferia e, em outros processos, a perspectiva inovadora dos conceitos de *pensamento liminar* e de *gnose liminar* que trabalham justamente a

proposta de reconstruir as formas discursivas, passando a uma leitura de todas as formas de saber em condição de equivalência e, assim, abrindo o campo de disputa entre os diversos discursos que representam cada forma de saber. O pensamento discursivo que emerge desses três conceitos está centrado na perspectiva de falar de um lugar autônomo e que não está numa condição subordinada e periférica.

Devo salientar que entendo que os conceitos teóricos e toda esta revolução conceitual foram derivados das transformações sociais ocorridas no mundo e das novas formas de percepção do Universo. Portanto, não estou reportando uma influência do pensamento acadêmico no mundo social. Estou refletindo sobre um processo de interação e de articulação entre atos e falas que se desenvolveu durante séculos e que tem o seu momento de maior efervescência entre o final do século XIX e o final do século XX. Este processo resultou no desenvolvimento de propostas discursivas novas que, nas Ciências Humanas, se constituem efetivamente em meados do século XX e que são desenvolvidas daí até este início de século XXI.

Assim, o discurso étnico-racial desenvolvido na Jamaica e no Brasil em meio a esta revolução discursiva está plenamente articulado com as transformações que ocorriam, e ocorrem, no mundo sendo, ao mesmo tempo um dos fatores geradores destas transformações e o resultado das mesmas. As lutas sociais ao explicitarem os limites do discurso da Modernidade *exigiram* novas perspectivas conceituais que fossem articuladas dentro de um corpo de discurso que rompesse com o discurso da Modernidade. Entendo que este processo somente se concretizou com o desenvolvimento deste conjunto de idéias que venho chamando neste ensaio de Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade porque o mesmo representa uma ruptura discursiva real com a Modernidade, ao contrário do discurso da Pós-modernidade que acaba enredado nas armadilhas conceituais criadas pelo discurso da Modernidade.

Um exemplo pode ser dado com a leitura que a Pós-modernidade faz de inclusão do *outro*. Esta inclusão representa no discurso da Pós-modernidade a possibilidade de ouvir o *outro*, de *dar voz ao outro*. No discurso da Pós-modernidade isto representa a abertura e a inclusão do *outro* que não existiam no discurso da Modernidade. Entretanto, uma perspectiva deste tipo traz subjacente a idéia de que há alguém que detém o poder de fala e que pode, magnanimamente, conceder o direito de exercitar fala ao *outro*. Entendo que esta perspectiva, dita de inclusão, não é inclusiva, mas subordinadora. A perspectiva do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade não é de concessão. É de disputa de poder. Os grupos desenvolvem seus discursos a partir do seu lugar de fala e vão para o embate, disputando a hegemonia da sociedade. Não há a idéia de *outro*. São dialogantes se articulando, negociando e disputando poder.

Entendo que esta leitura é a que, atualmente, retrata melhor as relações sociais no mundo, especialmente nas Américas, e que o processo de construção do discurso étnico-racial negro no Caribe anglo-francês e no Brasil, estabelecendo identidades étnico-raciais e nacionais, já é um exemplo deste imbricamento entre o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade e práticas sociais.

Ao mesmo tempo, as práticas sociais sofrem as influências destas novas concepções e se recriam. Exemplo disto podemos verificar com Marcus Garvey e

Claude McKay na Jamaica. No Brasil temos o lento processo de transição discursiva sobre a identidade negra que vai de Nina Rodrigues a Florestan Fernandes e deste até o pensamento social negro dos anos oitenta do século XX ao início do século XXI.

Sobre este último momento no Brasil há, acredito, muito a ser investigado. Entendo que, mais adiante, com maior distanciamento, possamos realizar estudos que articulem esta leitura que faço atualmente com os processos de construção discursiva étnico-racial do Brasil entre os anos oitenta e os nossos dias.

Portanto, refleti sobre a construção da nação na Jamaica, no Haiti e no Brasil fazendo uma leitura histórica do que foram as relações étnico-raciais nestes dois países vis-à-vis a construção da nação. Assim, a realização dos projetos de poder de afirmação identitária dos grupos étnico-raciais e outros igualmente postos na condição de excluídos pelo discurso da Modernidade representam a confirmação do discurso sobre o Estado proposto por esta mesma Modernidade. Partindo desta visão, percebo que na Jamaica, no Haiti e no Brasil estiveram presentes as condições para a construção da nação em todos os momentos em que a luta por afirmação identitária dos diversos grupos que discursivamente se afirmaram como portadores de uma proposta de nação.

Na Jamaica, as Guerras Maroons, as lutas pela Independência e o processo de construção da mesma foram momentos significativos na construção nacional e identitária. Neste país a nação se confunde com a identidade negra. No Brasil, as condições acima citadas ocorreram com os Males, com Palmares e com a elite *criolla* que dominou o País. No Brasil, a nação se confunde com o discurso identitário *criollo*. Como entendo que Maroons para a Jamaica e Malês para o Brasil são extremamente relevantes para se entender a formação das identidades nacionais destas nações tomo o processo de influência destas lutas pela independência do Haiti como um fator decisivo para a formação dos estados das Américas.

Compreendo que, analisado com um enfoque voltado para as leituras de hegemonia que são representadas no plano mundial, o discurso étnico-racial está posto pelos discursos da Modernidade e da Pós-modernidade em duas posições: a) como discurso hegemônico se este é o discurso que legitima a identidade branca e eurocêntrica; b) como contra-hegemônico se representa qualquer outra identidade étnico-racial. Dentro do âmbito das correlações de força do Estado-nação nas Américas o discurso étnico-racial aparece de duas formas: 1) a primeira é a leitura hegemônica mundial que desconstrói o próprio discurso étnico-racial (o discurso branco e eurocêntrico) do qual é portadora, invisibilizando-o, para excluir qualquer forma de discurso com este caráter que possa produzir qualquer contraposição deste tipo a si; 2) a segunda é a perspectiva contra-hegemônica que trabalha afirmando sua identidade étnico-racial e disputando poder com o discurso hegemônico. Em ambos os casos há a construção de projetos de nação. Todavia, no primeiro caso os projetos de nação não viabilizam, ou não viabilizaram, o efetivo desenvolvimento dos estados nacionais justamente porque não representam, ou não representavam, a realização das identidades dos diversos grupos étnico-raciais contidos nestes estados. Eles foram sempre a expressão de interesses localizados das elites *criollas* que não estiveram preocupadas com o verdadeiro desenvolvimento destas nações, mas com o exercício do poder e a manutenção deste. Nos países estudados tivemos a formação de projetos que internamente poderiam ser chamados de hegemônicos, mas que acabam por não representar o discurso hegemônico mundial como é o caso da Jamaica e do Haiti.

Volto a frisar que pus em discussão neste trabalho a Independência do Haiti porque considero que este processo de independência está relacionado por sua força e singularidade (escravo rebelam-se contra os senhores e constroem uma nação) ao movimento de construção das nações americanas e da afirmação da discriminação étnico-racial nas Américas. Este movimento representou a realização do projeto de nação contido nos discursos contra-hegemônicos. Entendo e trabalho, repito, com a perspectiva que a Independência do Haiti é o exemplo concreto que o discurso da Modernidade não se sustenta enquanto *discurso*, isto é, como ato e fala articulados. Assim, o Haiti é tratado neste trabalho como peça importante no contexto histórico a fim de demarcar os limites da construção do discurso sobre o Estado-nação pela Modernidade.

O caminho aberto pela Revolução Haitiana para a afirmação étnico-racial nas Américas representou a contraposição que faltava ao discurso hegemônico. Seu exemplo de luta e de conquista abriu espaço para várias formas de insurgência que foram desde as rebeliões escravas, passando pelas lutas religiosas e sociais, chegando até às formas de resistência cultural.

Na Jamaica ocorreram processos de insurgência que produziram uma consciência identitária étnico-racial que abriu os caminhos para o fortalecimento do discurso do discurso insurgente de modo que este pôde se tornar através de lutas sociais o discurso hegemônico e o construtor do projeto de nação atualmente em curso. No Brasil o discurso hegemônico sempre representou o discurso que, no plano mundial, se identifica com o discurso fundante da Modernidade e, portanto, que exerce, ainda hoje, a hegemonia no mundo.

Nas Américas somente os discursos contra-hegemônicos puderam ter consigo e representar o *discurso* contratualista da Modernidade sem que isto significasse uma adesão ao discurso da Modernidade. Isto ocorreu porque ao afirmar identidades, ao definir um campo de lutas, ao construir um discurso coerente que articula teoria e prática, enfim, ao construir-se a partir de um lugar de fala bem marcado e bem representado estes discursos fizeram frente a todo o e mentário do *discurso* contratualista desmontando a representação de poder e de subordinação contidas no discurso da Modernidade. Não há contradição no fato. O problema é que o *discurso* contratualista, que prega a possibilidade de construção do Estado-nação como resultante de um contrato ou acordo, entre os governantes e os governados, está centrado na perspectiva da liberdade e da auto-determinação dos indivíduos e isto não se consegue com discursos de exclusão de descentramento, de desenraizamento, de desterritorialização, de subordinação. Somente aqueles que têm a possibilidade de refletir desde um lugar de fala que lhes sustente no embate podem negociar e fazer acordos que, efetivamente, representem a decisão soberana destes. Se estas condições não forem preenchidas, não há perspectiva de construir nações livres e soberanas. E nem o discurso da Modernidade, nem o discurso da Pós-modernidade têm a possibilidade de garantir isto porque, a todo momento, explicitam o seu caráter excludente.

Com esta leitura chego à conclusão de que somente o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade consegue viabilizar os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade tomados como símbolos de si mesma pela Modernidade. Chego a esta interpretação porque entendo, através da interpretação dos discursos da Modernidade,

da Pós-modernidade e do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade, que a realização do conteúdo discursivo do ideário da Subalternidade/Pós-colonialidade implica numa mudança de postura que representa necessariamente a aceitação de perspectivas que estruturam práticas sociais relacionadas à construção destes ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, coisa que não ocorre nem com o discurso da Modernidade nem com o discurso da Pós-modernidade. O Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade representa, por essência, uma lógica de igualdade uma vez que, se existem diferentes lugares de fala e todos disputam espaço entre si, isto não pode ser feito num sistema de exclusão, uma vez que o próprio Campo Discurso da Subalternidade/Pós-colonialidade prega a disputa, mas não a eliminação dos lugares de fala diferentes. E se todos têm espaço, este é um princípio básico de igualdade. Isto significa liberdade, pois somente com liberdade é possível construir discursos e, dentro destes, projetos e, desta forma, expressar posicionamentos diferenciados. Quando há liberdade e igualdade é possível construir e estabelecer relações fraternas.

Conforme já discuti antes, mesmo na Europa, o discurso da Modernidade não se realiza em sua plenitude. Ele repete as mesmas práticas de exclusão e de subordinação do Outro. Desta forma, ao subordinar as pessoas e desvinculá-las da condição de indivíduos-cidadãos, o discurso da Modernidade manteve o povo excluído da construção da nação no Ocidente. Isto gerou um processo de desterritorialização e de desenraizamento dos nacionais em relação ao seu próprio país. Processo este que pode ser percebido com mais nitidez nas Américas, especialmente naquelas nações em que a elite *criolla* tomou para si a construção da nação e alijou o povo do processo, como foi, e ainda é, o caso do Brasil. Segmentos étnico-raciais da população destes países que não são postos entre aqueles que são valorizados pelo discurso hegemônico sofrem, então, uma dupla exclusão.

A construção do Estado-nação no Caribe anglo-francês e no Brasil está vinculada ao processo de desenvolvimento da Modernidade e das formas de modernização quer das relações sociais, de trabalho, da técnica ou da economia. Aqui, retomo Gilroy que afirma a identidade étnico-racial negra como um produto do Ocidente e das Américas. E esta identidade está intimamente ligada à construção da nação jamaicana e haitiana e menos explicitamente à nação brasileira. A formação do Estado-nação teve como forte apelo a afirmação desse caráter nativo de formação identitária, destacado por Benedict Anderson, que buscava resolver ou lidar, como afirma Bauman, com o problema do estranho.

O Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade avança na discussão sobre as identidades e a construção do outro porque, justamente, supera esta visão outrocizante e afirma sujeitos de fala e de ação que se colocam não somente como interlocutores, mas como artífices de sua história, buscando tudo aquilo que querem e desejam. Este trabalho reafirmou a minha convicção sobre a pertinência de utilizar o Campo Discurso da Subalternidade/Pós-colonialidade para analisar as sociedades americanas. Nenhum outro discurso consegue exprimir com tanta propriedade as contradições, os conflitos e as disputas dentro dessas sociedades. Os discursos da Modernidade e da Pós-modernidade, conforme já afirmei, não se diferenciam essencialmente quando a questão é a exclusão e/ou subordinação do Outro. Eles sempre representarão a perspectiva eurocêntrica de poder. Este é o *lugar de fala* destes discursos.

Neste trabalho refleti sobre o sentido assumido pela idéia de nação para os descendentes de um conjunto de pessoas que foram raptadas dos seus locais de origem e que, juntamente com seus descendentes, vão tentar reconstruir referências e identidades nos locais para onde foram trazidas. Fiquei com a perspectiva do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade que articula o conceito de *lugar de fala* e o Projeto Nacional somente se realiza em sua plenitude quando são tomados por aqueles para os quais estas identidades e/ou projetos efetivamente tem um significado de pertencimento.

Paul Gilroy ao falar sobre as identidades dos negros nas Américas e suas perspectivas de luta pelo poder afirmou que os negros americanos se tornaram o que são nas Américas e que, por isso, não tem que se remeter a nenhuma ancestralidade ou herança exterior às Américas para se afirmarem como tal e, com isto, ele abriu as discussões sobre o caráter absolutamente moderno das populações negras no continente americano e da disputa de poder dessas populações com aquela que é hegemônica.

Estas idéias associadas à perspectiva discursiva da Pós-colonialidade põem a construção da identidade étnico-racial negra e dos projetos nacionais por ela influenciados dentro de um campo de possibilidades que se reporta ao sistema mundial colonial/moderno e busca o controle deste sistema. Esta leitura de Gilroy e a construção teórica do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade sobre este aspecto pensam numa lógica que implica necessariamente na disputa de poder pelo controle do sistema. Ao pensar com este foco entendo que a construção de projetos nacionais pelo discurso étnico-racial negro não é um apenas e tão somente uma filiação a esta ou aquela corrente que se entendem voltada para a África ou para as Américas.

Entendo que há nesta disputa um debate mal localizado ou mal utilizado. Compreendo que, atualmente, cabe construir a nação e levá-la para o mundo. Traduzindo, é tomar a perspectiva do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade e construir um projeto de nação e, com ele, disputar o poder nesta nação e, buscando implementar este projeto, correr o mundo abrindo perspectivas de articulação da sua nação com as outras no mundo. Novamente está em jogo representar-se a partir de *lugares de fala* que efetivamente permitam a este discurso impor-se e tornar-se hegemônico.

Aqui se torna explícita a coerência da utilização dos discursos da Pós-colonialidade e da Escola da Subalternidade por esta perspectiva discursiva. Nem no discurso da Modernidade, nem no discurso da Pós-modernidade abre-se a possibilidade de uma construção discursiva que se articule com a luta social e política e que representem a fala daqueles que lutam através do discurso *daqueles que lutam*. Nestes discursos a fala é sempre de um que se refere aos *outros*. Nos discursos da Pós-colonialidade e da Subalternidade não há separação entre ato e fala, portanto, não há separação entre teoria e prática. Assim, o próprio discurso é elemento de análise e resultado da ação.

A construção teórica jamaicana é fortemente influenciada pelos discursos de C.L.R. James, de Marcus Garvey e de Claude McKay. Estes pensadores e militantes propuseram uma perspectiva que tomava por base o discurso identitário afirmador da nação e associavam como condição *sine qua non* para a existência deste a afirmação identitária negra. O pensamento destes três teóricos e militantes esteve sempre articulado às lutas que se desenvolveram na Jamaica que representaram a base de todo a

sua fundamentação teórica. A perspectiva diaspórica e, portanto, transnacional nestes autores é muito forte. Assim, o discurso jamaicano vinculado à questão étnico racial sempre este articulado a uma perspectiva insurgente que o articulava com um projeto transnacional. O discurso hegemônico era representado pelo discurso do colonizador britânico e, portanto, contrário a qualquer ideal de independência nacional.

No caso do Brasil, o discurso étnico-racial até os anos 80 do século XX sempre esteve ligado a um processo interno. Não há articulação com esta perspectiva transnacional. Aliás, há até crítica a esta leitura por conta de jornais da chamada imprensa negra dos anos 20 e 30 do século XX, contestando, exatamente, propostas de retorno à África de pensadores como Claude McKay e Marcus Garvey (Guimarães, 2002). Os quatro autores clássicos brasileiros da discussão étnico racial – Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes – representam visões distintas sobre o projeto nacional e sobre a construção do Estado-nação. Cada um deles representou, conforme já apresentei, fases da interpretação teórica do discurso relacionado à discussão étnico-racial. Se Nina Rodrigues e Gilberto Freyre representam o discurso conservador, Guerreiro Ramos um tom mais crítico e Florestan Fernandes uma ruptura com esta mesma postura conservadora temos que nenhum deles pensou o discurso étnico-racial negro como propositor de um projeto de nação centrado na perspectiva étnico-racial.

O discurso étnico-racial negro foi visto por estes autores, respeitando-se as suas perspectivas teóricas como algo subordinado, quer ao discurso hegemônico e invisível branco, quer ao desenvolvimento nacional, quer aos conflitos e interesses de classe. Guerreiro Ramos foi o primeiro a articular, inequivocamente, a identidade étnico racial ao discurso de construção da identidade e do projeto nacionais. Entretanto, o próprio Guerreiro Ramos tinha uma leitura sobre a identidade negra que é profundamente questionada pelo Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade. Se Guerreiro Ramos entendia que o negro deve se afirmar identitariamente, com o que concorda o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade, diz também que tudo estava a serviço do desenvolvimento nacional e que a nação deveria construir um processo de articulação de forças que a conduzisse na direção deste desenvolvimento. E ele percebia que os negros tinham uma importante contribuição a dar para isto. Portanto, não havia o entendimento do conflito e da disputa por poder no campo étnico racial. Racismo, sim, havia. Discursos em disputa, não. Isto conduzia a associação entre os conceitos de negro e povo com destaque para este último em detrimento do primeiro. Todavia, contraditoriamente ele fala em negritude.

Aqui cabe um parêntese. Na verdade, os anos 40 e 50, chegando até o início dos anos 60, antes da ditadura militar no Brasil, foram o grande momento de deflagração de uma discussão sobre desenvolvimento nacional e, por consequência, de projetos nacionais. Guerreiro Ramos, conforme já citei, esteve profundamente envolvido neste campo discursivo. Sua postura discursiva pregava a transformação do negro em povo e, com isso, a identidade negra era uma questão descartada. Além disso, ele e Abdias do Nascimento haviam feito uma releitura do conceito de *Democracia Racial* e trabalhavam este conceito na perspectiva de uma democracia em que houvesse igualdade racial e possibilidades de desenvolvimento para os negros no Brasil.

Entendo que as perspectivas teóricas destes autores devem ser tomadas como uma grande linha que estabelece o desenvolvimento do discurso étnico-racial no Brasil.

Não concordo com nenhuma destas visões, mas compreendo que Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e Florestan Fernandes deram contribuições gigantescas para a produção de um discurso negro no Brasil. Mesmo Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, por suas posturas de oposição à construção de um discurso étnico-racial negro são importantes contribuintes para o desenvolvimento deste discurso.

Desde as mobilizações do Movimento Negro brasileiro nos anos 70 do século XX, passando pela Lei Caó, de 1989, até as Políticas Públicas de Ações Afirmativas houve no Brasil um intenso processo de mobilização, articulação e conquistas no campo étnico-racial nos últimos quarenta anos. Contudo, leis como a Lei 10639/03, de 9 de janeiro de 2003, que trabalha a História e Cultura Afro-brasileira e Africana no Ensino Fundamental e Médio no Brasil para o ensino fundamental e médio ainda tropeçam para sair verdadeiramente do plano das boas intenções. Esta Lei que resgata a dignidade e a auto-estima da população negra brasileira, retirando-a de um processo de invisibilização histórico ao resgatar outras memórias coletivas que não apenas a eurocêntrica, está sendo implementada muito lentamente em todo o País. Aqui aparecem os limites da construção de um projeto nacional vinculado a uma perspectiva étnico-racial contra-hegemônica. Tanto a burocracia da máquina estatal, quanto o jogo de interesses do campo discursivo hegemônico colocam obstáculos à efetiva adoção de Políticas Públicas de Ação Afirmativa voltadas para o campo étnico-racial.

No Brasil, nos últimos trinta anos, o discurso étnico-racial passou a incorporar como perspectiva de construção identitária a construção da nação. A identidade étnico-racial negra se constrói junto com a identidade nacional, sendo aquela essência desta. O projeto de nação está vinculado à libertação e inserção dos negros e negras na nação, não como povo, conforme propunha Guerreiro Ramos, nem como classe como queria Florestan Fernandes, muito menos como brasileiros descaracterizados e subsumidos como entendia Gilberto Freyre, menos ainda na condição de despojados e invisibilizados, conforme desejava Nina Rodrigues.

O projeto de nação somente se realiza com as negras e os negros vistos e respeitados por aquilo que são: negros. A construção do discurso étnico-racial não está, de forma alguma, desvinculada da percepção de que a articulação da nação no plano internacional é processo fundamental para o desenvolvimento e a libertação das pessoas. Nenhum grupo social se emancipou até hoje sem ter como cobertura um estado-nação forte. Suspeito que esta assertiva continue verdadeira. Ela, também, não fere qualquer interpretação sobre a emancipação étnico-racial. Apenas diz que há que se disputar a hegemonia dentro dos estados nacionais e destes dentro do mundo. E mais, compreendo que os dois processos estão articulados a tal ponto que se transformaram em uma coisa só. Daí que ao falar em Diáspora Negra e buscarmos a articulação entre os vários grupos diaspóricos não estamos indo *contra* as nações às quais pertencemos, ao contrário, estamos buscando aliados confiáveis para juntamente com as suas nações construirmos blocos de poder que, efetivamente, ajam e defendam os interesses daqueles que, até hoje, foram excluídos e/ou subalternizados. É o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade afirmando: se trabalhamos numa perspectiva que vai contra idéia da existência de um *outro* subordinado e subsumido dentro das nossas nações, o coerente é que possamos construir alianças planetárias que rompam com esta perspectiva *outrocizante*.

Este entrelaçamento de fatores permitiu identificar ao longo deste estudo que as diferenças de abordagem de temas transnacionais que existiam nos discursos étnico-raciais de Jamaica, Haiti e Brasil, especialmente entre os anos 20 e 50 do século XX, tomaram outros significados nos dias que correm porque o discurso transitou de uma postura essencialista para uma leitura que abarca uma percepção de processos globais e que começa construir uma postura que parte de um lugar, mas busca dialogar e interpretar o todo. Esta postura é a expressão do discurso do Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade.

Construir discursos identitários e projetos nacionais nesta perspectiva torna-se um exercício de afirmação discursiva, identitária e nacional. A nação, a identidade e o lugar deixam de ser uma moeda de troca ou de fixação subordinada. Enfim, quando todos estes discursos são feitos eles representam o Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade e apontam caminhos para uma construção identitária e de projetos nacionais que não partem de uma perspectiva subordinada e excludente. Assim, ao construir a minha reflexão neste ensaio pensei o tempo todo no próprio Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade como instrumento de análise e como objeto de pesquisa. A teoria não se afasta da prática pela própria coerência discursiva. Ela parte sempre de um *lugar*. Conforme já disse em outro lugar neste trabalho [página 105], Campo Discursivo da Subalternidade/Pós-colonialidade vai mais além. Ao invés de debater-se contra o Ocidente, fala do, para e pelo Ocidente, disputando com este hegemonia. Entretanto, esta disputa não é mais com as regras do jogo ditadas pelo campo até então hegemônico. São novas regras, é um novo jogo.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

ACOSTA-BELÉN, E. Ideologia Colonialista Y Cultura Nacional Puertorriqueña. In: **De Palabra Y Obra En El Nuevo Mundo**, edited by León-Portilla, M; Estévez, M. G.; Grossen, G.H.; Klor de Alva, J., 463-98. Madrid, Siglo Vientiuno de España Editores, 1992;

APPADURAI, A. Soberania Sem Territorialidade. Notas para uma Geografia Pós-Nacional. in **Novos Estudos CEBRAP**, novembro de 1997;

AUGÉ, M. **Não-Lugares. Introdução à uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, Papirus, 1994;

AZEVEDO, T. de. **Povoamento da Cidade do Salvador**. Coleção Baiana. Salvador, Editora Itapuã, 1969;

BAUMAN, Z. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999a;

BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999b;

BAUMAN, Z. **O Mal-estar da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998. Capítulos I a VI;

BÈNOT, Y. A Destruição dos índios da área caribenha. Tradução: Joana Angélica. In: FERRO, M.(org.) **O Livro Negro do Colonialismo**. Rio de Janeiro, Ediouro, 2004. pp. 48-59;

BERGER, P. **A revolução capitalista**. Tradução de Tânia Maria Resende Chaves. Biblioteca de Cultura Humanista, Vol. 5. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1992;

BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Coleção Humanitas. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003;

BHABHA, H. Compromisso com a teoria. Arantes, A. A. (org.), In: **O Espaço da diferença**, Campinas, Papirus Editora, 2000;

BOSCO, J.; BLANC, A. O Mestre-sala dos Mares. In: ALENCAR, F.; CARPI, L.; RIBEIRO, M. V. **História da Sociedade Brasileira**. P. 210. 3ª ed. Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico S/A, 1985;

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos brancos. Coleção Repertórios**. Campinas, Editora da UNICAMP, 1996. 4ª ed.;

CASA CIVIL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Lei Nº. 10639, de 9 de janeiro de 2003. In: MEC/SEPP/IR. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, outubro/2004;

CASTELLS, M. A necessidade de representação. **Folha de São Paulo**, ano 82, n. 26598, 27/01/2002, caderno Mais!, : 12-13;

CASTELLS, M. **Economia, sociedade e cultura. A Sociedade em Rede**. Vol. 1 São Paulo, Paz e Terra, 1999a. 2ª ed.;

CLIFFORD, J. Culturas viajantes. *in* Arantes, A. A. (org.), **O espaço da diferença**, Campinas, Papyrus Editora, 2000. Tradução de Pedro Maia Soares;

COSTA, S. **As Cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002;

DA MATTA, R. **Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1980. 2ª ed.;

DEBORD, G. **A Sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001. 2a. Reimpressão;

DELORIA, JR., V. Voces Indias De Norteamérica: Expectativas Frustradas Y Temores Cumplidos. *In: De Palabra Y Obra En El Nuevo Mundo*, edited by León-Portilla, M; Estévez, M. G.; Grossen, G.H.; Klor de Alva, J., 7-32. Madrid, Siglo Vientiuno de España Editores, 1992;

DUSSEL, E. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. *In: LANDER, E. (org.). A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. pp 55-70;

ELIAS, N. **Envolvimento e Alienação**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998;

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994;

ELIAS, N. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização**. Vol.2. Tradução de Ruy Jungmann. Revisão e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993;

ELIAS, N. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Vol. 1. Tradução de Ruy Jungmann. Revisão e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990;

ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Apresentação e revisão de Federico Neiburg. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000;

FERGUSON, J. & GUPTA, A. Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença. Arantes, A. A. (org.), *In: O espaço da diferença*, Campinas, Papyrus Editora, 2000;

- FERREIRA SANTOS, M. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: SECAD/MEC. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n.10639/03**. Brasília: MEC/BID/UNESCO. 2005. Coleção Educação para Todos;
- FREYRE, G. **Sobrados e Mucambos – Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. São Paulo, Global Editora, 2004;
- FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro, RECORD, 2001;
- GEERTZ, C. **Interpretação das Culturas**. Zahar, Rio de Janeiro, 1978;
- GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002;
- GILROY, P. **O Atlântico Negro**. Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001;
- GOHN, M. da G. De Seattle a Gênova. **Folha de São Paulo**, ano 82, n. 26598, 27/01/2002, caderno Mais!, 14-15;
- GLISSANT, E. **Caribbean Discourse – Selected Essays**. Translated by J. Michael Dash, Caraf Books Series. Charlottesville, University Press of Virginia, 1999;
- GUIMARÃES, A. S. A. **Raça e Democracia**. São Paulo, Editora 34, 2002a;
- GUIMARÃES, A. S. A. A Modernidade negra no Brasil, EUA e França. In: XXVI Encontro Anual da ANPOCS. **Anais**. CD-ROM. 02GT2324. Caxambu, MG. 22 a 26 de outubro de 2002b;
- GURAN, M. Agudá: os “brasileiros” da África. In: [www.tropicologia.org.br/conferencia/1998.aguda.hym1](http://www.tropicologia.org.br/conferencia/1998.aguda.hym1). Acessado em 12/05/2006;
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2002. 2ª ed.;
- HALL, S. Quando foi o Pós-colonial? Pensando no limite. in: HALL, S. **Da Diáspora – Identidades e Mediações culturais**. Liv Sovik (org.). Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006. 1ª Reimpressão revista. Pp. 95-120;
- HALL, S. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Tradução de Tadeu Tomaz da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A editora, 1999;
- HARNEY, S. **Nationalism and Identity: Culture and the Imagination in a Caribbean Diaspora**. Kingston; University of the West Indies; London & New Jersey: Zed Books, s.d. pp.169-191;
- HARVEY, D. **Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo, Edições Loyola, 2002. 11ª ed.;

HENRY, P. **Caliban's Reason. Introducing Afro-caribbean Philosophy.** New York, Routledge, 2000;

HOBBSBAWM, E. **Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990;

JAMES, C.L.R. **The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution.** New York: Viking, 1989 (1938). 2<sup>nd</sup> ed.;

KLOR DE ALVA, J. J. La Disputa Sobre Un Nuevo Occidente: Política Cultural Y Identidades Múltiples En El Fin De Siglo. In: **De Palabra Y Obra En El Nuevo Mundo**, edited by León-Portilla, M; Estévez, M. G.; Grossen, G.H.; Klor de Alva, J., 507-40. Madrid, Siglo Vientiuno de España Editores,1993;

KOLTAR, C. O "estrangeiro" no projeto de globalização ou a insustentável estrangeiridade do outro. In: DOWBOR, L., IANNI, O. & RESENDE, P.-E. A. (orgs.) **Desafios da globalização.** Petrópolis, Vozes, 2000. 3<sup>a</sup> ed. pp. 70-73;

LACLAU, E. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, número 2, vol. 1 outubro de 1986, publicação quadrimestral, texto 04. ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS ISSN 0102 – 6909;

LANDER, E. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E.(org.). **A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas.** Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. Pp 21-53;

LAPA, J. R. do A. **A Bahia e a Carreira da Índia.** Coleção Brasileira, vol. 338. Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1968;

LOPES, N. **Bantos, Malês e Identidade Negra.** Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte, Autêntica, 2006;

MAFFESOLI, M. & ROUANET, S. P. **Moderno x Pós-moderno.** Série Polêmica. Rio de Janeiro, UERJ, 1994;

MALDONADO-TORRES, N. Pensamento Crítico desde a Subalternidade: Estudos Étnicos como Ciências Descoloniais ou para a Transformação das Humanidades e das Ciências Sociais no Século XXI. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 34. Salvador, CEAO/UFBA, 2006. pp.105-129;

MANLEY, M. **Up the Down Escalator. Development and the International Economy – A Jamaican Case Study.** Washington, D.C., Hovard University Press, 1987;

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. Arantes A. A.( org. ), In: **O espaço da diferença**, Campinas, Papirus Editora, 2000. Tradução de Pedro Maia Soares;

MEEKS, B. **Narratives of Resistance. Jamaica, Trinidad, The Caribbean.** Kingston, The University of the West Indies Press, 2000;

MIGNOLO, W. D. A Colonialidade de Cabo a Rabo: O Hemisfério Ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (org.) **A Colonialidade do Saber – Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Traduzido por: Júlio César Cesarin Barroso Silva. Buenos Aires, CLACSO, setembro de 2005. pp 71 -103;

MIGNOLO, W. D. **Histórias Locais/Projetos Globais – Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Coleção Humanitas. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003;

MONTEIRO, P. Globalização, Identidade e Diferença. In **Novos Estudos Cebrap**, novembro de 1997;

MOUFFE, C. Por uma política da identidade nômade. In: **Debate Feminista.** São Paulo, Companhia Melhoramentos, 1999;

MUNANGA, K. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos antiracistas no Brasil. In: SPINK, M. J. P. (org.) **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar.** São Paulo: Cortez, 1994;

NDIAYE, Pap. O Extermínio dos índios da América do Norte. Tradução: Joana Angélica. In: FERRO, M. (org.) **O Livro Negro do Colonialismo.** Rio de Janeiro, Ediouro, 2004. pp.60-77;

NOGUEIRA, O. Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem: Sugestões de um Quadro de Referência para Interpretação do Material sobre Relações Raciais no Brasil. Paper apresentado nos **Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas**, São Paulo, 1945, pp.:409-434;

ORTIZ, R. Cultura e Modernidade-Mundo. In: **Mundialização e Cultura.** São Paulo, Brasiliense, 1994;

ORTIZ, R. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional.** São Paulo, Brasiliense, 1986;

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos 1989/3.** Volume 2, nº3. Rio de Janeiro: Cpdoc-FGV/Edições Vértice, 1989. Pp. 3-15;

PRATA, V. Iyalorixás assumem a crença como uma religião independente da católica. In: **Jornal da Bahia**, 29 de julho de 1983;

PRICE, R. Encuentros Dialógicos en un Espacio de Muerte. In: **De Palabra Y Obra En El Nuevo Mundo**, edited by León-Portilla, M; Estévez, M. G.; Grossen, G.H.; Klor de Alva, J., 33-62. Madrid, Siglo Vientiuno de España Editores, 1993;

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E.(org.). **A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas**

**latino-americanas.** Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. pp 227-278;

RAMOS, G. O Problema do Negro na Sociedade Brasileira. In: RAMOS, G. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira.** Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1995. pp. 163 – 211;

REIS, J. J. **Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês.** (1835). São Paulo: Brasiliense, 1987. 2ª ed.;

ROBERTSON, R. **Globalização: teoria social e cultura global.** Petrópolis, Vozes, 2000;

SAID, E. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo, Companhia das Letras, 1995;

SAID, E. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo, Companhia das Letras, 1989;

SANSONE, L. Da África ao Afro: Uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. In: **Revista Afro-Asia**, n. 27. Salvador, CEAO/UFBA, 2002. pp. 249-269;

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.** São Paulo, RECORD, 2000;

SENNETT, R. **A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo.** Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro, Record, 1999;

SILVA, A. da C. e. **A Enxada e a Lança – A África antes dos portugueses.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2006;

SILVERBLATT, I. El Surgimiento De La Indianidad En Los Andes Del Perú Central: El Nativismo Del Siglo XVII Y Los Muchos Significados De <Indio>. In: **De Palabra Y Obra En El Nuevo Mundo**, edited by León-Portilla, M; Estévez, M. G.; Grossen, G.H.; Klor de Alva, J., 459-81. Madrid, Siglo Vientiuno de España Editores, 1993;

SILVÉRIO, V. R. O Papel das ações afirmativas em contextos racializados: algumas anotações sobre o debate brasileiro. In: SILVA, P. B. G. e; SILVÉRIO, V. **Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica.** Brasília, INEP, 2003;

SIMMEL, G. O estrangeiro. In: Georg Simmel: **Sociologia.** org.[da coletânea] Evaristo de Moraes Filho, coleção Grandes Cientistas Sociais nº 34. São Paulo, Ática, 1983. pp. 182-188;

SOARES, N. A Realidade das Cotas. In: **Revista Fórum.** nº 56, ano 6. São Paulo, Editora Publisher Brasil, novembro de 2007;

SOUZA, J. **A Modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro.** Brasília, Editora da UnB, 2000;

TROUILLOT, M. R. **Haiti: State against Nation. Origins & Legacy of Duvalierism.** New York, Monthly Review Press, 1990;

VELOSO, C. **Haiti.** Musica de Gilberto Gil e Caetano Veloso. Duração – 4:19. CD – MILLENNIUM/POLYGRAM, s/d;

WALLERSTEIN, I. A Reestruturação capitalista e o sistema-mundo. In: GENTILLI, P. (org.) **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial.** Coleção A Outra Margem. Rio de Janeiro, LPP - UERJ / Buenos Aires, CLACSO / Petrópolis, Vozes, 2000. 2ª ed. pp. 223 - 251;

ZEGARRA, M. C. Ações Afirmativas e afro-descendentes na América Latina: Análise de discursos, contra-discursos e estratégia. Tradução de Beatriz Cannabrava. In: Ministério da Educação; UNESCO; BID. **Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas.** Coleção Educação para todos. Brasília, Edições MEC, UNESCO, BID, 2005.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AMMA PSIQUE E NEGRITUDE. **Gostando mais de nós mesmos: perguntas e respostas sobre auto estima e questão racial.** São Paulo, Editora Gente, 1999;

ANDERSON, B. **Nação e Consciência Nacional.** Série Temas, vol. 9. Estudos Políticos. São Paulo, Ática, 1989;

APPIAH. K. A. **Na Casa do Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura.** Tradução, Vera Ribeiro. Revisão da tradução, Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997;

ATHAYDE, J. L. de. Importância da Historia da África Negra. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 01. Salvador, CEAO/UFBA, 1965. PP. 57-67;

BAIROS, L. Lembrando Lélia Gonzáles (1935-1994). In: **Revista Afro-Ásia**, n. 23. Salvador, CEAO/UFBA, 1999. PP. 341-361;

BANDEIRA, M. de L. **Antropologia: diversidade e educação.** Cuiabá, Editora UFMT, 1995;

BATISTA, P. N. **O Consenso de Washington: a visão neoliberal dos problemas latino-americanos.** Cadernos Dívida Externa n° 6. São Paulo, PEDEX, 1994;

BATISTA JR., P. N. **Mitos da "globalização".** São Paulo, PEDEX, 1998;

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade, Etnia e Estrutura Social. Ruy Coelho, Luiz Pereira e José Souza Martins (orgs.). **Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. Sociologia.** São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976;

CASANOVA, P. G. Globalismo, neoliberalismo e democracia. In: GENTILLI, P. (org.) **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial.** Coleção A Outra Margem. Rio de Janeiro, LPP - UERJ / Buenos Aires, CLACSO / Petrópolis, Vozes, 2000. 2ª ed. pp. 46 -62;

CASTELLS, M. **Economia, sociedade e cultura. O Poder da identidade.** Vol. 2 São Paulo, Paz e Terra, 1999b. Introdução e capítulo 1;

CASTELLS, M. **Economia, sociedade e cultura. Fim de Milênio.** Vol.3 São Paulo, Paz e Terra, 1999c. Capítulo 2;

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências Sociais, Violência Epistêmica e o Problema da “Invenção do Outro”. In: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas.** Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. pp 169-186;

CORONIL, F. Natureza do Pós-colonialismo: do Eurocentrismo ao Globocentrismo. In: LANDER, E.(org.). **A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas.** Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. pp 105-132;

COSTA, P. T. M. **Os elementos constitutivos da mestiçagem brasileira e da pluralidade caribenha: a questão do “negro”**. Serie CEPPAC, n. 008 Brasília, CEPPAC/UnB, 2007. ISSN 19822693;

CUT. **Negros em contos**. Belo Horizonte, Mazza Edições, 1996;

DA MATTA, R. **Relativizando**. Petrópolis: Vozes, 1981;

DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988;

DEBORD, G. **A Sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001. 2a. Reimpressão;

DUPAS, G. **Economia global e exclusão social: pobreza, emprego, Estado e futuro do capitalismo**. São Paulo, Paz e Terra, 2000. 2ª ed. Revista e ampliada;

ESCOBAR, A. O Lugar da Natureza e a Natureza do Lugar: Globalização ou Pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas**. Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. pp 133-168;

FARIAS, P. F. de M. Afrocentrismo: Entre uma contra-narrativa histórica universalista e o relativismo cultural. Tradução do inglês de João Jose Reis. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 29-30. Salvador, CEAO/UFBA, 2003. PP. 317-343;

FEATHERSTONE, M. O flâneur, a cidade e a vida pública virtual. in: Arantes, A. A. (org), Campinas, Papirus Editora, 2000. Tradução de Pedro Maia Soares;

FLORES, J. & RÓMAN, M. J. A nova Nueva York in Arantes, A. A. (org.), **O espaço da diferença**, Campinas, Papirus Editora, 2000;

FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS. **Diagnóstico sobre a situação educacional de negros no Estado de São Paulo**. 1986;

GÓMEZ, J. M. **Política e democracia em tempos de globalização**. Coleção Outra Margem. Rio de Janeiro, LPP - UERJ / Buenos Aires, CLACSO / Petrópolis, Vozes, 2000;

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora in: **Revista do Patrimônio**, n. 24,1996, p.68;

IGNACE, E. A Revolta dos Malês (24 para 25 de janeiro de 1835). In: **Revista Afro-Ásia**, n. 10-11. Salvador, CEAO/UFBA, 1970. PP. 121-137;

KI-ZERBO, J. **História da África Negra**. Vol.II. Lisboa, Edições Europa-América, S/D. 2a ed.;

LAMBERT, J-M. **História da África Negra**. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 1998. Digitado;

LATOUCHE, S. **A Ocidentalização do mundo. Ensaio sobre significação, o alcance e os limites da uniformização planetária**. Petrópolis, Vozes, 1996. 2ª ed.;

LEWIS, B. **O que deu errado no Oriente Médio?** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002;

LIMA, A. A Legitimação do Intelectual Negro no Meio Acadêmico Brasileiro: Negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual? In: **Revista Afro-Ásia**, n. 25-26. Salvador, CEAO/UFBA, 2001. PP. 281-312;

LIMA, C M. de A. R. **História do Carnaval**. In: [www.fundaj.gov.br/docs/text/carnaval.html](http://www.fundaj.gov.br/docs/text/carnaval.html). Acessado 12/05/2006;

LIMOEIRO-CARDOSO, M. Ideologia da globalização e (des) caminhos da Ciência Social. In: GENTILLI, P. (org.) **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial**. Coleção A Outra Margem. Rio de Janeiro, LPP - UERJ / Buenos Aires, CLACSO / Petrópolis, Vozes, 2000. 2ª ed. pp. 96-127;

MAESTRI, M. **História da África Negra pré-colonial**. Série Revisão n° 31. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988;

MACEDO, J. J. F. **Um mundo partido: Modernidade, Pós-modernidade e globalização no sertão**. Belo Horizonte, UFMG, 2002. Dissertação de Mestrado;

MAYBURY-LEWIS, D. Una Crónica Amarga: El Brasil Y Los Indios In: **De Palabra Y Obra En El Nuevo Mundo**, edited by León-Portilla, M; Estévez, M. G.; Grossen, G.H.; Klor de Alva, J., 97-120. Madrid, Siglo Vientiuno de España Editores, 1992;

MARX, A. W. **Making Race and Nation. A Comparasion of the United States, South África and Brazil**. New York, Cambridge University Press, 2003, 3th reprinted;

M'BOKOLO, E. **África Negra: História e Civilizações**. Tomo I, Até o Século XVIII. Lisboa: Vulgata, 2003, pp.122-162;

MORENO, A. Superar a Exclusão, Conquistar a Equidade: Reformas, Políticas e Capacidades no Âmbito Social. In: LANDER, E.(org.). **A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas**. Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. pp 187-202;

MORIN, Edgar. Da necessidade de um pensamento completo. In: MARTINS, F. M. & SILVA, J. M. da. **Para navegar no século 21. Tecnologias do imaginário e cibercultura**. Porto Alegre, EDIPUCRS / Editora Sigma, 2000. 2ª ed. Pp. 19 - 42;

MOURA, C. Escravismo, Colonialismo, Imperialismo e Racismo. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 14. Salvador, CEAO/UFBA, 1983. PP. 124-137;

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. **1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo**. São Paulo, Confraria do Livro, 1988;

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1999;

NASCIMENTO, E. P. do. Globalização e exclusão social. In: DOWBOR, L., IANNI, O. & RESENDE, P-E. A. (orgs.) **Desafios da globalização**. Petrópolis, Vozes, 2000. 3ª ed. Pp. 74-94;

NEIA, D. **Memória da negritude: calendário brasileiro da africanidade**. Brasília, Ministério da Cultura / Fundação Palmares, 1994;

NIANE, D. T. (org). **História Geral da África: África entre os séculos XII e XVII**. São Paulo: Ática/UNESCO, S/D. Volume IV, capítulos 6 e 12;

NUNES, J. A. Teoria crítica, cultura e ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização. In: SANTOS, B. de S. (org.) **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo, Cortez, 2002. 2ª ed. Pp. 301 - 344;

OLEA, V. F. & FLORES, A. M. **Crítica de la globalidad: dominación y liberación en nuestro tiempo**. México - DF, Fónodo de Cultura Económica, 2000. 1ª reimpressão. Introdução e capítulos I, IV, V e VI;

OLIVEIRA, I. D. de. **Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano: os Tsongas**. São Paulo, Annablume; Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 2002;

OLIVEIRA, J. P. Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização dos estados nacionais. in: **Revista do Patrimônio**, n.24, 1996;

OLIVEIRA, W. F. Considerações sobre o Preconceito Racial no Brasil. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 08-09. Salvador, CEAO/UFBA, 1969. PP. 5-19;

OLIVEIRA, W. F. Leopold Sedar Senghor e a Negritude. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 25-26. Salvador, CEAO/UFBA, 2001. PP. 409-419;

PONTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo, Editora da UNESP, 1998. 2ª reimpressão;

PIERUCCI, A. F. **Ciladas da Diferença**. São Paulo, Editora 34, 2000. 2ª ed;

RAMONET, I. **Geopolítica do caos**. Petrópolis, Vozes, 1999. 3ª ed.;

RAMOS, G. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1995.

REIS, J. J. Resistência Escrava Baiana – “Poderemos brincar, folgar e cantar...” : o protesto escravo na América. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 14. Salvador, CEAO/UFBA, 1983. PP.107-123;

REIS, J. A. Globalização como metáfora da perplexidade. In: SANTOS, B. de S. (org.) **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo, Cortez, 2002. 2ª ed. Pp. 105 - 132;

RIBEIRO, A. S. A Retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira. In: SANTOS, B. de S. (org.) **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo, Cortez, 2002. 2ª ed. Pp. 475 - 501;

RÔMULO, C. P. Nacionalismo, Não-Alinhamento e Ordem Mundial. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 01. Salvador, CEAO/UFBA, 1965. PP. 87-96;

RUFER, M. A Diáspora Exorcizada, A Etnicidade (Re)Inventada: Historiografia Pós-colonial e Políticas da Memória sobre o Daomé. Tradução de Monica Santos. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 34. Salvador, CEAO/UFBA, 2006. PP. 67-103;

SAIGNES, M. A. Ideas de Bastide sobre las Americas Negras. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 12. Salvador, CEAO/UFBA, 1976. PP. 109-125;

SANTOS, B. de S. Os processos de globalização. In: SANTOS, B. de S. (org.) **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo, Cortez, 2002. 2ª ed. Pp. 25 - 102;

SANTOS, J. A. F. **Estrutura de posição de classe no Brasil: mapeamento, mudanças e efeitos na renda**. Belo Horizonte, Editora UFMG / Rio de Janeiro, IUPERJ, 2002;

SCHWARCZ, L. K. M. Usos e Abusos da mestiçagem e da Raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 18. Salvador, CEAO/UFBA, 1996. PP. 77-101;

SANTOS, J. R. O Negro como Lugar. In: RAMOS, G. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1995. pp. 19 – 23;

SEGAL, A. África e America Latina: Gigantes Desconhecidos. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 02-03. Salvador, CEAO/UFBA, 1966. PP. 157-167;

SEGRERA, F. L. Abrir, “Impensar” e Redimensionar as Ciências Sociais na América Latina e Caribe. É possível uma ciência social não eurocentrica em nossa região. In: LANDER, E.(org.). **A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas**. Traduzido por Julio César Cesarin Barroso Silva. São Paulo, CLACSO, 2005. pp 203-226;

SILVA, A. da C. e. **A Manilha e o Libambo – A Escravidão na África entre 1500 e 1700**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002;

SILVA, M. **Racismo à brasileira: raízes históricas**. São Paulo, Editora Anita, 1995. 3ª ed.;

SILVEIRA, R. da. Os Selvagens e a Massa: Papel do Racismo Científico na Montagem da Hegemonia Ocidental. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 23. Salvador, CEAO/UFBA, 1999. PP. 87-144;

SOARES, G. A. Gilberto Freyre, historiador da Cultura. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 27. Salvador, CEAO/UFBA, 2002. PP. 223-248;

THERBORN, G. Dimensões da globalização e dinâmica das (des) igualdades. In: GENTILLI, P. (org.) **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial**. Coleção A Outra Margem. Rio de Janeiro, LPP – UERJ; Buenos Aires, CLACSO; Petrópolis, Vozes, 2000. 2ª ed. pp. 63 - 95;

VALENTE, A. L. E. F. Repensando a Questão da Territorialidade Negra. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 16. Salvador, CEAU/UFBA, 1995. PP. 133-146;

VATTIMO, G. A filosofia e o declínio do Ocidente. In: MARTINS, F. M. & SILVA, J. M. da. **Para navegar no século 21. Tecnologias do imaginário e cibercultura**. Porto Alegre, EDIPUCRS / Editora Sigma, 2000. 2ª ed. Pp. 55 - 69;

VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo, Martins Fontes, 1996. Parte primeira 3-36; parte terceira 109 - 190;

WALLERSTEIN, I. A Reestruturação capitalista e o sistema-mundo. In: GENTILLI, P. (org.) **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial**. Coleção A Outra Margem. Rio de Janeiro, LPP - UERJ / Buenos Aires, CLACSO / Petrópolis, Vozes, 2000. 2ª ed. pp. 223 - 251;

WILLIAMS, R. & SAID, E. Mídia, margens e Modernidade. In: SADER, E. (org.) **Vozes do século. Entrevistas da New Left Review**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997;

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília, Editora da UnB, 1991. Vol.1;

ZATZ, L. **Jogo Duro: era uma vez a história do negro que passou em branco**. São Paulo, Pastel Editora, s/d.