

**18º Congresso Brasileiro de Sociologia**

**26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)**

**Grupo de Trabalho 25: Cultura, crítica, democratização**

**Cultura e Diferenças: reflexões sobre a desracialização  
da experiência afro-brasileira**

**Priscila Martins Medeiros**

**Universidade Federal de São Carlos**

# **Cultura e Diferenças: reflexões sobre a desracialização da experiência afro-brasileira**

**Priscila Martins Medeiros<sup>1</sup>**

## **Resumo:**

Neste trabalho apresento resultados parciais da pesquisa intitulada 'A Sociologia Brasileira e os estudos diaspóricos' na qual busco analisar algumas abordagens da Sociologia Brasileira no tema das relações étnico-raciais e seus pontos de convergência com o debate transnacional sobre a diáspora africana e a crítica pós-colonial. O objetivo central da pesquisa é mapear e compreender as proximidades entre o Pensamento Social Brasileiro (Sociologia e Ciências Sociais) e a crítica pós-colonial e em que medida essa relação nos permite revisitar o que ficou conhecido como "Sociologia das Relações Raciais" no Brasil. O trabalho se estrutura através de dois aspectos gerais, quais sejam: a) o debate em torno do *ethos* nacional e dos códigos culturais presentes no país; b) as diferentes compreensões, por parte dos autores, sobre a modernidade e como que localizam nela os diferentes seguimentos da população brasileira. Esses aspectos mediam a produção sociológica sobre nossa formação social e também lançam luz sobre os processos históricos que racializaram a experiência afro-brasileira no país.

## **Introdução**

Neste trabalho analiso as proximidades temáticas e conceituais entre a Sociologia Brasileira e a crítica pós-colonial e em que medida essa relação nos permite revisitar o que ficou conhecido como "Sociologia das Relações Raciais" no Brasil. Também selecionei os trabalhos de alguns outros autores que não estão inseridos diretamente no campo da Sociologia, mas que contribuem em outras áreas formadoras das chamadas Ciências Sociais. Meu argumento é de

---

<sup>1</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar e do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da UFSCar. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa

que a crítica ao processo colonial e aos seus reflexos, presente em alguns dos mais renomados pensadores brasileiros (em diferentes intensidades), constitui uma importante linha de análise sobre os processos de *racialização* presentes na história do país. Temas como: a especificidade da experiência social do negro no Brasil; as diferentes formas de resistência e de atuação dessa população, seja através da atuação política “direta” ou de outras formas também políticas, como pela afirmação estética ou do corpo; ou ainda o dilema das narrativas de nação “sem povo”, na medida em que não questionam o local social de abjeto do negro no país, são alguns dos assuntos fomentados por autores brasileiros que, em alguma medida, se aproximam de críticas como as realizadas pelos estudos pós-coloniais.

Quando se fala em *racialização* faz-se referência aos processos históricos e sociais que estabelecem significados a determinados indivíduos e grupos. O que ocorre é uma biologização de ideologias racistas, cristalizando-as no corpo e na história dessas pessoas e transformando-as em “verdades” corporificadas. Esses processos ocorrem no interior das instituições, nas interações cotidianas, nas ações e nos silêncios. E, ao criarem “verdades”, são estabelecidos também os respectivos “lugares sociais” para os grupos atingidos por esses processos; são criadas também as expectativas coletivas sobre como esses grupos devem agir, pensar e ser, ou melhor, nascem aí os “sujeitos típicos” para tais ideologias.

O que justifica o esforço em se buscar os pontos de contato entre a Sociologia Brasileira e os Estudos Pós-Coloniais? Reexaminando alguns dos grandes trabalhos da Sociologia Brasileira, que abordaram o tema da escravidão e do racismo, percebe-se que a interpretação das relações sociais no Brasil se deu primordialmente para dentro dos limites “do nacional”. Um exemplo disso é que as questões raciais no Brasil não foram discutidas tendo como base a compreensão sobre os grupos étnicos africanos, formadores da nossa história social. Ao invés disso, nossa Sociologia se debruçou em torno de uma criação nacional: o “negro”. O negro, enquanto categoria, é uma espécie de filtro das diferenças étnicas, unificando-as em torno de um “novo sujeito”. E aqui utilizo o termo “novo sujeito” entre aspas para destacar seu significado limitado, pois ele nasce ao mesmo tempo em que um lugar social específico é para ele

estabelecido: um lugar de não-existência ou, nas palavras de Frantz Fanon, uma “zona de são-ser” (FANON, 2008, p. 26). Se é um *novo* sujeito, seu passado é nebuloso, pouco compreensível e “borrado” aos nossos olhos. E então, os descendentes de africanos no Brasil são retratados sociologicamente em dois momentos: o escravo e o negro. A primeira transformação simbólica é a do *Bantu* (por exemplo) em *africano*, genericamente. Em seguida, o africano passa a significar *escravo*. Por último, o escravo torna-se *negro*, uma categoria que constrange toda uma população à uma nova condição simbólica, desconectada de sua história com o continente africano. Cabe salientar que a demanda por uma história brasileira conectada com a África não significa um movimento essencialista ou de retorno à uma África mítica a-histórica. Significa, isso sim, uma leitura da realidade brasileira que leve em consideração as dinâmicas sociais que a conformam, no passado e no presente.

Esse processo de unificação das diferenças em torno de uma categoria nacional é um exemplo de racialização, que criou os significados do “ser negro”, assim como o de “ser branco” e do “ser indígena” em nossa sociedade. Trata-se de uma produção discursiva, com impactos sobre as subjetividades e em como compreendemos e narramos nosso contexto social. Para compreendermos a complexidade de nossa sociedade e dos significados compartilhados, é necessário nos atentarmos aos processos de racialização. Mais do que isso, precisamos de leituras transnacionais – ou “supranacionais”, nas palavras de Joel Rufino dos Santos (SANTOS, 1985, p. 301) que ultrapassem as fronteiras do nacional e que, portanto, não se limitem às categorias que ignoram a presença da África em nossa história. Essa limitação é, no entanto, marcante na Sociologia Brasileira. O que pretendo nesta pesquisa é justamente mapear os momentos em que os sociólogos se desconectam dessa limitação analítica e se aproximam daquilo que os autores pós-coloniais realizam: a crítica ao processo colonial e aos resultados práticos, simbólicos e subjetivos da racialização que é inerente a tudo isso e reproduzido diariamente.

Logo ao iniciar os trabalhos de pesquisa, percebi que a compreensão das transformações teórico-conceituais na Sociologia Brasileira, com foco no tema étnico-racial, depende de pelo menos dois aspectos, quais sejam: a) o debate em

torno do *ethos* nacional e dos códigos culturais presentes no país. As avaliações dos autores variam desde a compreensão de um *ethos* marcado negativamente pela cordialidade, até as leituras sobre as “retenções” africanas que emolduraram nosso ser brasileiro; b) um segundo aspecto a ser considerado é como que os autores da Sociologia Brasileira compreendem a modernidade e como que localizam nela os diferentes seguimentos da população. A modernidade e o progresso como projetos para o país, e os dilemas e desafios para sua consolidação são temas que atravessam toda a nossa literatura sociológica. E as diferentes compreensões sobre a “modernidade” (periférica, seletiva, revolução passiva, modernidade negra, entre outras leituras) nos traz resultados muito díspares quanto à interpretação das nossas relações raciais e do processo de diáspora.

### **Modernidade e *Ethos*: da conciliação freyriana à transfiguração política na diáspora**

Para atender aos meus objetivos, busco as articulações existentes entre os autores da nossa Sociologia que nos auxiliem, primeiramente, a captar seus argumentos de base sobre a modernidade brasileira. Nesse sentido, é possível percebermos uma tendência comum entre dois dos maiores sociólogos brasileiros: tanto para Gilberto Freyre quanto para Sérgio Buarque de Holanda, o desenvolvimento do *ethos* brasileiro reside mais em comportamentos emocionais do que em arranjos racionais.

Gilberto Freyre localizou na questão racial um componente fundamental para se pensar a nação, explicada através do equilíbrio de antagonismos. Para o autor, a chave interpretativa sobre o desenvolvimento do *ethos* brasileiro reside justamente no equilíbrio entre os complexos casa grande & senzala; sobrados e mucambos; ordem & progresso. Esses complexos seriam marcados por elementos nem sempre racionais de comportamento, como também não ortodoxos.

Gilberto Freyre, em 1933 nos informou que seríamos, desde o início, uma sociedade *híbrida*. Híbrida, de acordo com Freyre, significava para ele que o Brasil, entre todas as sociedades da América, seria a que se:

[...] constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo da contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado (FREYRE, 2006, p. 91).

A sociedade híbrida, característica considerada por Freyre como o caminho certo e seguro para a modernização do país, é aquela que teria tido a capacidade de operar uma síntese cultural não conflituosa. E é isso que teria permitido a permanência dos códigos sociais com o mínimo de rugas. As marcas da sociabilidade brasileira seriam, portanto, a *acomodação* e a *conciliação*, que são resultados (em partes) da *assimilação cultural*, pelo conjunto da sociedade, de usos, costumes e valores de diferentes referências culturais. Para Freyre, o elemento civilizador brasileiro é o africano que, através da alegria, da bondade dos usos e costumes de higiene e da alimentação, se mostrou o grupo social de maior plasticidade e adaptação entre os demais. Ainda que esse argumento seja absolutamente revolucionário para a época, Gilberto Freyre idealiza a tal ponto as relações entre brancos e negros que as deforma, apagando as tintas da brutal hierarquia racial e da violência.

Um dilema de caráter político-social estava posto no início do século XX: no pós-abolição e com a presença do imigrante europeu, quais seriam as possibilidades de transformação do escravizado em trabalhador livre, estendendo efetivamente os direitos de cidadania à totalidade da população? Dito de outra forma, qual a viabilidade de um novo projeto social, pautado agora em direitos, na livre associação e no trabalho assalariado? Gilberto Freyre, ao lançar luz sobre a temática racial em outros termos, valorizando o *mestiço*, transformou o “problema” ou o “obstáculo” à integração nacional, em sua maior força. Freyre, através de uma leitura sofisticada da realidade brasileira, inverteu a chave sobre a miscigenação, tornando-a um dado a ser positivado no país. Na percepção de Élide Rugai Bastos (2006), esse movimento realizado por Freyre teria, para sua

época, equacionado o problema do *povo* brasileiro em outro patamar, distanciando-nos das concepções pessimistas ou fatalistas sobre as possibilidades de se estabelecer uma nação de fato. A autora salienta, no entanto, que, em nome dessa suposta conciliação é que se negou, nas décadas seguintes, os direitos de cidadania à quase totalidade da população brasileira. Dessa maneira, a dominação se reitera pois se reveste de diversidade e esconde a desigualdade.

Avritzer e Gomes (2013) observam que a obra de Freyre, em especial *Casa Grande & Senzala*, versa sobre a mestiçagem, a esfera privada e o trânsito cultural brasileiro, praticamente eximindo-se da dominação patriarcal. Ao fazê-lo, Freyre substitui essa dominação por uma espécie de teoria da democracia, que versaria sobre nossa suposta formação democrático-igualitária, privilegiando o ponto de vista da elite agrária brasileira. Para os autores é inegável a existência de fortes trânsitos entre índios, portugueses e negros na esfera da vida privada. O problema, no entanto, é que ao assumirmos a linha argumentativa freyreana podemos supor que a questão racial encontrará a sua solução em tais trânsitos propiciados pela esfera privada, supostamente igualitária e democrática, o que é um engano (AVRITZER e GOMES, 2013, p. 49).

Gilberto Freyre imaginou uma *síntese* cultural para o Brasil, entendida como a chave para a modernização do país. Entendo, porém, que a sociedade híbrida da explicação freyriana tem pouca semelhança com a noção de um espaço genuinamente heterogêneo e de negociação democrática *agonística*, ou seja, de um espaço de remodelação constante, sem solução final. Aqui faço uma primeira aproximação da Sociologia Brasileira com os estudos da diáspora, no caso, apontando uma dessemelhança: a sociedade híbrida só pode ser um espaço democrático se não se fechar em torno de uma identidade conservadora, e se nela for privilegiada a presença e a articulação da *différance*<sup>2</sup>. Nos termos

---

<sup>2</sup> O conceito de *différance* “rompe, precisamente, com a ideia da diferença pré-existente, ontológica, essencial, que pode ser apresentada e representada discursivamente. A concepção de *différance* trazida por Derrida coloca a diferença para dentro da cultura; diferença (ou melhor, *différance*), para o autor, constitui-se no ato de sua manifestação, no âmbito da trama mesma de representações, diferenças e diferenciações” (COSTA, 2006, p. 125).

colocados por Hall (2006), é essencial que uma sociedade multicultural permaneça um espaço *heterogêneo e pluralístico*, resistindo ao ímpeto de serem integrados por um processo de equivalência formal, tanto no sentido assimilacionista - como dita a concepção liberal de cidadania - quanto do ponto de vista da radicalização das diferenças no sentido “do certo contra o errado”, do “bem contra o mal” (HALL, 2006, p. 83).

Tanto Gilberto Freyre quanto Sérgio Buarque de Holanda buscam realizar uma história social do Brasil, destacando aspectos da nossa tradição ibérica que nos ajudem a compreender os sentidos do Brasil Contemporâneo. Mas, diferentemente de Freyre, que acreditava que o Brasil tinha uma dívida histórica para com a família patriarcal, instituição base de nossa sociedade, Holanda a concebe como a principal fonte de nossos erros. A família patriarcal, de acordo com Holanda, carrega em si o principal elemento civilizacional do Brasil – a herança cultural lusitana, da qual ele não se orgulha - e teria sido nossa maior marca, ficando para segundo plano quaisquer outras contribuições culturais de outros grupos (HOLANDA, 2007, p. 40).

Holanda buscou analisar o encontro de civilizações no Brasil e as implicações disso tanto nos aspectos culturais quanto institucionais. Ao destacar a inegável influência ibérica entre nós, Holanda conclui que o *ethos* nacional brasileiro é fundamentado na cultura do personalismo, o que impediria a solidariedade e as formas de organização horizontais no país: “*em terra onde todos são barões, não é possível acordo coletivo durável*” (HOLANDA, 2007, p. 32). Utilizando-se da teoria weberiana sobre a burocracia racional, Holanda critica nossa formação patrimonialista e personalista e vê nos aspectos culturais brasileiros uma sensível falta de afinidade com o espírito do capitalismo e com os princípios básicos da modernidade.

Para o autor, a marca peculiar da vida brasileira no período colonial foi a convivência de valores como o afeto, a irracionalidade e os traços passionais. Esses valores teriam imperado sobre nossa administração e nossa economia, o que é, de acordo com ele, completamente contrário ao que se espera de uma população em vias de se organizar politicamente. Teríamos, portanto, um *ethos*



muito distante do desejável para a consolidação de nossa modernidade, esta que exige planejamento, racionalidade e capacidade de pensamento abstrato. Nosso *ethos* personalista e patrimonialista seria marcado por uma motivação individual muito diferente daquele visto em outros países americanos: aqui, a ação individual é compreendida como uma espécie de dom, sorte ou acaso, e não como uma motivação que leve à solidariedade e à coesão. Antes disso, seríamos uma sociedade fundada em privilégios, e não no esforço. Nosso único princípio político, portanto, não poderia ser a democracia, e sim a obediência cega ao mais forte: um princípio de “mandos e desmandos” próprio de culturas medievais e feudais.

Logo, vejo duas leituras sobre a história social brasileira: de um lado, Freyre argumenta que nossas características civilizatórias não precisam ser superadas, pelo contrário, devemos valorizar nossa pretensa facilidade conciliatória e nosso “hibridismo”. De outro lado, Holanda visualiza a necessidade de superarmos nossa herança histórica personalista, processo esse que seria facilitado com a urbanização, que retiraria o peso rural cedendo lugar à presença de massas populares e a novos protagonistas políticos.

Independentemente das diferenças de leituras, ambos os autores enfatizam a centralidade da chamada “família patriarcal” tanto na consolidação do *ethos* nacional, quanto também ao conferir significado para todas as outras instituições brasileiras. Joel Rufino dos Santos (1985), estudioso do racismo no Brasil e leitor de críticos do processo colonial, descreve a família patriarcal brasileira como um círculo de relações em torno de um núcleo inabalável:

No centro, absoluto, o macho branco; à sua volta, em círculos concêntricos, e pela ordem: seus familiares de sangue, agregados brancos e mestiços e, por último, índios e negros. Como nos sistemas heliocêntricos da astronomia medieval, a estabilidade e a coesão dependiam do girar imutável dessas órbitas fixas (SANTOS, 1985, p. 302).

Em um dos seus maiores *insights* sobre o assunto, Joel Rufino nos alerta que o pensamento social brasileiro, ao se fundamentar nessa máxima da família patriarcal, desconsidera o *povo*, afinal, os negros são, nessa leitura, antes de tudo brasileiros. Eles têm lugar assegurado nessa grande família desde que não

ameaçem a unidade e o equilíbrio. Portanto, de acordo com o autor, os estudos clássicos da Sociologia e das Ciências Sociais brasileiras, que marcaram grande parte do século XX, acabam por sintetizar a imagem de uma nação sem povo (SANTOS, 1985, p. 306).

Mas então, não haveria uma leitura diferente dessa que marcou o pensamento social brasileiro? Na concepção de Santos sim, se passarmos a considerar as particularidades da experiência negra, inclusive no que toca à família. De acordo com o autor, nas famílias negras a “tia” ocupa o centro das relações; as agregações são por adoção ou afinidade/necessidades e não por consanguinidade; a família é extensa e aberta, com poucos papéis sociais prévios e fixos (SANTOS, 1985, p. 306). Essa crítica, ao meu ver, confronta muitos trabalhos clássicos do pensamento social brasileiro que, de maneiras diversas, tomaram a família patriarcal como pressuposto para as suas análises, o que desconsidera, ao final e ao cabo, o povo. Nisso podemos citar Gilberto Freyre, Sérgio B. de Holanda e Maria Sylvia de Carvalho Franco. Mesmo Florestan Fernandes não chegou a colocar em risco a ideia de família patriarcal como centro explicativo da realidade social brasileira.

Roger Bastide em sua obra “As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo” (originalmente publicada em 1967), realiza um interessante debate acerca dos elementos culturais formadores do Brasil, o que o aproxima bastante das preocupações traçadas pelos intelectuais da diáspora africana. Na perspectiva de Bastide, no Brasil haveria características e complexos culturais africanos que teriam sobrevivido frente às relações econômicas e sociais adversas, dando origem a dois tipos de formação, quais sejam: as “comunidades africanas” e as “comunidades negras”. Tendo como ponto de partida o estudo clássico de antropologia cultural intitulado *The Myth of the Negro Past*, de Melville J. Herskovits (1945), Bastide aprofunda as pesquisas sobre as sobrevivências africanas nas Américas ou, como Herskovits chamava, as “retenções” africanas.

No primeiro caso, “os modelos africanos levam vantagem sobre a pressão do meio ambiente” (BASTIDE, 1974, p. 44), permanecendo como preponderantes na organização social, na vida econômica, nas instituições, nas tecnologias, na

linguagem, na religião, na arte e no folclore. No segundo caso, as “comunidades negras” seriam formas de sociabilidade, com base em tipos de associativismo, nas quais os negros tiveram que inventar formas de conduzir a vida, sem referências explícitas às suas culturas de origem, ainda que tenham conservado características africanas. As sociedades do segundo tipo (negras) são “*verdadeiras criações culturais originais, respondendo às novas circunstâncias de vida*” (BASTIDE, 1974, p. 29) criadas como forma de reação ao contexto opressor da colônia, à imposição do cristianismo e à violenta mudança territorial que a escravidão impôs<sup>3</sup>.

De acordo com Bastide, o “antigo” só pode reviver adaptando-se às novas condições de existência, e isso não significa uma ruptura com traços culturais africanos. Pelo contrário, a adaptação “é o símbolo mais tocante da fidelidade” (BASTIDE, 1974, p. 40). A sobrevivência de aspectos culturais pressupõe necessariamente a plasticidade. No contato entre diferentes referências culturais, o processo de adaptação é seletivo, ou seja, “empresta-se a outrem, ou então o que pode combinar com as normas ancestrais, o que se banha em um mesmo clima geral, místico ou de festa, ou ainda o que permite uma melhor adaptação, o que é útil” (BASTIDE, 1974, p.179). Foi assim com as adaptações religiosas, com o calendário das festas religiosas, com a língua, a culinária entre outros aspectos.

O que essa perspectiva de Bastide nos apresenta? Ele elenca aspectos da sociabilidade brasileira que estão subsumidos nas literaturas de Gilberto Freyre, de Holanda, entre outros aqui já citados. Ainda que Freyre tenha feito o elogio aos elementos culturais africanos, como marcas da nossa civilização, os mesmos perdem esse *status* para a “morenidade”. Já na literatura de Holanda, as contribuições culturais africanas seriam secundárias, na medida em que, de acordo com o autor, a herança ibérica seria nossa grande marca cultural. Afinal, como já citamos através de Joel Rufino, temos um povo, marcado por outras

---

<sup>3</sup> Roger Bastide traz interessantes descrições sobre as famílias negras, a transmissão, por parte das mulheres mais velhas, da língua falada e também das adaptações que os adeptos das religiões dos orixás (Candomblés Nagô na Bahia, Xangô em Pernambuco e Alagoas e do Batuque do Rio Grande do Sul) precisaram realizar no Brasil, como forma de resistência. Estas são algumas das evidências históricas das retenções africanas, muitas vezes adaptadas para resistirem às pressões coloniais.

formas de sociabilidade, como, por exemplo, com a importância conferida às “tias” nas comunidades negras.

Clóvis Moura (1983), intelectual pouco lido nos cursos de Ciências Sociais, já havia salientado a característica associativa do negro no Brasil como forma de resistência ao processo de marginalização. O negro sempre se manteve organizado, seja em quilombos, irmandades, confrarias, em grupos religiosos como no candomblé, associações recreativas e artísticas, entre outros. Em “Américas Negras”, Bastide também salienta essa característica, focando sua análise nos terreiros de candomblé espalhados pelo país. De acordo com o autor, mais do que agrupamentos religiosos, esses espaços também têm a função de aproximar pessoas que sofrem discriminações diversas e que têm necessidades não atendidas pelo governo. Logo, os terreiros têm funções úteis e de solidariedade, por serem espaços de encontro longe da vigilância policial; de proteção à integridade física; de auxílio em assuntos cotidianos e ainda por serem lugares onde as pessoas se sintam reconhecidas em sua dignidade, pois oferecem “um meio de segurança contra os golpes da vida [...] um *status* de prestígio que não podem esperar alcançar na sociedade global” (BASTIDE, 1994, pp. 117-118).

Logo, Bastide teve o cuidado de salientar que não se pode negar os aspectos social, político e econômico relacionados à religiosidade em geral e, no caso específico, na de matriz africana. Ao discutir a “dupla diáspora” (BASTIDE, 1974, p.15), marcada pela presença simultânea de comunidades africanas e de comunidades negras nas Américas, Bastide demonstrou que as retenções culturais de origem africana que, à princípio, parecem mais evidentes no universo místico da religião, estão, através da própria religião, pulverizadas em várias esferas da vida social.

Rita Segato, em seu trabalho intitulado “The color-blind subject of myth; or, Where to find Africa in the Nation” (1998), realiza uma discussão muito próxima do conceito de “retenções” apropriado de Herskovits por Bastide, ao descrever o que ela chama de “código africano”. O código é um conjunto de premissas de sociabilidade e de formas de organização social de referência africana que se

mantém estáveis dentro da nação, que nos permite falar em uma etnicidade afro-brasileira que marca nosso modo de vida (SEGATO, 1998, 143).

O reconhecimento da existência, no Brasil e nas Américas, de um código africano, ou de retenções culturais africanas, aproxima-se do debate proposto por Joel Rufino, quando ele nos alerta sobre as particularidades das famílias negras no Brasil, que são orientadas por outras lógicas de sociabilidade que não aquelas destacadas nas descrições sobre a família patriarcal. O debate sobre código ou ainda retenções africanas também nos aproxima de Paul Gilroy (2001) que, alçando o Atlântico Negro como metáfora da experiência diaspórica dos negros, demonstra como que os africanos escravizados recriaram práticas culturais de origem africana de uma maneira bastante original. O autor explica esse processo a partir do conceito de *rizoma*<sup>4</sup>, emprestado (e adaptado) do Pós-Estruturalismo de Deleuze e Guattari, e que, neste caso, significa um conjunto de sistemas culturais que se enraizaram nos contextos coloniais e que funcionam como novas formas de resistência. A tese central de Gilroy é que a escravidão colonial e a diáspora africana são elementos viscerais da modernidade, constituintes dela, e não fenômenos que tenham ocorrido às suas margens. Portanto, podemos dizer que não haveria uma modernidade negra, mas sim uma modernidade, ponto. Com todas as crises, os antagonismos e as desumanidades inerentes a ela (GILROY, 2001, pp. 103-109).

Gilroy salienta que no contexto da *plantation*, uma instituição tipicamente moderna, há perdas, silenciamentos e desumanização. Há também, apesar disso e por isso, o surgimento de elementos novos, de resistência. Se no contexto colonial e escravocrata não é permitido aos negros a participação política, econômica, nem mesmo o reconhecimento jurídico de sua humanidade, é na

---

<sup>4</sup> Rizoma, no modelo analítico pós-estruturalista, é a figura metafórica de “hastes e filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos” (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 25). Para alguns autores, essa definição pós-estruturalista se distancia, em partes, da noção de “retenções”, de Herskovits, uma vez que esta última seria mais estática, enquanto que Deleuze e Guattari sugerem algo mais dinâmico, com complexas transformações (MINTZ, PRICE, 2003).

estética, na corporeidade e no ritmo que são dadas as possibilidades de ação e de resistência. O autor chama esse processo de “política da transfiguração”:

Essa política enfatiza o surgimento de desejos, relações sociais e modos de associação qualitativamente novos no âmbito da comunidade racial de interpretação e resistência e também entre esse grupo e seus opressores do passado. Ela aponta especificamente para a formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade, que é magicamente tornada audível na música em si e palpável nas relações sociais de sua utilidade e reprodução culturais (GILROY, 2001, p. 96).

De acordo com a autora bell hooks (1995), no discurso colonial, o corpo colonizado foi sempre visto como um corpo destituído de subjetividade, de voz, vontade e afirmação, estando sempre pronto para servir. Seria, de acordo com a autora, um corpo destituído de alma. E é exatamente por isso que muitos autores, incluindo a própria bell hooks, estabelecem a estética e o corpo como “lugares” contestatórios. O corpo negro é, por si só, um ato político, na medida em que sua existência desestabiliza os discursos predominantes. É o que hooks vem chamar de “Aesthetic of blackness” (hooks, 1995, p. 72).

A reivindicação da experiência negra, da estética e da corporeidade como campos políticos, algo que aparece, como vimos, em Gilroy e em hooks, tem raízes teóricas mais profundas, já nos escritos de Du Bois. Logo na abertura do livro *The souls of Black Folk*, de 1903, Du Bois chama de “estranha experiência” o fato de o negro habitar um corpo cingido pelo discurso colonial, que estabelece a esse sujeito o *status* de “problema” social. Para o autor, o deslocamento do negro da situação de problema depende, muitas vezes, mais da compreensão das práticas culturais do que do conhecimento profundo das práticas formalmente políticas, que acabam por ofuscar a visão dos observadores. Nesse sentido, *The Souls of Black Folk* é um texto particularmente interessante por trazer um esforço de compreensão das culturas vernaculares que surgiram para mediar os efeitos do terror modernizante. Isso foi essencial para as elaborações posteriores de Paul Gilroy até este chegar ao argumento da política de transfiguração nos contextos marcados pela diáspora africana.

Que autor do pensamento social brasileiro teria elaborado, ainda em meados do século XX, uma crítica que passa pela compreensão da experiência negra perante o discurso racializante? Podemos dizer que Florestan Fernandes, em “A Integração do negro na sociedade de classes” (1965) passa por esses aspectos ao discutir a criação pela sociedade brasileira de um número sem fim de estereótipos contra a população negra, com o uso da cor (corpo, portanto) como elemento de classificação e de exclusão (FERNANDES, 1965, I, pp. 240-341).

Mas, ainda antes da publicação dessa obra de Florestan, Guerreiro Ramos, no texto “O problema do negro na Sociologia Brasileira” (1957)<sup>5</sup>, nos apresenta uma discussão muito interessante sobre o que ele chamou de “alienação estética do negro”. Para o autor, o cientista social que queira empreender o trabalho de superação definitiva do postulado teórico que coloca o negro enquanto um “problema”, deve passar pelo procedimento fenomenológico de se praticar “um ato de suspensão da branquidão”, a fim de se demonstrar a precariedade das concepções racistas (e patológicas) criadas numa sociedade europeizada como a brasileira (RAMOS, 1957, p, 194). Guerreiro Ramos aprofunda o debate ao fazer uma provocação de fundamento filosófico: o “niger sum”, ou “negro sou”:

Sou negro, identifico como **meu o corpo** em que o meu eu está inserido, atribuo à sua **cor** a suscetibilidade de ser valorizada **esteticamente** e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil (RAMOS, 1957, p. 15. Grifos meus.)

Há nessa concepção de Ramos uma evidente evocação da máxima “Cogito ergo sum” (“Penso logo existo”), do filósofo René Descartes. Mas, a preocupação de Ramos é a seguinte: A modernidade me diz que se eu penso, logo eu existo. Mas, ainda que eu (corpo negro) pense, eu não existo para essa sociedade. O fundamento prático do “eu penso” é, de acordo com Enrique Dussel (1977) o “eu conquisto”: “Penso, logo conquisto” (DUSSEL, 1977, p. 10). Ou seja, para *conquistar* é preciso antes de tudo *ser*. Na medida em que eu (corpo negro)

---

<sup>5</sup> Publicado, em conjunto com outros textos, no livro “Introdução Crítica à Sociologia Brasileira”, de 1957.

*não sou*, não tenho existência para o outro, logo, estou passível de ser conquistado.

Todo esse debate nos lembra muito a discussão de Frantz Fanon sobre o que ele chamou de “zona de não-ser” (FANON, 2008, p. 26), que citamos no início deste texto. A existência para o outro, de acordo com Fanon, passa também pela possibilidade da fala: “Falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p. 33). A suposição de que Guerreiro Ramos teria sido influenciado pelas ideias de Fanon ainda carece de investigação (FAUSTINO, 2015). Mas, é possível encontrarmos semelhanças nas preocupações com a subjetividade do ser negro, como vimos no debate em torno da ideia de “niger sum” que, antes de tudo, passa pela problematização da experiência negra num contexto racializado.

A fala, condição mínima de convivência respeitosa numa sociedade, depende, antes de tudo, do reconhecimento do corpo enquanto legítimo. Por isso que, na luta contra o racismo, é muito importante compreendermos a força política da linguagem, do corpo e da estética, e aqui voltamos à bell hooks (1995). Na medida em que o corpo é negado, a própria existência com afirmação estética é um ato político, porque desestabiliza os discursos estabelecidos. Dito em outras palavras, a discussão sobre elementos culturais vernaculares de origem africana (estéticos, artísticos, refletidos na corporeidade) tem significado político.

A preocupação em não estabelecer uma cisão entre campo político e campo cultural está presente também em Joel Rufino dos Santos (1985, p. 300), quando ele afirma que essa distinção é, no mínimo, evolucionista e autoritária, na medida em que estabelece o “cultural” como desprovido de crítica e o “político” como lócus da ilustração, último estágio de amadurecimento intelectual. Santos, ao afirmar o caráter político do cultural, orienta os estudiosos da temática étnico-racial, e o próprio movimento negro, a estabelecer uma leitura da realidade brasileira com caráter supranacional, ou seja, liberta das ciladas impostas pelos limites nacionais (SANTOS, 1985, p. 301). Nesse sentido, considero o historiador e literato Joel Rufino dos Santos um autor fundamental para se realizar uma crítica construtiva para dentro da Sociologia Brasileira e das Ciências Sociais aqui realizadas.



Nesse mesmo sentido de crítica à dicotomia “cultura *versus* política”, o intelectual Clóvis Moura critica o que Eric Hobsbawm chamou de “pré-político”. Para Moura, o “descaso” com relação às manifestações culturais e às formas históricas de resistência negra, como o aquilombamento, é uma concepção elitista, eurocêntrica e que exclui os movimentos do Terceiro Mundo (MOURA, 2000, p. 24). Ao propor o conceito de “Quilombagem”, Clóvis Moura pôs foco sobre as ações de resistência movidas pela população negra na história do Brasil. Em “Rebeliões da Senzala” (1959), Clóvis Moura segue um percurso similar a estudos de outros intelectuais marxistas, também negros, como Cyril Lionel Robert James em “The black Jacobins” (1934) e o próprio Frantz Fanon em “Pele Negra, máscaras brancas” (1952): Moura via na violência negra, e não apenas nas compensações subjetivas de uma identidade afro-centrada, uma forma de integração política do negro na sociedade ocidental.

Guardadas as devidas particularidades teóricas e políticas entre Clóvis Moura, Guerreiro Ramos e Joel Rufino<sup>6</sup>, compreendo que cada um deles nos oferece leituras alternativas àquelas que tendiam a enclausurar o negro à situação de “objeto de estudo”. Mais do que isso, são autores que nos possibilitam visualizar a agência do negro - entendida como ação, resistência e movimento – no contexto de um longo processo diaspórico que une Brasil e África.

### **Considerações Finais**

O que busquei salientar com todo este debate é a existência de alguns pontos de toque entre a Sociologia Brasileira e as leituras críticas do processo colonial. E um elo importante para a compreensão desses pontos de toque é justamente as noções de *ethos* nacional e de modernidade. Os trabalhos pioneiros de Guerreiro Ramos, Roger Bastide, Clóvis Moura e Joel Rufino, por exemplo, nos permitem abrir os horizontes interpretativos sobre a história social do Brasil, na medida em que ele não limita sua análise à nação, trazendo o tempo

---

<sup>6</sup> Por exemplo, enquanto Clóvis Moura tinha forte atuação no Partido Comunista Brasileiro, realizando uma aproximação ao Movimento Negro apenas à partir na década de 1970, Guerreiro Ramos estava muito mais ligado ao Trabalhismo e ao legado Varguista, princípios que nortearam os intelectuais do Teatro Experimental do Negro, entre os quais Abdias do Nascimento.

todo as conexões com o movimento da diáspora africana. Conferir um caráter transnacional à análise da história social do Brasil não significa apenas se reportar à história cruzada entre África, Brasil e a todo o contexto da diáspora africana. Significa também realizar a crítica à fixação dos sujeitos realizada pelo discurso nacional. Afinal, há uma construção discursiva que nos constringe à posição de “brasileiros”, quando, na verdade, somos tudo em nós mesmos, somos “viajantes” em significados, temos em nós muitas referências que nos impedem de nos fixarmos, a não ser provisoriamente. Aliás, o negro não é; tão pouco o branco, porque, a única forma de materialização possível é no discurso (FANON, 2008, p. 191).

### **Bibliografia**

AVRITZER, Leonardo; GOMES, Lilian Cristina B. (2013). “Política de reconhecimento, raça e democracia no Brasil”. Dados vol.56, nº1: 39-68.

BASTIDE, Roger. (1974). As Américas Negras: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo: Editora da USP.

COHN, Gabriel (1986). “Padrões e Dilemas: o pensamento de Florestan Fernandes”, in R. Moraes; R. Antunes; V. L. B. Ferrante (Orgs). Inteligência Brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense.

COSTA, Sérgio (2006). Dois Atlânticos: Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

DU BOIS, William Edward. B. (1999). As almas da gente negra. Rio de Janeiro: Lacerda editores.

DUSSEL, Enrique D. (1977). Filosofia da Libertação na América Latina. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP.

FANON, Frantz (2010). Os condenados da Terra. Juiz de Fora: Editora UFJF.

\_\_\_\_\_ (2008). Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA.

FAUSTINO, Deivison Mendes (2015). Por que Fanon? Por que Agora? Tese de doutorado. Universidade Federal de São Carlos.

FREYRE, Gilberto (2006). Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro, Editora Globo.

\_\_\_\_\_ (1947). Interpretação do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio.

FERNANDES, Florestan (2008). A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca. São Paulo: Editora Global, 5ª Ed., vols. I e II.

GILROY, Paul (2001). O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

HALL, Stuart (2006). Da diáspora. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG.

\_\_\_\_\_ (1980). Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance. In: Sociological Theories: Race and Colonialism. Paris: UNESCO.

HOFBAUER, Andreas (2006). Uma História de Branqueamento ou o Negro em Questão, São Paulo, Editora da UNESP.

HOLANDA, Sérgio Buarque (2007). Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

Hooks, bell (1995). An Aesthetic of Blackness: Strange and Oppositional, In: Lenox Avenue: A Journal of Inter-arts Inquiry, vol. 1, pp. 65-72.

MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard (2003). O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes.

MOURA, Clóvis (2000). Sociologia política da guerra camponesa de Canudos. São Paulo: Expressão Popular.

\_\_\_\_\_ (1983). Brasil: as raízes do protesto negro. São Paulo: Global Editora.

\_\_\_\_\_ (1959). Rebeliões da Senzala. São Paulo: Editora Zumbi.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro (2008). “Desigualdade racial e mobilidade social no Brasil: um balanço das teorias”, in M. Theodoro, L. Jaccoud, R. G. Osório e S. Soares (orgs). As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília: IPEA.

PORTELA Jr., Aristeu (2012). "Democracia no Brasil: Florestan Fernandes e a Transição". *Áskesis - Revista dos Discentes do PPGS/UFSCar*, v. 1, n. 2: 10-22.

RAMOS, Guerreiro (1957). *Introdução crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada.

SALES Jr., Ronaldo (2016). "Democracia racial: o não-dito racista". *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. Vol. 18, n. 2: 229-258.

SANTOS, Joel Rufino dos (1985). O Movimento negro e a crise brasileira. In.: *Política e Administração*, v. 2, jul-set.

SEGATO, Rita (1998). "The Color-Blind Subject of Myth; Or, Where to find Africa in the Nation". *Annu Rev. Anthropol.* vol. 27:129-151.