



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

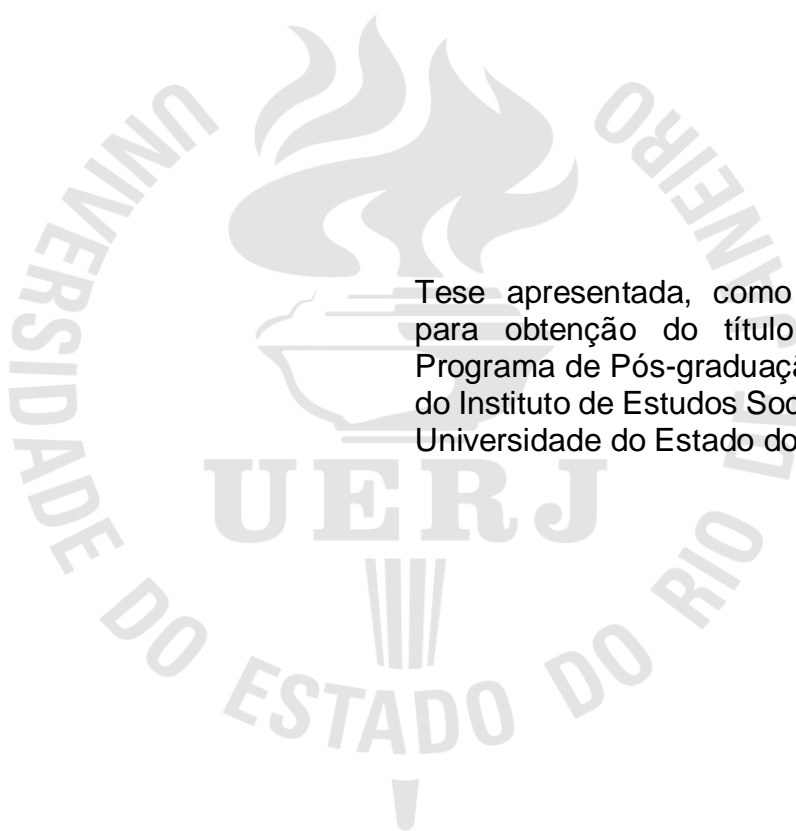
Ábia Marpin

**Repertórios de negritude:
racismo, música e teoria racial**

Rio de Janeiro
2020

Ábia Marpin

Repertórios de negritude: racismo, música e teoria racial



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D – IESP

M356 Marpin, Ábia.
Repertórios de negritude: racismo, música e teoria racial / Ábia
Marpin. – 2020.
323f. : il.

Orientador: Frédéric Vandenberghe.
Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Negros – Brasil – Identidade racial. 2. Negritude. 3. Arte negra.
4. Negros – Canções e música. 5. Programas de ação afirmativa. 6.
Racismo. I. Vandenberghe, Frédéric. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 308-054(=96)(81)

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial
desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Ábia Marpin

Repertórios de negritude: racismo, música e teoria racial

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 30 de março de 2020.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (Orientador)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Adalberto Moreira Cardoso
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof.^a Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof. Dr. Otair Fernandes de Oliveira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Ynaê Lopes dos Santos
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

Às vítimas do racismo.

AGRADECIMENTOS

Antes e mais que tudo, sou grata a todas as pessoas que compartilharam comigo suas experiências, suas visões de mundo, rimas, cores, dores e seus sonhos. Um trabalho que levou meia década para ser preparado, pode até ir com meu nome na capa, mas não é trabalho de uma pessoa só – nem se quisesse, o teria feito sozinha. À lista extensa, vou abraçar saudando a organização que me fez olhar para força política e existencial da alegria do povo negro de Alagoas, o Coletivo AfroCaeté.

A meu orientador, Frédéric Vandenberghe, agradeço pelo diálogo sempre estimulante e mais ainda por seu acolhimento generoso, que foi fundamental para a realização de cada página desse trabalho.

Pela companhia nas aventuras e amparo nos percalços que vivi no Rio de Janeiro – tudo isso que mudou definitivamente o meu estar no mundo –, agradeço à amizade nas pessoas lindas de Igor Pantoja, Natasha Bachini e Gabriela Mayall; à formação que o IESP me ofereceu, agradeço com um abraço apertado em Alessandra Silva, a querida Alê; pelo espaço para exercitar a criatividade e o afeto na academia, agradeço ao (co)laboratório de pesquisa que recebeu e potencializou meu trabalho, o SocioFilo; e pelo espaço para a redação na reta final do trabalho, agradeço ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Desigualdade (NIED – IFCS/UFRJ).

Das andanças que fiz por e para a investigação, agradeço aos encontros e aos abrigos com Lilás Paiva, Leyllyanne Bezerra, Júnior Siqueira, Núria Pistón, Dário Sousa e Silva, e a todo mundo da Village de L'amour e da Villa Maria.

A meus amigos-casa, que me acompanham aonde quer que eu vá, agradeço nas figuras de David Farias e Maria dos Prazeres Albuquerque, que de longas datas me dão guarida.

E por fim, agradeço às políticas públicas de fomento à pesquisa científica no Brasil. Sem o trabalho da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), seria impossível produzir esta investigação.

É o branco quem cria o negro.
Mas é o negro quem cria a negritude.
Frantz Fanon¹

¹ Em inglês no original: “*It is the white man who creates the Negro. But it is the Negro who creates negritude.*”

RESUMO

MARPIN, Ápia. **Repertórios de negritude**: racismo, música e teoria racial. 2020. 323f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Provocada pela intuição de que quando ialorixás e batuqueiros afros de Maceió (AL) diziam “negritude”, não estavam falando exatamente sobre a mesma coisa de que falavam os rimadores do hip-hop, os sambistas e os regueiros alagoanos (Marpin, 2018), a presente investigação se embala nas similaridades e singularidades dessas negritudes, para estudar os acervos estéticos, éticos e políticos dos movimentos musicais da, na e para a periferia dos centros urbanos brasileiros. A partir desses repertórios identitários concebidos por meio de um tipo de ação cultural característico das ambiências e das sociabilidades da feitura da música negra, o trabalho se dedica a matutar sobre o que as ciências sociais podem fazer pra ajudar a resolver a questão da (in)definição da negritude. Além de uma questão política central para o Brasil, para a projeção da autoimagem nacional e, após a implementação de ações afirmativas, para as tentativas de reparar assimetrias históricas desde a escravização racial massiva e genocida da colonização, esta incógnita é também uma questão epistemológica, visto que há um volume considerável de trabalhos sobre raça, racismo, negritude e temas correlatos, mas nem de longe há uma definição teórica que ofereça parâmetros para saber se estamos falando ou não da mesma coisa – pelo jeito, as ciências, e especialmente as várias correntes e perspectivas dos estudos de negritude, não estão em situação muito diferente daquela de artistas da periferia da capital alagoana. Diante da ausência de concepções teóricas mais consensualmente descritivas, o primeiro desafio é formular um conceito com fronteiras plásticas o suficiente para incluir todas estas negritudes, mas nem tanto a ponto de ele perder a sua validade. Para tanto, o racismo vivido na pele, pelas injunções da estrutura de sociedades atravessadas pela modernidade/colonialidade, é tomado como o requisito básico e fundamental para determinar se alguém é ou não uma pessoa negra. A partir dessa premissa, articulada a outras dos estudos culturais, da crítica à colonialidade e do realismo crítico, a negritude é compreendida enquanto um processo que se desenvolve na interação entre três medidas da densidade temporal das práticas: uma da estrutura (racializante), uma da identidade (racial) e uma da experiência (racializada). Com esse vórtice teórico, foi possível investigar de um lado os posicionamentos ao longo do continuum de negritude, entre a afirmação, a negação e a abstenção do marcador racial na narrativa identitária de pessoas negras, e do outro lado, os vários modos de existir da corporalidade, que podem ser classificados em quatro dimensões distintas dos repertórios de negritude: a somática, a performática, a discursiva e a política. A partir destas inflexões, foi possível ouvir as polifonias e propor um rascunho possível de uma teoria racial que não se constranja diante das cada vez mais evidentes diversidades, da criatividade e das inovações políticas de pessoas negras.

Palavras-chave: Negritude. Repertórios de negritude. Identidade. Experiência. Racismo. Música. Cultura periférica.

ABSTRACT

MARPIN, Ápia. **Blackness repertoires**: racism, music and racial theory. 2020. 323f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

The present investigation starts with a feeling: that when ialorixás and afro drummers from Maceió (AL) spoke of “blackness”, they weren’t referring to the same thing as hip-hop singers, samba, and reggae musicians from that same region (Marpin, 2018). Starting from this intuition, the research follows the similarities and singularities among those blacknesses, studying aesthetic, ethic and politic repertoires from musical movements from, in and for the periphery of Brazilian urban areas. From these identity repertoires conceived through a specific kind of cultural action, characteristic of ambiances and sociabilities in the making of black music, this work sets out to reflect on what the social sciences can do to help solve the question of the (in)definition of blackness. Apart from being a central political topic for Brazil – in its projection of a national self-image and, after the implementation of affirmative action in public universities, in its attempts to repair historical asymmetries dating from colonization’s massive and genocidal racial slavery regime – the question of blackness is also an enigma in the epistemological sense, given that there is a considerable amount of work regarding race, racism, blackness and correlate themes, but we are still far from a theoretical concept that offers parameters for knowing if we actually are talking about the same thing. In that sense, the sciences, and specifically the many schools of thought and perspectives in blackness studies, are in a very similar situation to those artists from the periphery of Alagoas’ capital. When facing the lack of consensus around theoretical conceptions, the first challenge is to formulate a concept with borders that are flexible enough to include all blacknesses, but not so flexible that it could lose its explanatory power. In response to such a challenge, I take racism as a lived experience, caused by the injunctions of the structure of societies marked by modernity/coloniality, as the basic and fundamental requisite to determine if someone is actually a black person. Starting from that premise, and articulating it with others drawn from Cultural Studies, Postcolonial Studies and Critical Realism, blackness is understood as a process that develops in the interface between three measures of the temporal density of practices: structure (racializing), identity (racial) and experience (racialized). Within this theoretical vortex, it became possible to investigate both the positionings of actors along the blackness continuum – ranging from affirmation, denial and abstention of the racial marker in the identity narrative of black people – and the various modes of existence of corporeality that can be described in four distinct dimensions of blackness repertoires: somatic, performatic, discursive and political. Given those inflections, it was possible to hear the polyphonies and propose a possible sketch for a theory of race that doesn’t abstain in the face of ever growing diversity, creativity and political innovation by black people.

Keywords: Blackness. Blackness repertoires. Identity. Experience. Racism. Music. Peripheral culture.

LISTA DE GRÁFICOS E FIGURAS

Gráfico 1 –	Quantos negros vivem no Brasil?	16
Figura 1 –	Mapa ontológico do Realismo Crítico	63
Figura 2 –	Visualização esquemática da Matriz Colonial de Poder	69
Figura 3 –	Visualização esquemática da Matriz Colonial Crítico Realista de Poder	71
Figura 4 –	A subjetividade como experiência que elabora a identidade	72
Figura 5 –	Arranjos locais do racismo no papel	102
Figura 6 –	O vórtice teórico da negritude	169
Figura 7 –	A experiência	192
Figura 8 –	Os pontos nodais do continuum de negritude	222

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 –	Anúncio virtual do CineDebate Vamos falar de abolição?	208
Imagem 2 –	Anúncio virtual do CineDebate O luto e A luta	209
Imagem 3 –	Anúncio virtual do CineDebate Abril Indígena	209
Imagem 4 –	Anúncio virtual do Seminário Conhecendo a face negra de Alagoas: Lwdmila Constant	209
Imagem 5 –	Anúncio virtual do Seminário Conhecendo a face negra de Alagoas: Ellen Cirilo	209

SUMÁRIO

	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	14
I	TEORIA RACIAL.....	44
1	EXPERIÊNCIAS MARCADAS PELO RACISMO	44
1.1	Negritude: identidade ou experiência?	46
1.2	A marca de uma experiência	55
1.3	Colonização, racialização e modernização	66
2	O RACISMO NO PAPEL	90
2.1	Arranjos globais	95
2.2	Arranjos locais	101
2.3	Outros arranjos	112
3	O RACISMO NA PELE	115
3.1	Os riscos da cor	116
3.1.1	<u>Precarização da vida</u>	117
3.1.2	<u>Violência e violação</u>	125
3.1.3	<u>Aniquilação</u>	127
3.2	Matizes para a segurança ontológica	130
3.2.1	<u>Por que o quadro está em branco?</u>	132
3.2.2	<u>Um contorno moral.....</u>	144
3.2.3	<u>Outras tonalidades.....</u>	148
3.2.4	<u>Um mapa de contrastes.....</u>	153
4	A IDENTIDADE NO OLHO DO FURACÃO.....	164
4.1	Um vórtice teórico: mais linhas para a pauta.....	166
4.2	Estrutura racializante: o metrônomo.....	170
4.3	Identidade racializada: o <i>flow</i>.....	179
4.4	A experiência negra: a síncope.....	189
II	SOCIOLOGIA DA NEGRITUDE.....	214
5	<i>MIX, REMIX & PLAY</i>	214
5.1	Um continuum de negritude.....	220
5.1.1	<u>O ponto nodal da afirmação.....</u>	224
5.1.2	<u>O ponto nodal da negação.....</u>	230
5.1.3	<u>O ponto nodal da abstenção.....</u>	239

5.2	O descontínuo.....	246
6	REPERTÓRIOS DE NEGRITUDE.....	252
6.1	A dimensão somática.....	261
6.2	A dimensão performática.....	267
6.3	A dimensão discursiva.....	276
6.4	A dimensão política.....	284
III	ACERVO IMAGÉTICO DISCURSIVO.....	294
7	DO RITMO, A COR E O SOTAQUE.....	294
7.1	Os batuques ancestrais – o referencial do afro.....	296
7.2	Os <i>beats</i> das quebradas – o referencial do <i>hip-hop</i>.....	297
7.3	Os bambas caetés – o referencial do samba.....	298
7.4	Os (anti)sistemas sonoros – o referencial do <i>reggae</i>.....	299
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	300
	REFERÊNCIAS.....	314

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Mais de quinhentos anos de história mal contada.
Terra à vista é o caralho, a terra foi tomada, assalto a mão armada.
Entre a cruz e a espingarda, o genocídio continua.
Brasil, pátria amada.
MC Tribo

Negam que aqui tem preto, negão.
Negam que aqui tem preconceito de cor.
Negam a negritude, essa negação.
Chico César e Lazzo Matumbi

A (in)definição da negritude

Definir quem é negro ou negra no Brasil, ao menos teoricamente, é um enigma ainda sem solução categórica. São várias respostas à questão e nenhuma delas chega a ser completamente satisfatória. Provavelmente porque no debate epistemológico das ciências sociais e de outras ciências humanas, esta definição de tão básica, parece ser tomada como óbvia e em geral, sequer é discutida a não ser em seus desdobramentos – como as desigualdades sociais em relação a pessoas brancas, a legitimidade da filiação a uma matriz africana ou as doutrinas ideológicas e as tecnologias políticas de branqueamento, por exemplo.

Diz-se que a definição herdada da biologia não faz mais sentido, mas se pressupõe tacitamente que as características físicas são aquelas básicas e, além do mais, evidentes o suficiente para dispensar uma descrição mais acurada ou mesmo um levantamento minucioso do que faz de alguém, *a priori*, uma pessoa negra.

Já politicamente esta dúvida não pode ser tão ignorada, ainda que apenas muito raramente seja enfrentada de forma direta. Uma mudança drástica nos valores normativos para o ideal de identidade nacional nas últimas décadas, antes em busca do progresso “eugênico” e miscigenado, e depois mirando um desenvolvimento “democrático” e multicultural, nos dá indícios do que podemos considerar uma virada discursiva do Estado brasileiro. Isto porque o discurso público oficial relativo à compreensão de qual seria a prescrição, o significado e a importância do tratamento dado às pessoas e às populações negras virou.

Esta virada é patente, por exemplo e principalmente no processo de institucionalização de diversas leis que gradativamente foram atacando e fragilizando o alicerce patrimonialista, e neste caso racista, do nosso arcabouço de textos jurídicos. Entre as leis que dão evidências desta virada discursiva em direção a uma postura institucional (ao menos parcialmente) antirracista estão as que: criminaliza o preconceito de raça ou de cor (Lei nº 7.716/1989); inclui o ensino da história e cultura afro-brasileira no currículo escolar oficial (Lei nº 10.639/2003); institui o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010); que implementa cotas de acesso a instituições de ensino federal (Lei nº 12.711/2012); além das ações para o reconhecimento e assistência das comunidades de remanescentes quilombolas (Decreto nº 4.887/2003).

Por força de contraste, tal processo ganha relevo ao ser comparado aos discursos e/ou suas implicações racistas de leis emblemáticas como a “Lei de terras²” (Lei nº 601/1850), a “Lei da vadiagem” (Decreto nº 847/1890 e Decreto-Lei nº 3.688/41) e a “Lei da imigração e colonização” (Decreto-lei nº 7.967/1945), por exemplo, que velada ou declaradamente se fundavam nos valores “civilizados” característicos do projeto de nação que formalmente acabara de se desvincular do domínio colonial da metrópole portuguesa.

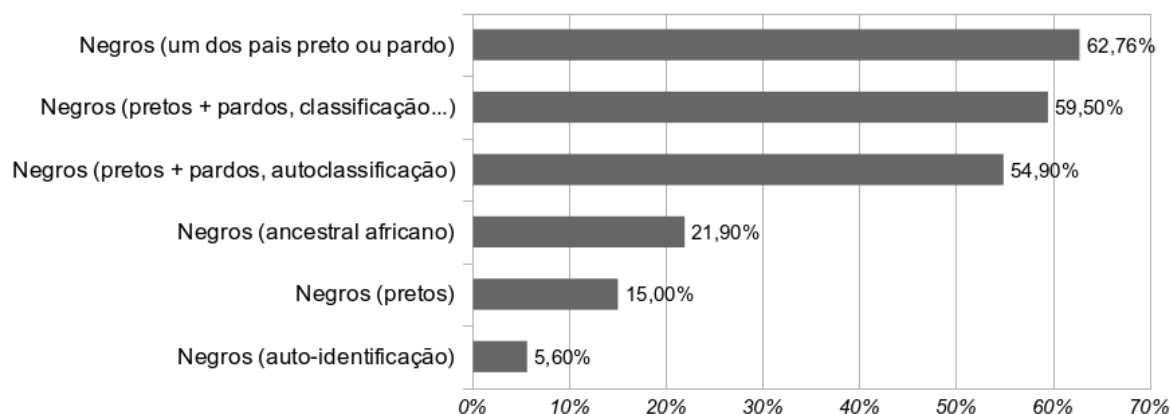
² Em *A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil* (2008), Mário Theodoro demonstra que a restrição dos mecanismos de posse de terra, coincidia com o interesse mal disfarçado de manter as desigualdades e hierarquias sociais da escravização racial: “Operando uma regulação conservadora da estrutura fundiária no Brasil, a Lei de Terras foi promulgada no mesmo ano em que se determinou a proibição do tráfico de escravos (Lei Euzébio de Queiroz), marco da transição para o trabalho livre. É nesse contexto que a nova medida legal começa a vigorar, restringindo drasticamente as possibilidades de acesso à terra na transição do regime escravista para o de trabalho livre.” (2008, p. 33 - 34).

Esta guinada, apesar de se concretizar no âmbito estatal, em grande medida é mérito da atuação dos movimentos e organizações negras ao longo do último século. Essa mobilização pressionou o Estado para que ele debatesse e implementasse políticas públicas para a igualdade racial, viabilizando o mínimo de verossimilhança entre o discurso republicano e a atuação da máquina pública – não por acaso, essa virada se torna possível e se efetiva após a reabertura democrática e sua emblemática Constituição Cidadã, na década de 1980. A partir de então, nossa esfinge fundacional desde a invasão colonial passa a ser a medida para a restauração de direitos, e ganha uma importância crucial.

O paradoxo da mistura

Em pesquisa publicada em 2012, Graziella Moraes Silva e Luciana de Souza Leão chamam à atenção para as discrepâncias entre as aferições do contingente da população negra brasileira, em função da dificuldade de responder a esta questão – as contagens chegam a variar entre 5,60% e 62,76%.

Gráfico 1 - Quantos negros vivem no Brasil?



Fonte: Perla citação em Moraes e Leão, 2012.

Como as autoras argumentam, o paradoxo da mistura racial é central para compreender estas disparidades. A miscigenação em proporções massivas como a que vem ocorrendo no Brasil – levada a cabo com um sem número de estupros, sob a influência determinante da ideologia e da política do branqueamento –, forjou uma doutrina de classificação racial gradual, hierárquica e contextual, em disputa aberta e, ao que as mudanças políticas recentes indicam, persistente.

Esta doutrina se reflete nas divergências entre a determinação da raça por meio de traços físicos, pretensamente objetiva, e a autoidentificação, em certa medida subjetiva e balizada historicamente e até aqui, por uma compreensão de que quanto mais branquitude, maior valor social. Entretanto, a impossibilidade de reproduzir a polarização normativa (branquitude *versus* negritude³) a partir somente de “evidências” fenotípicas, fica constrangedoramente explícita e embargada diante do nosso grau de miscigenação, que por sua vez, enquanto entrave, converte-se nesse paradoxo.

Ainda segundo o artigo de Graziella Moraes Silva e Luciana de Souza Leão (2012), o tal *paradoxo da mistura*, legou a nossa morenitude a um movediço vácuo identitário e a uma espécie de limbo legal – no sentido de que em relação a pessoas negras, ainda que pessoas pardas estejam proporcionalmente menos sujeitas ao *ciclo de desvantagens cumulativas* (HASENBALG, 1979:220) do racismo, elas não deixam de sofrer as suas injunções, ao passo que as estratégias de resistência e as proteções legais são marcadas pela oposição e/ou comparação entre a negritude e a branquitude – tomando como referencial as pessoas brancas⁴.

Oficialmente, desde 1950 e até aqui, o método de classificação racial no Brasil tem sido a autodeclaração de raça/cor. Mas curiosamente, seja por assumir que a resposta é óbvia, seja por se sentir desconfortável para realizar a pergunta ou por não considerar a pergunta tão importante, alguns entrevistadores marcam este item a

³ Sempre que usar o termo sem as aspas estarei me referindo ao fenômeno, quando ele estiver escrito entre aspas, pretendo sinalizar estar me referindo a definição conceitual (e tentativas de) do fenômeno.

⁴ Talvez por isso seja corrente o uso do termo “não-branco”, que evidencia esse parâmetro metodológico.

partir de sua própria percepção. (Telles citação em Muniz, 2012:252-3). *O que significa essa esquivia? O que faz dessa questão um tabu?*

Em outro trabalho também publicado em 2012, Jerônimo Muniz se debruça sobre essas inconsistências demográficas e faz um cruzamento entre as metodologias usadas para coletar e classificar as informações raciais da população.

Sua pesquisa constata que apenas “metade dos entrevistados se classifica ou é classificada da mesma maneira, isto é, de modo independente da metodologia utilizada na coleta ou na construção da variável raça/cor”. (MUNIZ, 2012, p. 261).

Ele destaca que

Ninguém possui renda média elevada, chances maiores de casar-se, ter acesso a serviços de saúde ou entrar na faculdade porque é (auto)classificado como “branco”. Ninguém possui habilidades inatas para jogar futebol, ser um bom cantor, desenvolver certa morbidade ou ser discriminado no emprego por ser “preto”, “pardo”, “branco”, “amarelo” ou “indígena”. O que realmente importa é como a sociedade responde à identificação racial individual. A questão pertinente está mais ligada às respostas da sociedade propriamente dita do que à aparência inata dos indivíduos. A identidade racial, e as respostas dadas a ela pela sociedade, são uma função do *status* social compartilhado e não das características individuais. A raça não é necessariamente o reflexo da cor da pele de um indivíduo, mas sim o reflexo da relação entre indivíduos e outras pessoas da sociedade. (MUNIZ, 2010, p. 282).

Seu argumento, que me soa interacionista em um tom um tanto alto, ressalta, no entanto, as fragilidades do método de autodeclaração, especialmente no que diz respeito ao seu uso como estratégia política de redução de desigualdades e de combate a injustiças.

É importante considerar que a experiência da negritude sintetizada na categoria demográfica raça/cor é mensurada a partir de uma escala individual e de uma interpretação subjetiva, mas ainda assim serve para balizar análises sobre o racismo em sua dimensão estrutural e sua incidência arbitrária. Como assegurar que todas as pessoas que indicam a mesma resposta compartilham os mesmos significados para o termo?

Impossível menosprezar a influência dessa ignorância no quadro de análise, ainda que seja difícil sugerir soluções para operacionalizar a inclusão dessas variáveis. Como seguir tratando de negritude sem ter esta assombração fungando no cangote? Como lidar com uma questão que afeta de modo tão diverso e tão determinante a experiência cotidiana de tantas pessoas, e não se deter à definição do que caracterizaria esta experiência? – falo em questões de experiência antes mesmo de chegar a questões identitárias, posto que a identidade me parece secundária, ou seja, que a experiência serve de matéria-prima para a elaboração dos discursos nos quais a identidade se baseia.

Como Jerônimo Muniz bem destacou no trecho acima, além da classificação, é preciso dar atenção às interações entre as pessoas, entre diferentes grupos raciais e mais, a seus constituintes processos de racialização – pois é nestas interações que a dimensão vertical da classificação ganha contornos pragmáticos e se consolida.

Misturar para branquear

Com a singularidade das estruturas sociais nacionais para alocar tais interações, uma série de estudiosos e estudiosas⁵ argumentou que a *ideologia do branqueamento* seria um produto genuinamente brasileiro, desenvolvida no fim do século XIX, a partir de um esforço para desembargar o desenvolvimento de um eugenismo político baseado em um racismo alegadamente científico.

A contradição fundamental era a de que as concepções eugênicas importadas do arianismo do velho continente não admitiam a mistura entre as “raças”, algo inverossímil e insustentável no Brasil.

A saída foi, a partir da premissa que a “raça” branca era superior na escala de civilização e mais “forte” geneticamente, buscar o “desenvolvimento” e o “melhoramento” da “raça brasileira”, estimulando a mestiçagem⁶. A exemplo do

⁵ Lilia Moritz Schwarcz, em *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930* (1993), e Tomas Skidmore, em *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)* (2012 [1993]), por exemplo.

⁶ A convicção de que a miscigenação era o caminho para clarear e, logo, melhorar a raça “brasileira”, que o nosso representante na primeira edição do *Congresso Universal das Raças*, em 1911, na Inglaterra, João Batista Lacerda, ilustra seu vaticínio, “O negro passando a branco, na terceira

arranjo feito por um dos expoentes do movimento eugênico brasileiro, o jurista e sociólogo fluminense Oliveira Vianna:

Estas duas raças barbaras só se fazem agentes de civilização, isto é, sómente concorrem com elementos eugenicos para a formação das classes superiores, quando perdem a sua pureza e se cruzam com o branco. Si, em função da nossa civilização, o eugenismo do indio é quasi nullo, si é limitadissimo o do negro, já o dos dois typos cruzados, o mulato e o mameluco, é mais desenvolvido e sensível. Da plebe mestiça, em toda a nossa historia, ao sul e ao norte, têm sahido, com effeito, poderosas individualidades, de capacidade ascencional incoercível, com uma acção decisiva no nosso movimentos civilizador. (VIANNA, 1938, p. 179).

Ainda que coerente e sedutora, esta hipótese parece ignorar o desenvolvimento milenar do ideário de transformar negro em branco. Em *Uma história de branqueamento ou o negro em questão* (2006), além de seguir o longo fio histórico dessa meada, Andreas Hofbauer defende que não só “branco”, “negro”, mas também “raça”, “cultura” e “identidade” são conceitos-chave de *discursos de inclusão e exclusão* – uma meta categoria que ele opera como recurso metodológico para pôr em destaque o teor histórico, relacional e ideológico de conceitos e critérios tão recorrentes nos debates sobre raça e negritude.

Uma vez que reconhecemos que “raça” e também “negro” e “branco” não são “dados naturais”, mas “construções sociais” que estão ligadas a e se articulam como “ideias culturais” que têm sido usadas como critérios de inclusão e exclusão, reivindico que deveríamos tratar tais conceitos também como parte integrante importante da história da discriminação, isto é, como elementos ideológicos fundamentais da história do racismo. (HOFBAUER, 2006, p. 25 – 26).

Em outras paragens, em contextos como o estadunidense, por exemplo, o paradoxo da mistura pode ser articulado não nos termos da *ideologia do branqueamento*, mas a partir do fenômeno do *racial passing*.

Na década de 1960, Erving Goffman se debruça sobre as questões da estigmatização, e define genericamente o *passing* como uma ordem de estigma na

geração, por efeito do cruzamento de raças” (Lacerda citação em Lotierzo; Schwarcz, 2013, p. 4), com a pintura *A Redenção de Cam*, do artista espanhol Modesto Brocos, onde se vê um retrato de família em três gerações, a avó negra, a mãe mestiça, o pai e a criança brancos, uma espécie de ilustração do projeto eugenista brasileiro.

qual a característica passível de estigmatização não é conhecida por ninguém que não a própria pessoa (1963, p. 91). Esta “invisibilidade” é articulada como um ponto de fuga e/ou uma chave subversiva de acesso:

[...] o fenômeno do *racial passing*, [é] quando um membro de um grupo racial permite ou encoraja outras pessoas para que o classifique como membro de outro grupo racial. [...] Porque o *racial passing* dá, aos membros de grupos raciais oprimidos, acesso a *status* social e poder reservados para membros de grupos raciais privilegiados, o que os dá a capacidade de subverter ou transformar hierarquias raciais perniciosas. (JONES; JONES, 2017, p. 43 – em inglês no original⁷).

No entanto, para estar o mais livre quanto possível dos efeitos da estigmatização, é necessário levar a sério suas premissas – paradoxalmente legitimando-as a contrapelo. No também já clássico texto de Harold Garfinkel sobre o *passing* de uma mulher transexual, o autor nos deixa ver o esforço e o monitoramento constantes, que essa postura exige:

Muito do realismo instrumental de Agnes direcionado à gestão de seus *status* sexual escolhido se referia ao manejo de circunstâncias que evitaram o que ela entendia como uma identidade equivocada e degradante. Confundir as duas coisas [mulher heterossexual e homem homossexual] era um assunto de erro objetivo, ignorância ou injustiça por parte do outro. (GARFINKEL, 2006 [1968], p. 150).

A interpelação estigmatizadora é um elemento para a compreensão do processo de elaboração e declaração da negritude e da identidade negra. O já mencionado levantamento minucioso da história de terminologias raciais feito por Hofbauer na sua tese, defendida em 1999 e publicada em livro em 2006, demonstra, entre outras coisas, que ao longo da história, a racialização nunca foi uma classificação inocente ou inconsequente. Ao contrário, sempre implicou uma

⁷ Todos os textos em línguas estrangeiras serão traduzidos livremente por mim, a fim de democratizar o debate, ampliando até aquelas pessoas que não dominam outros idiomas. Para quem prefere ler os textos originais, as referências estarão sempre no final do volume.

hierarquização da dignidade humana e na decorrente tradução/conversão desse valor abstrato em valor material.

[...] o ideário de transformar “negro” em “branco” perpassou longos períodos históricos, em que o ideal do branco tem sido (re)semantizado constantemente. Nunca se resumiu à ideia de “transformar uma cor/raça em outra”. Na cor branca seriam projetados, ao longo do tempo, além de valores religiosos-morais, outros ideais, tais como liberdade e progresso civilizatório. Esse ideário tem refletido não apenas os anseios e os interesses das elites, mas tem tido também respaldo no imaginário popular. O ideário do branqueamento postula a supremacia do branco e, ao mesmo tempo, induz os indivíduos a se aproximarem desse ideal. Traz em si um potencial de resistência contra qualquer tentativa de “essencializar” os limites de cor e/ou raça, uma vez que faz com que os indivíduos tendam a apostar em negociações pessoais e contextuais das fronteiras identitárias e tendam a rejeitar processos e mecanismo formais de determiná-las. Essa prática social tem contribuído para encobrir o teor discriminatório embutido nesse esquema ideológico e também para abafar eventuais contra-reações coletivas. É dessa forma também – argumentarei – que o ideário do branqueamento tem “atuado” no sentido de dar sustentação ao poder patrimonial que se baseia em redes pessoais de proteção e de dependência e cuja força se faz perceptível, no Brasil, até os dias de hoje. (HOFBAUER, 2006, p. 27 – 28).

Sistematicamente, como podemos inferir do trecho destacado das reflexões de Hofbauer, a premissa de misturar para branquear traz sérios embargos para a mobilização coletiva – algo para o que a “essencialização” das identidades serviria, em certa medida, de antídoto.

No entanto, isso que algumas pessoas interpretam e/ou acusam de essencialismo, ganha novos contornos a partir da virada discursiva do Estado brasileiro e da implementação das políticas de reparação histórica das ações afirmativas, visto que seus valores antirracistas não podem ser operacionalizados sem se recorrer ao racismo, dito de outro modo, para abolir as desigualdades sociais entre pessoas de grupos raciais distintos, é necessário ter como premissa que o processo de racialização é real e efetivo, e isso nos leva a mais uma discussão e mais um paradoxo fundamentais para quem se envolve com questões de identidade e negritude: *o paradoxo do essencialismo*.

O paradoxo do essencialismo

Se de um lado, alguns trabalhos vêm destacando a fragilidade de uma pressuposta unidade ou de um essencialismo excludente na compreensão das narrativas identitárias da negritude⁸— tendo em vista o intenso processo de mestiçagem, hibridização e diferenciação no Brasil —, não raro deixam em segundo plano a análise das insistentes diferenças socioeconômicas estruturais entre negros e brancos no país.

Do outro lado, alguns estudos dão ênfase à materialidade destas diferenças escamoteadas nos códigos legais e formais da igualdade para a cidadania⁹, inclusive contribuindo com argumentos com grande penetração para a construção de políticas afirmativas no Brasil nas últimas três décadas; ou debatem a coexistência de duas perspectivas para o processo de racialização¹⁰: uma do grupo dominante e outra do grupo dominado, destacando a relevância da racialização como instrumento de resistência. Contudo, em geral estas interpretações têm sérias dificuldades de estabelecer uma definição unânime para a negritude¹¹ e/ou de lidar com suas dissonâncias e seus “desvios” — geralmente rotulados como falta de consciência ou reflexo do processo de branqueamento¹², seja físico, seja ideológico

Se de um lado uma contenção semântica da “negritude” pode silenciar os dissensos e criar enquadramentos (essencialistas) para essa identidade racial, do

⁸ Ver, por exemplo, *Negritude sem etnicidade* de Livio Sansone (2007 [2003]), *Divisões perigosas* organizado por Peter Fry, Yvone Maggie, Marcos Chor Maio et al. (2007), *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*, de Lilia Schwarcz (2012) e *Negritude e pós-africanidade* de Carlos Gadea (2013).

⁹ Para estudos demográficos das desigualdades raciais no Brasil ver Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e Márcia Lima (1999) e Carlos Antônio Costa Ribeiro (2006), entre outros.

¹⁰ Refiro-me aqui à discussão do tema feita por Antônio Sérgio Guimarães (1999). Seu argumento me remete à imagem da fita de *Moebius* evocada por Sherry Ortner (2007) para descrever as múltiplas dimensões da agência em relação ao poder e aos projetos de grupos marginalizados.

¹¹ Graziella Silva e Luciana Leão (2012) chamam atenção para algumas consequências das discrepâncias entre as mensurações recentes da população negra no Brasil, em função dos critérios de definição de raça/cor.

¹² Ver a revisão crítica do conceito de branqueamento feita por Andreas Hofbauer (2006).

outro, ela pode oportunizar condições de vocalizar na arena pública as demandas de populações racializadas, ao criar consensos políticos para esses grupos marginalizados.

Entre aqueles que não veem problema em associar características fenotípicas e biológicas a traços culturais e comportamentos “inatos” da negritude, e aqueles que, como o britânico Paul Gilroy¹³, denunciam o caráter ideológico e nocivo da raça, existe um sem número de gradações que parecem concluir que o essencialismo seja mesmo um mal necessário, um recurso poderoso e indispensável para a mobilização política de minorias identitárias.

Este parece ser o caso da noção de “essencialismo estratégico” proposta por Gayatri Spivak (1985), por exemplo. Para ela, o poder de agência de grupos subalternos se dá a partir desse mecanismo – mesmo que ele demande uma vigilância constante para se proteger do risco de apagar e/ou hierarquizar opressões.

Kimberlé Crenshaw, por sua vez, aponta para o caráter interseccional das identidades e para a necessidade de se complexificar as teorizações sobre as implicações de ser, por exemplo, mulher, negra, pobre e de uma determinada região, chamando a atenção para o poder político de coalizões em torno de identidades:

Se [...] a história e o contexto social determinam o utilitarismo na política de identidade, como, então, podemos entender a política de identidade hoje, especialmente à luz do nosso reconhecimento das múltiplas dimensões da identidade? [...] Isso significa que nós não podemos falar de identidade? Ou ao contrário, que qualquer discurso sobre a identidade tem de reconhecer como nossas identidades são construídas através da intersecção de múltiplas dimensões? Uma resposta inicial para estas questões requer que nós primeiro reconheçamos que os grupos organizados em torno da identidade são de fato coalizões, ou ao menos coalizões em potencial esperando para serem formadas. (1991, p. 1299).

Em um tom mais próximo ao das críticas de Paul Gilroy, Stuart Hall é categórico ao anunciar “‘o fim da inocência’, ou o fim da noção inocente da essência de um sujeito negro” (1996, p. 443). Para o jamaicano radicado em Londres, as identidades culturais na pós-modernidade são sobretudo contingenciais, *celebrações móveis*, apenas

¹³ Em *Against Race* (2000), o autor propõe um antirracismo radical: o abandono da raça, baseado em um novo humanismo, global e cosmopolita.

aparentemente coerentes, estabilizadas por uma narrativa do eu (2006:13). Mesmo como estratégia política, para ele, o essencialismo é um equívoco.

O momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético. No momento em que o significante negro é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, é alojado em sua categoria racial biologicamente constituída, valorizamos pela inversão, a própria base do racismo, que estamos tentando desconstruir. [...] É como se pudéssemos traduzir a natureza em política, usando uma categoria racial para sancionar políticas de um texto cultural e como medida do desvio. (HALL, 2003, p. 345).

Para além das contendas sobre o seu significado e decorrências no escopo das teorias sociais e sociológicas, a força política da cristalização das identidades é inegável e de extrema importância para a análise teórica da (in)definição da negritude, ainda mais quando esta se pluraliza em um ritmo exponencial. Antes baseada em referenciais estáveis, como a ascendência africana e/ou escravizada, a negritude se complexifica, e sua importância se estende do campo epistemológico ao axiológico e, para a maioria da população brasileira, para o campo existencial.

Diante disso, seria da teoria a espinhosa missão de definir se e em que medida é legítimo para sujeitos e grupos negros essencializar suas representações da negritude? Não parece meio óbvio e pouco rigoroso que teóricos e teóricas argumentem que a perspectiva da teoria deveria ser privilegiada¹⁴ mesmo sobre questões (muito) mais que epistemológicas? Que por isso, estariam além de seus domínios?

Michel Agier parece pensar também sobre esse paradoxo e chama a atenção para o fato de que enquanto cada vez mais trabalhos empíricos das ciências sociais denunciam a tendência essencialista e culturalista com que vinha sendo tratada a identidade, e a desconstruem enquanto objeto – para tratá-la enquanto processo –;

¹⁴ Ainda que não me sinta apta a ratificar sua análise sobre o caso específico da obra de um dos expoentes do marxismo cultural, lanço mão e reproduzo sua crítica a essa postura teórica que se valem estritamente do rigor racional, quando há elementos de outra ordem compondo e atravessando os fenômenos que se quer avaliar: “Ao reduzir a teoria a uma questão de coerência conceitual interna e privilégio textual, Althusser abriu as portas para o teorismo que privilegia um rigor lógico e epistemológico às custas da questão extremamente difícil de como o pensamento é articulado às relações sociais.” (HALL, 2016, p. 115).

os emergentes movimentos identitários de sociedades em diferentes pontos do planeta a reconstroem e cada vez mais fazem uso de uma retórica identitária – não raro, informada por estes trabalhos científicos. Ele conclui, assim, que “as evoluções sociais e políticas, portanto, impõem um novo objeto empírico: os *grandes empreendimentos identitários*” (2000, p. 226, grifos no original). Para ele, já não seria adequado falar em identidade cultural, mas sim em uma cultura identitária, que conjuga duas exacerbações contemporâneas: a do caráter reflexivo da identidade e a do aspecto declarativo da cultura (2001, p. 23).

Identidade, diversidade e cientificidade

Como condensar em uma única perspectiva coerente as dissonâncias entre a pertinência das observações racialistas sobre desigualdades sociais e à relevância da compreensão da negritude enquanto mais um marcador de identidade entre tantos, e enquanto tal, em franca disputa na instável narrativa de si?

Diante desse impasse, ainda padecemos a ausência de uma categoria analítica, de uma definição de negritude que seja capaz de trazer e manter em perspectiva tanto as *estruturas* racistas e suas injunções no cotidiano das pessoas; quanto a identidade elaborada no atrito entre restrições impostas e recursos disponíveis para todas e cada uma de pessoas racializadas; bem como a caixa-preta onde uma coisa se converte na outra, ou seja, as *experiências* atravessadas cotidianamente pelo racismo.

Argumentarei a seguir que ainda que o sofrimento causado pelo racismo não seja a única característica da negritude, ele é esse recurso tácito que é usado para “identificar” e expor pessoas negras a uma vasta série de prejuízos, violências e violações, diariamente. Diante da ineficiência dos mecanismos de classificação disponíveis, seja os de auto seja os de hétero identificação, estar sob o efeito

pernicioso do racismo me parece um marco primordial e infalível para definir a negritude, e um bom ponto de partida para a reflexão sobre a (in)definição de quem são as pessoas negras no Brasil.

Outro ponto importante para o qual esta categoria analítica não deveria se manter cega, é o debate sobre se, enquanto identidade racial, a negritude de alguém pode ser mensurada quantitativamente, ou seja, se um conceito deve oferecer meios para responder quem são as pessoas negras, quais são os critérios para definir quem são elas e se, talvez principalmente quando colocamos no quadro a disputa de recursos de ações afirmativas com especial importância para o campo axiológico, se teoricamente podemos dizer que há pessoas mais negras do que outras.

De minha parte, interpreto estas variações (evidentes) das experiências e das narrativas identitárias como sendo qualitativas, ou seja, que há muitos modos de ser uma pessoa negra, mas que enquanto uma categoria epistemológica ela não possuiria meios para definir graus de negritude, e que pessoas negras precisam usar o que há ao seu alcance para elaborar a experiência do racismo da maneira menos degradante possível – se nem todas seriam louváveis, todas são plausíveis, factíveis e legítimas, nos demandando deixar a cabo de cada uma e dos movimentos políticos organizados por elas, o julgamento de qual é mais ou menos interessante e adequada.

Geopolítica dos Estudos de Negritude

Além desse dissenso ou, pelo menos, da falta de pactuação para saber do que estamos falando quando discutimos a negritude e seus temas correlatos, como o racismo e a identidade negra – mesmo porque, apesar de estabelecidos e acionados com facilidade em interações e meios informais, sendo usados quase que intuitivamente no cotidiano, os critérios que determinam a negritude de alguém são

muito difíceis de definir e descrever –, há ainda uma segunda espécie de lacuna da literatura: é a da extensão geográfica dos estudos de negritude no/sobre o Brasil.

Qual o tamanho desse país continental quando falamos (e/ou escrevemos profissionalmente) sobre a negritude?

Em certa medida, pelas limitações dos recursos e pelas estratégias de sua distribuição para o financiamento das pesquisas, os esforços científicos tendem a se concentrar em determinadas regiões, tomadas como exemplares.

A histórica pesquisa do Projeto Unesco, entre as décadas de 1940 e 1950, por exemplo, buscou a generalização de seus resultados a partir deste tipo de argumento metodológico, sendo distribuída no território em focos “urbanos” *versus* “rurais”, “industrializados/burocratizados” *versus* “informais”, majoritariamente brancos *versus* majoritariamente negros, etc.

Além disso, a hierarquia do mercado editorial das publicações científicas guarda um espaço mais restrito para as pesquisas sobre e/ou localizadas fora dos centros de referência acadêmica, em geral e sobre o tema da negritude mais especificamente. No entanto,

a cartografia crítica espaço/tempo da diáspora, portanto, precisa ser reajustada de sorte que a dinâmica da disseminação e da autonomia local possa ser evidenciada ao lado dos desvios e circuitos imprevistos que marcam as novas jornadas e novas chegadas que, em troca, liberam novas possibilidades políticas e culturais. (GILROY, 2012, p. 180).

Com isso, me convenço da importância de entender o espaço social dos negros em um território que guarda alguns dos símbolos mais expressivos da negritude nacional (Zumbi, Dandara e Palmares)¹⁵, que enterra um grande número de cadáveres do genocídio de jovens negros^{16,17}, e que segue sendo solenemente

¹⁵ Contemplando a dimensão cultural e da identidade negra.

¹⁶ E a dimensão das desigualdades e violências raciais.

¹⁷ Com relação aos níveis de vitimização por AF [armas de fogo] de negros, existem UFs, como Alagoas e Paraíba, onde essa seletividade racial nos homicídios por AF supera a casa de 1.000%. Em outras palavras, para cada branco vítima de arma de fogo nesses estados, *morrem proporcionalmente mais de 10 negros*, vítimas de homicídio intencional.” (WAISELFISZ, 2015, p. 81). Na Paraíba, a taxa (48,7) é um pouco menor que dois terços da taxa de Alagoas (76,2).

ignorado na geopolítica dos estudos de negritude brasileiros – em especial por aqueles que se pretendem generalizantes.

O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual se trata de rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma fratura epistemológica capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 77 – 78).

Cenário de massacres históricos, desde o extermínio da nação indígena dos Caetés; ao desmantelamento do maior quilombo da América Latina que se tem notícias até hoje, o Quilombo dos Palmares; até o massacre do Quebra de Xangô de 1912¹⁸ e o número exorbitante de mortes de jovens negros nos últimos anos¹⁹; Alagoas é marcada pela cultura da violência como linguagem²⁰, usada exemplarmente contra estas populações.

Por essas e outras, apesar de não ser um centro urbano economicamente representativo no país, a sua capital, a cidade de Maceió, se configurou como um cenário peculiar e pouco explorado pelas pesquisas recentes sobre as desigualdades raciais e sobre a negritude no Brasil.

¹⁸ O Quebra de Xangô, Dia do Quebra, Quebra de [19]12 ou Quebra-quebra, foi um evento de intolerância religiosa ocorrido em 2 de fevereiro de 1912, às vésperas da eleição para o governo do Estado de Alagoas, onde uma milícia paramilitar financiada pelo candidato da oposição invadiu e devastou terreiros de religiosidade de matriz africana, destruiu e ridicularizou objetos sagrados de culto e violentou e assassinou vários religiosos – implicando, inclusive, na migração de vários deles para estados vizinhos –, se valendo do racismo religioso latente para atacar o até governador e candidato da situação. As obras 1912: o Quebra de Xangô, videodocumentário de Siloé Amorim, produzido com recursos do prêmio DocTV (Maceió: DocTV, 2006) e Xangô Rezado *Baixo: religião e política na Primeira República*, resultado da tese de doutoramento de Ulisses Rafael (Maceió: Editora UFS e Edufal, 2012) apresentam estudos sistemáticos do evento.

¹⁹ Em 2012, apenas na capital, foram 24,3 homicídios de jovens brancos para cada 100 mil habitantes, enquanto a mesma taxa para jovens negros chegou a 327,6 (WAISELFSZ, 2014, p. 166).

²⁰ Em *O poder e a cultura da violência em Alagoas* (2014), Ruth Vasconcelos demonstra como a cultura de violência está historicamente arraigada e extensamente capilarizada no tecido social local.

Causa surpresa a quem vive na capital de Alagoas, se deparar com dados que indicam que a maioria da população é negra – o território abriga um percentual de 66,75% de população preta e parda²¹. Com tantas pessoas se identificando como negras no Censo, porque tão poucas incorporam esta identidade na experiência cotidiana como pessoa negra?

Talvez, como já mencionado, pelo que Dirceu Lindoso chamou de “escrita sesmeiro-escravista” (2005, p. 53) e pelo que Jeferson da Silva chamou de folclorização (2014), dispositivos que deixaram como legado um esquecimento e/ou silenciamento das populações pobres na historiografia oficial – populações estas majoritariamente negras e mestiças.

Soma-se a isso o fato de que o desenvolvimento histórico da região forjou, no passado, um ambiente extremamente avesso aos elementos simbólicos da negritude. Mesmo o sociólogo e médico alagoano, referência incontornável dos estudos sobre negritude no Brasil e no mundo, um dos coordenadores do histórico Projeto Unesco, Arthur Ramos foi ele mesmo um dos grandes artífices desta hegemônica e castradora ideologia da mestiçagem²². De modo similar e em alguma medida mais eficiente do que em cenários como Rio de Janeiro (RJ), ou Salvador (BA), a elaboração e a demonstração pública da negritude sempre foi paulatina e sistematicamente desestimulada, dissimulada, negatizada, censurada e até mesmo violentamente contida como elemento constituinte da autoidentidade coletiva da capital alagoana, onde desenvolvi a pesquisa.

No entanto, Maceió tem passado por algumas mudanças em relação ao espaço social das expressividades negras. Nas últimas três décadas, a partir da reabertura democrática do país, os movimentos negros locais se fortaleceram e têm demandado mais direitos para a população e para a cultura negras locais.

Muito provavelmente influenciada por esta mudança no cenário local, e outras decorrentes dela, e pela injeção de um volume atípico e considerável de recursos

²¹ Segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), referente a 2010, a população de Alagoas é de 3.120.494 habitantes, sendo 1.877.818 pessoas pardas e 205.154 pessoas pretas, agrupados na categoria “negro” e consolidando este percentual.

²² Penso aqui na produção e repercussão de obras como *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934), *O Folk-lore Negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise* (Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1935), *O Negro Brasileiro* (São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940), *A aculturação negra no Brasil* (Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1942) e o pós-tumo *A Mestiçagem no Brasil* (Maceió: Edufal, 2004 – publicado originalmente em 1952, em francês).

financeiros, quando a gestão progressista dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT) elegeu o campo cultural como um campo prioritário de democratização – recursos rapidamente convertidos em capital para as lutas simbólicas por legitimidade –, nas últimas duas décadas houve uma explosão de movimentos culturais da negritude ancorados em expressividades musicais conhecidas e reconhecidas como negras. Compostos de agentes e grupos que ficam no limite entre o cultural, o político e o estético, esses movimentos têm levantado várias questões sobre representatividade, mestiçagem, apropriação, legitimidade, autenticidade, entre outras.

Com o panorama desenhado brevemente até aqui, espero ter motivos para convencer-lhes de que Maceió e sua periferia é um caso interessante para investigar a pluralização e a complexificação dos acervos estéticos, éticos e políticos, os processos de elaboração, enunciação e experiência da negritude e assim compreender melhor, criar categorias de análise e, quiçá, lançar luz sobre as estratégias políticas dos movimentos culturais negros da periferia, para lidar com os limites que o seu lugar social lhes impõem.

* * *

O que antes eu só intuía, com a investigação ficou cada vez mais evidente: a experiência da negritude é plural. Ela é vivenciada de muitas maneiras e pode ser expressa em muitas versões: seja acionando a memória afetiva, e em certa medida imaginada, do laço com a cosmogonia africana, herdada por negros e negras escravizados no período de colonização e por seus descendentes²³; seja no caldeamento das religiosidades de matrizes africanas e seu desenvolvimento característico no Brasil²⁴; seja informada pelo compartilhamento da experiência de

²³ No Brasil, a associação entre negritude e a origem africana de escravizados e escravizadas além de evidente, remonta a trabalhos do início do século XX, como os de Nina Rodrigues (1932 e 1935 [1896]), Arthur Ramos (1935 e 1940), Roger Bastide (1946 e 1971 [1960]), entre tantos. Para um panorama dos trabalhos que apontam e defendem uma (re)africanização ou uma afrocentricidade para a negritude contemporânea no Brasil, ver a coletânea Sankofa, organizada por Elisa Larkin Nascimento, em quatro volumes (2008, 2008, 2008 e 2009). Já para uma crítica dos “usos e abusos” da África no Brasil, ver Beatriz Góis Dantas (1988), Livio Sansone (2002), Michel Agier (2001) e Hofbauer (2012), por exemplo.

²⁴ Reginaldo Prandi é um dos destaques da literatura sobre o tema, com estudos publicados sobre a religiosidade no Brasil desde a década de 1970. O autor publicou e organizou dezenas de livros – o

segregação racial do espaço urbano²⁵; seja amparada nas referências de movimentos negros diaspóricos propagados no processo de globalização²⁶; ou ainda nos usos e abusos que o mercado de bens simbólicos faz destes elementos e de seus significados²⁷ – isto sem falar nas apropriações e criativas reinterpretações que a população negra marginalizada faz deste conjunto de elementos simbólicos²⁸.

A observação e a interlocução empírica também permitiram perceber que a partir dessas versões, a composição que cada pessoa negra faz individualmente pode ser bastante complexa, lançando mão de elementos de mais de um desses e de outros referenciais – o popular e controverso trabalho do teórico londrino Paul Gilroy defende inclusive que os produtos culturais do que ele chama de Atlântico negro são sempre mestiços e, apesar de originados por pessoas negras, não podem ser considerados suas propriedades exclusivas (GILROY, 2012, p. 35).

seu *Mitologia dos Orixás* (2000) teve dez edições em menos de duas décadas –, além de quase uma centena de textos mais curtos entre artigos e capítulos de livros. Mais especificamente sobre o desenvolvimento das religiões de matrizes africanas no Brasil, o seu *Segredos guardados: orixás na alma brasileira* (2005) é exemplar. Há ainda um grande número pesquisas de outros autores e autoras, dos quais destaco *A morte branca do feiticeiro negro* (Ortiz, 1978), *O terreiro e a cidade* (Sodré, 1988), *Orixás da metrópole* (Silva, 1995), *Entre a cruz e a encruzilhada* (Negrão, 1996) e *As religiões afro-brasileiras e a cidade* (Contins, 2013).

²⁵ Em *Lugar de negro* (1982), em coautoria com Carlos Hasenbalg, Lélia Gonzalez define a “divisão racial do espaço” (1982:15), e mesmo sem aprofundar o conceito, ela inaugura este tipo de reflexão sobre a dinâmica racial da cidade. Contemporaneamente vem ganhando destaque o trabalho do geógrafo Renato Emerson dos Santos, organizador do volume *Questões urbanas e racismo* (2012) da Coleção *Negras e negros: pesquisas e debates* e do livro *Diversidade, Espaço e Relações Étnico-Raciais: O negro na Geografia do Brasil* (2007).

²⁶ Autores estrangeiros dos estudos pós-coloniais como Paul Gilroy (2012 [1991]), Stuart Hall (2006 [1992]) são referências incontornáveis na discussão sobre a experiência transnacional da negritude. Entre os brasileiros, Sérgio Costa, em *Dois Atlânticos* (2006), e Valter Roberto Silvério, em *Nossa herança africana* (2012), mesmo que sob prismas diferentes, discutem a questão no contexto nacional.

²⁷ Em *Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil* (2000), Livio Sansone aborda a questão destacando como a mercantilização opera uma seleção de determinados elementos em detrimento de outros. Na década anterior, José Jorge Carvalho (1994), discutiu a relação entre os gêneros da música popular e a construção de uma etnicidade negra no Brasil. Mais recentemente, e em especial entre os autores e autoras mais jovens, o debate tem dado ênfase ao tema da apropriação cultural, a exemplo do artigo de Lisandra Pinheiro (2015).

²⁸ Aqui faço referência a fenômenos como o melô nas grotas maceioenses, um estilo híbrido, feito com a gravação de versões em português de músicas de reggae internacionais, utilizando recursos e equipamentos adaptados e improvisados, que apesar da produção técnica precária, tem grande popularidade nas periferias de Maceió. Fenômeno semelhante ao surgimento do *funk* carioca, até a sua integração no mercado (formal) fonográfico, que também conjugou elementos híbridos, produção técnica precária e grande popularidade.

Buscando manter sempre às vistas essa pluralidade e complexidade na investigação da música negra e na conceituação da negritude, há aqui três grandes linhas teórico-metodológicas que costumam os argumentos de que a música produzida na e para a periferia serve de acervo estético, ético e político para composição da identidade de pessoas racializadas e de que o racismo vivido na pele é a matéria-prima básica da negritude: o realismo crítico, a crítica à colonialidade e os estudos culturais.

A primeira delas, baseada principalmente no trabalho de Roy Bhaskar (2008), mantém a ontologia das estruturas sociais no foco da análise. Isto porque o modelo argumentativo do realismo crítico ajuda a explicar e dar inteligibilidade às dinâmicas do racismo, especialmente no Brasil – onde ele é tão dissimulado, ambíguo, abrangente e determinante nas interações interpessoais, institucionais e históricas. Tomando a força do processo de racialização como mais um vetor entre tantos, um dos *mecanismos gerativos* que dão forma à realidade, foi possível explicar porque essa mesma força exerce seu poder de modo restritivo para as pessoas mais ou menos negras e de modo recursivo para as pessoas mais ou menos brancas. Além do mais e principalmente, baseando-se em premissas do realismo crítico, a análise pôde inferir que o racismo é *real*, mesmo quando ele não está ativo, e que ele pode ser efetivo mesmo quando não é perceptível – isto porque, a depender da interação com a força de outros mecanismos gerativos como os da classe, do gênero e da sexualidade, por exemplo, o racismo pode, em uma dada situação *atual*, ser desativado ou ativado com mais ou menos força; e porque os fenômenos da realidade, inclusive os sociais, acontecem independente da capacidade científica de percepção e de suas ferramentas de escrutínio *empírico*.

Já a segunda guia é a daqueles trabalhos que, para avaliar os fenômenos sociais, não ignoram as invasões coloniais e a lógica que as sustentam. Essa premissa da crítica à colonialidade foi fundamental para rastrear em que medida a escravização enquanto modelo de produção legal e legítimo por tanto tempo na história do Brasil, ainda exerce influência sobre as dinâmicas do nosso racismo contemporâneo; bem como para avaliar os efeitos que o uso dessa tecnologia bélica do projeto expansionista da modernidade/colonialidade tem sob a negritude enquanto uma experiência típica e enquanto um marcador tão importante para as identidades.

Por fim, há também a perspectiva dos estudos culturais. Considerando que as práticas compreendidas enquanto culturais desde há muito resguardam, fomentam e

vocalizam estratégias e atos de resistência política à exclusão e à marginalização, baseadas no processo de racialização, e mais, que foi e é a música, especialmente a sociabilidade e a solidariedade desenvolvidas em sua ambiência, que traduz e propaga os valores norteadores dos movimentos negros, – ainda que ou talvez justo por isso, por ser tão eclética – foi essa escola que deu ferramentas teórico-metodológicas para tomar a cultura como uma esfera essencial da vida, em vez de como se uma aparência ou sintoma de outras dinâmicas e estruturas mais relevantes e significativas; e para trazer e levar a sério na análise, sem maiores embargos ao debate, o conhecimento elaborado pelas pessoas com as quais construí as interlocuções e formulei as reflexões na pesquisa empírica.

A partir do trançado destas linhas teórico-metodológicas, adiante vou dividir o trabalho em três sessões: *Teoria racial*, *Sociologia da negritude* e *Acervo imagético discursivo*. O que justifica a divisão em três partes são os pontos de vista que eu uso para mirar a (in)definição da negritude. Esses pontos de vista podem ser traduzidos nas seguintes perguntas: O que definiria conceitualmente a negritude? Como as pessoas negras lidam com a negritude vivida na pele? Como ampliar o mapa cognitivo das expressividades da negritude nas cartografias do Brasil, que insiste em se fazer representar por metonímia?

A primeira questão é respondida considerando que a negritude, enquanto categoria de uma teoria racial, tem uma dimensão estrutural, uma dimensão identitária e uma dimensão da experiência, e mais, que estas três dimensões articulam-se entre si. A formulação que busca responder a segunda questão levanta tanto questões sobre um posicionamento deliberado ante a uma posicionalidade que está socialmente dada, quanto sobre como os diversos modos de existir da corporalidade precisam ser compreendidos em suas especificidades. E como resposta a terceira questão, são apresentados registros das expressividades da negritude periférica de Maceió.

Para desenvolver e apresentar um conceito minimamente inteligível e operacionalizável para a negritude, na primeira parte vamos experimentar algumas respostas a sua questão norteadora. Enquanto no primeiro capítulo, o objetivo é argumentar que antes de qualquer coisa, a negritude é marcada socialmente pela experiência do racismo, para só depois de um processo de elaboração, ser enunciada (individual ou coletivamente) enquanto uma identidade racial. Para tanto, é lá que será desenvolvido um diálogo entre a crítica à colonialidade e o realismo crítico, apontando

como nas sociedades modernas, o processo de subjetivação de pessoas racializadas é atravessado pelas exigências das normas de uma corporalidade (em todos os seus modos de existir, quer seja cognitivo ou afetivo, mental ou somático) que se quer universal, mas que diz de uma matriz muito particular – nos termos da dialética entre Senhor e Escravo da alegoria hegeliana, o reconhecimento só seria possível para aquelas pessoas que assumem os termos e ocupam a posição do senhor.

Avançando, no segundo e no terceiro capítulos o objetivo é investigar esse que se torna o elemento central da nossa teoria racial: o racismo. O primeiro passo é levantar como o racismo se desenvolveu no papel, ou seja, fazer uma análise da trajetória do conceito. A partir da descrição de alguns episódios de uma narrativa globalizada e globalizante, é apresentada uma espécie de estado da arte do racismo para, contudo e em seguida, propor uma linha narrativa alternativa que seja capaz de se adaptar às alterações no *GPS* e na *timeline*, ou dito de outro modo, que considere o desenvolvimento de um fenômeno em certa medida universal, mas que tem manifestações particulares no tempo e no espaço. Por fim e ressaltando que esta plasticidade do racismo é real e relacional, são apresentados apontamentos sobre algumas características das respostas antirracistas.

A seguir, o argumento é de que, se o racismo enquanto conceito se desenvolve diacronicamente, suas injunções na vida de pessoas de carne e osso é muito menos linear e muito mais dinâmica, algumas vezes acumulando sincronicamente a manifestação do processo de racialização em mais de uma dimensão e/ou com seus diversos riscos da cor. Diante desses mecanismos característicos de precarização da vida, a busca pela segurança ontológica de pessoas negras, precisa ser também matizada em relação ao modelo supostamente universal da subjetividade da modernidade/colonialidade.

Sumarizando estas observações e a proposta teórica de uma relação intrínseca entre o racismo e a negritude, é apresentado o vórtice que acrescenta algumas linhas à pauta dos estudos de negritude e coloca a identidade no olho do furacão das políticas de reconhecimento. Cuidando de distensionar o cabo de guerra entre estruturalistas e pós-estruturalistas, sustento que é sincopando e explorando o espaço dos contratempos do metrônomo da estrutura racializante, que a experiência de pessoas negras compõe e expressa o *flow* de sua identidade racializada. Nesse sentido, o argumento é que a estrutura que é social, é elaborada na experiência que é pessoal, para só então ser enunciada em uma narrativa inteligível e significativa na

esfera pública, quer dizer, a análise propõe que a negritude pode ser definida como aquilo que começa com o processo de racialização, e que se desenvolve naquilo que desta estrutura é vivido na pele cotidianamente, para só depois ser tomada como um marcador social de uma determinada identidade racial – e esse processo é cíclico, circunstancial e contínuo.

Na segunda parte, o desejo é trazer materialidade à discussão teórica, trabalhando na amplitude de uma sociologia da negritude. Diferente da primeira parte, onde as discussões bibliográficas predominam diante daquelas desenvolvidas empiricamente, na segunda parte, esta situação se inverte e são as observações da perspectiva das pessoas negras sobre o conhecimento da própria experiência que predominam na análise, em relação ao debate teórico. Para tanto, no quinto capítulo, vamos pensar os processos de autoatribuição racial alocando-a em um gradiente. Porém, em vez de tomar como polos de referência a negritude e a branquitude como usualmente é feito, foi desenvolvido um *continuum* não com dois, mas com três pontos nodais: o da afirmação, o da negação e o da abstenção da racialidade enquanto um marcador significativo da narrativa identitária.

Já no sexto capítulo, vamos apresentar e classificar os modos de existir da corporalidade em relação aos repertórios de negritude. Esses modos foram definidos a partir de sua relevância observada na investigação e na interlocução na sociabilidade da ambiência da feitura da música negra periférica de Maceió e estão divididos em quatro dimensões: a somática (onde o corpo é uma imagem imediata e estática), a performática (onde o corpo é uma imagem em movimento e uma composição mais ou menos deliberada), a discursiva (onde o corpo é um dispositivo da memória) e a política (na qual o corpo é uma arma para a luta antirracista e para as estratégias de (r)existência, individuais e coletivas). Ainda que não sejam uma exclusividade desses movimentos musicais, eles são um espaço privilegiado de fomento e produção e, logo, para a observação daquilo que chamei de repertórios de negritude.

Com isso, avançamos até a terceira e última parte. Nesse acervo, a intervenção textual pretende ser a mínima possível, se resumindo aquilo que concerne a seleção e a apresentação de algumas imagens, plásticas e reflexivas, que são produzidas com a cor e o sotaque da negritude alagoana que pesquisei.

Há ainda uma sessão que reservei para a discussão das estratégias de investigação empírica e da perspectiva que assumi enquanto pesquisadora não-negra

e antirracista dentro desse campo de produção; invertendo a formulação sobre as potências e limitações das contribuições de *outsiders within* (Collins, 2016), para discorrer sobre as possibilidades e impossibilidades do meu lugar *insider without* – levando em consideração que participei ativamente de alguns destes movimentos da afro-alagoanidade, sem por isso incorrer no erro de achar que me converti em uma mulher negra.

Escrevendo de outro lugar

Muitas vezes este trabalho me doeu. Como bem nos adverte Audre Lorde, o silêncio não serve de proteção, contudo é preciso acrescentar que romper o seu véu pegajoso muito menos nos livra da dor.

Há vida demais se esvaindo no banho de sangue que acontece por aqui desde que inventaram essa história de Brasil. Nem sequer sabemos ao certo quantos povos foram aniquilados, o que se dirá sobre o número de pessoas assassinadas? Quantas morreram ontem? Quantas morreram hoje? E quantas ainda morrerão amanhã? Diante desse massacre que atravessa os séculos até os nossos dias, e que também nos atravessa em cada um daqueles oitenta tiros, essa dor me soa como um sinal de sanidade, de sensibilidade.

Por isso essa introdução, para que eu possa dizer sem medo de ser menos cientista, que eu me sensibilizo. E mais, que o exercício da minha profissão, longe de ser embargado por esta sensibilidade, se de um certo jeito, é potencializado por ela. Evidentemente essa potência é política – a ciência que se quer neutra é a mais poderosamente destrutiva, ou dito de um jeito mais radical e elegante, “a neutralidade é uma categoria impositiva da escrita tradicional, que a regra da permanência [do status quo] estabelece, mas não cria a cientificidade do texto.” (LINDOSO, 2005, p. 29). Então, essas palavras iniciais também são para advogar e advertir que não há opacidade no que vai adiante.

Morte, esquecimento, folclorização, quilombagem

Até quando e o quanto pude analisar, especialmente de onde mirei para elaborar a análise da negritude e de seus repertórios, o que sobrevive desse passado escandaloso no nosso presente, foi interpretado ao longo do tempo e possui até hoje quatro possibilidades de enquadramento: a morte, o *esquecimento*, a *folclorização* e a *quilombagem* – assim se pinta o retrato das pessoas negras dentro desse quadro que nos ensinaram a chamar de Brasil.

Na produção científica em Alagoas, esses enquadramentos são modos de agenciamento da memória dos que disseram não ao processo de “conquista”.

Muitos intelectuais locais, como se ansiosos e ciosos de uma segunda e definitiva morte, aniquilaram e aniquilam a memória das pessoas negras nas terras que foram palco das insurgências cabanas e palmarinas. Seja por meio da louvação de uma derrota probatória de sua inferioridade e da conseqüente superioridade dos “vencedores”, seja por meio do aprisionamento no passado e da omissão no presente, apaga-se não só as incontáveis estratégias de resistência, como também a incontestável existência dessa parcela (majoritária) da população.

Tal apagamento é o matiz que se conecta à perspectiva daqueles intelectuais que preferem o esquecimento, na qual “a escrita historiográfica se revela uma extensão gráfico-discursiva das dominações dos estamentos hegemônicos prevalentes na sociedade sesmeiro-escravista imperial.” (LINDOSO, 2005, p. 101).

Segundo o historiador alagoano, o esquecimento é essa prática particular no campo intelectual que ao negar (ou distorcer) a memória das rebeliões de pessoas negras e mestiças na história oficial, alimenta o “discurso histórico antiinsurrecional” e constitui uma “historiografia da dominação sesmeiro-escravista”, que além do mais, implica numa “redução do poder da oralidade associada à reduzida escrita restauradora [que] provocou uma descontinuidade na memória historiográfica” (2005:18); como consequência, o esquecimento tanto repercute quanto retroalimenta a condição marginal das populações não-brancas.

Outro gradiente para essas distorções a partir da lente que a intelectualidade em Alagoas olha para a negritude, é a folclorização. Como bem demonstrado em *O que restou é folclore: o negro na historiografia alagoana* (SILVA, 2014), esta perspectiva também corrompe a forma e o conteúdo das representações do estar no

mundo das pessoas negras, assaltando a sua memória – dispositivo fundamental para a produção da vida, inclusive no presente.

Nas palavras firmes e fortes de mais um historiador local, “O negro não foi esquecido pela historiografia alagoana. Se observarmos bem, ele está presente, no entanto, a pergunta a ser feita é: de que forma e sob qual perspectiva ele aparece?” (SILVA, 2014, p. 10). Para quem, olhando para a cultura predominantemente musical da solidariedade e sociabilidade de pessoas negras e mestiças, só é capaz de ver “folclore”, as existências, experiências e insurgências não são inteligíveis, seus axiomas filosóficos não podem passar de cantigas, brincadeiras, se não insignificantes, inconsequentes – ledão engano.

Contudo, gostaria de acreditar que também no campo intelectual há meios e modos de dizer e repercutir um não à “conquista”, que há uma alternativa a estas três posturas²⁹. Nesse rascunho de classificação, a alternativa seria a quilombagem. Uma reflexão e uma representação feitas a partir desta perspectiva seriam capazes de levar até as últimas consequências a humanidade de pessoas negras, e estariam no polo diametralmente oposto àquele da morte.

Por fim, vale dizer, primeiro, que não tomo essa gradação (morte, esquecimento, folclorização e quilombagem) como uma linha do tempo, pois creio que o que sabemos do passado hoje, grosso modo, é aquilo que soa bem aos ouvidos de quem “conquistou” o direito de escrever a história – o que implica considerar que não haver registro de crítica no passado, não significa que ela não existiu. Além do mais, longe de ser um sinal de equívocos corrigidos ao longo do tempo, as distorções da memória da negritude são uma estratégia política da qual se lança (e se lançará) mão sempre que necessário e/ou conveniente.

Em segundo lugar, não ignoro que essa violência que acontece em Alagoas não se restringe aos limites deste território. Viver no Rio de Janeiro e transitar em

²⁹ Muito dessa análise está inspirada pelas reflexões de outras interpretações da trajetória da pessoa negra em Alagoas a partir de uma historiografia mais crítica. Além do trabalho dos já citados Dirceu Lindoso e Jefferson Silva, me inspiro em intelectuais como Luiz Sávio de Almeida (*Memorial biográfico de Vicente de Paula: o capitão de todas as matas*, 2008; *O negro no Brasil: estudos em homenagem a Clóvis Moura*, 2003; *Alagoas nos tempos do cólera*, 1996), Edson Bezerra (*Manifesto Sururu: por uma antropofagia das coisas alagoanas*, 2014), Danilo Luiz Marques (*Sobreviver e resistir: os caminhos para liberdade de escravizadas e africanas livres em Maceió*, 2016; *Sob a “sombra” de Palmares: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista*, 2018), Gustavo Bezerra (*Uma possível “simbiose”: vadios e capoeiras em Alagoas (1878-1911)*, 2017), Sandra Sena (*“São quase todos pretos”: cotidiano e experiência da classe de trabalhadora em Maceió pós-abolição*, 2019), para citar só alguns trabalhos, também chamam a atenção para a reprodução da violência racista na maior parte do pensamento social e na historiografia de Alagoas.

algumas outras cidades do país, me trouxe algumas indicações de que este processo é bem mais abrangente e talvez seja mesmo um *modus operandi* que se propaga no espaço e também no tempo – mais do que gostaríamos de admitir.

Mesmo que esse não seja o foco da investigação, esta introdução também é para dizer que escrevi a tese admitindo que a corrupção da memória, se não é sempre e de todo um *modus operandi*, é ao menos uma armadilha tão traiçoeira como aquele truque do jogo onde os espelhos mais distorcem que refletem a imagem que se quer ver. Por isso, uma das diretrizes que assumi foi a de pensar a negritude e o racismo a partir de dois interesses distintos: produzir uma reflexão a partir de critérios científicos e fomentar a atuação política para a justiça social.

Uma estratégia para fazer isso foi a de me esquivar ao máximo da reprodução do racismo estruturante e “naturalizado” das relações humanas no Brasil, inclusive e principalmente no ato da escrita. Assim, as páginas que seguem são uma tentativa de recusa e esquiva das agressões eufêmicas tão recorrentes na produção de conhecimento científico sobre a negritude.

Agressões eufêmicas e escritas de sangue

O que chamo aqui de agressão eufêmica pode ser compreendido como uma tipificação do que Gayatri Spivak chamou de violência epistêmica (2010): ao expor os limites de uma determinada crítica de “intelectuais benevolentes” – aquela que ignora o lugar histórico e conjuntural de onde se fala, reproduzindo assim as estruturas sociais que lhes servem de espantalho –, a autora acusa e, em alguma medida, revoga a pretensa transparência desses intelectuais em seus textos profissionais, demonstrando o efeito de coerção que essa postura epistemológica causa.

A população negra brasileira é, enquanto grupo social, indubitavelmente subalternizada. Com isso, não se afirma que ela não possa falar, mas muito mais grave, que sua voz não pode ser ouvida (SPIVAK, 2010) – enquanto for superposta ou supostamente traduzida por uma escrita eufêmica, artificial e impassível.

Falar sobre questões que afetam pessoas que estão às margens em um dado sistema de poder e acreditar falar em nome delas é uma postura epistemológica que

tende a se tornar um problema ético e político (uma violência epistêmica nos termos de Spivak).

Outro problema da mesma ordem se dá quando, mesmo evitando uma postura pretensamente redentora mas, de todo modo, estrangeira, não se cria um espaço de escuta mútua; e outro ainda pior quando há o desprezo pelas formas e conteúdos do conhecimento produzido pelas margens que não atendem às exigências de erudição típicas da modernidade/colonialidade.

Falar das experiências das pessoas negras enquanto uma pessoa intelectual engajada politicamente com o antirracismo, não é falar, por exemplo, em relações raciais ou em raça. Ao dizer ‘negritude’ no lugar de ‘relações raciais’, não se quer negar o caráter relacional da problemática e das categorias que a designam, mas evidenciar a tensão e privilegiar uma narrativa científica que seja capaz de nomear as violências em seus devidos termos. Apenas do lugar do sujeito de conhecimento e poder do Ocidente para o caso de Spivak, e da casa grande para o nosso caso, que se torna constrangedor e “delicado” falar em racismo e em negritude. São nas estratégias de fuga a tal constrangimento que a transparência política e histórica do intelectual se deixa flagrar, e é aí que o eufemismo revela sua face mais violenta e sanguinária.

A esta altura, o compromisso é inescapável: ou há filiação à manutenção ou à transformação social.

O que classifico como agressão eufêmica também pode ser considerada como um ranço, uma nódoa da “escrita estamental” (LINDOSO, 2005) nos textos profissionais sobre o grupo social da população negra no Brasil. Ela atende à mesma regra de permanência que se expressa não mais, ou não mais apenas, pela “neutralidade”, pelo “esquecimento”, pela “imputação criminal” ou pelo “desmantelamento do sistema de oralidade” (LINDOSO, 2005, p. 22), mas pelo distensionamento e eufemização do texto social e da narrativa histórica, que participa de forma determinante na construção e treinamento de uma sensibilidade coletiva, que só é afetada pelo sofrimento dos grupos dominantes do status quo, neste contexto, o grupo não-racializado – as pessoas brancas.

Desse modo, a política higienista, eugênica e mal disfarçadamente elitista contamina o texto, torna-se uma regra que impõe não só a “neutralidade”, mas também uma “civildade”. Esse processo deixa seus rastros nos termos amenos que apontam para esta sensibilidade narcísica – em todo caso, do espelho distorcido. Que

imagem reflete este espelho? E mais importante, a quem serve amenizar os termos? Esta aparentemente inocente prática de reproduzir jargões, sanciona a política da casa grande; o uso do eufemismo é a cumplicidade com a violência.

O par oposto da agressão eufêmica é a escrita de sangue. Que, em síntese, significa trazer para a escrita técnica e profissional a cruzeza e o sangue da violência do racismo. Dito de outro modo, o que defendo é uma radicalização do que Dirceu Lindoso (2005) chamou de “escrita restauradora”, aquela que devolve o poder e a relevância da oralidade, resguarda o texto dos deslocamentos semânticos das categorias usadas entre os marginais – o que no polo oposto, na escrita estamental, esvazia, desqualifica e imputa responsabilidade criminal a insurgentes –, e, aos amontoados de fatos e documentos opacos, incorpora uma teoria crítica capaz de dar cientificidade e lucidez à narrativa histórica e social.

Olhando para as sombras do terror e da marginalização do outro lado do oceano, Hannah Arendt adverte:

Tanto quanto seja possível algum “domínio” do passado, ele consiste em relatar o que aconteceu; mas essa narração, que molda a história, tampouco resolve qualquer problema e não alivia nenhum sofrimento; ela não domina nada de uma vez por todas. Ao invés disso, enquanto o sentido dos acontecimentos permanecer vivo – e esse sentido pode persistir por longuíssimos períodos de tempo –, o “domínio do passado” pode assumir a forma da narração sempre repetida. [...] Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente. (ARENDR, 1987, p. 28 – 29).

Contudo, a questão para mim foi e segue sendo: para que e para quem uma ou outra estória é adequada? Tendo tido a oportunidade de contar algumas histórias e investigar algumas experiências da negritude em Alagoas, aceito também o desafio de buscar a intensidade e a riqueza de sentido que vi, ouvi e senti – é para isto e para estas pessoas que desejo ter sido adequada.

Creio que só assim posso, enquanto cientista, romper a regra de permanência do status quo e devolver a dignidade das categorias e dos sujeitos marginais no presente e para o futuro – em suma e na raiz foi essa a proposta da escrita. Assumo

o risco de ter sido radical, desde que fique entendido que a radicalidade da proposta estaria em chamar as coisas pelos seus devidos nomes.

I TEORIA RACIAL

1 EXPERIÊNCIAS MARCADAS PELO RACISMO

Um dia o coronelzinho, que já sabia ler, ficou curioso para ver se negro aprendia os sinais, as letras de branco e começou a ensinar o pai de Ponciá. O menino respondeu logo ao ensinamento do distraído mestre. Em pouco tempo reconhecia todas as letras. Quando sinhômoço se certificou que o negro aprendia, parou a brincadeira. Negro aprendia sim! Mas o que o negro ia fazer com o saber de branco?

Conceição Evaristo

A negritude, antes de ser considerada uma *identidade* étnico-racial e/ou cultural, será tratada aqui enquanto uma experiência, a experiência das pessoas negras; distinta basicamente pelo processo de subjetivação destas pessoas que, por sua vez, se distingue dos demais pela necessidade de dar respostas ao racismo, pois tal experiência é arbitrariamente condicionada pela *estrutura* racista das sociedades viesadas pela modernidade/colonialidade – esta pode ser uma súmula do que gostaria de propor como contribuição para uma teoria racial.

Além e aquém de uma identidade, a negritude pode ser cientificamente melhor compreendida, descrita e analisada caso se enfrente, de partida, a sua multidimensionalidade. Dizer que ela é um fenômeno de identidade não invalida o fato de ela também ser definida enquanto uma experiência (racializada) e por uma estrutura (racializante).

Além disso, as respostas a esta estrutura são elaboradas e enunciadas de diversas formas. Pois, os complexos e inúmeros epifenômenos do mecanismo racista que interpelam e condicionam a experiência das pessoas negras, combinam-se a outros dos demais mecanismos, tanto restritivos quanto recursivos, que atravessam suas vivências cotidianas, como o machismo e a discriminação de classe, por exemplo. E mais, essas combinações não são estáveis, exigindo, em contrapartida,

respostas igualmente dinâmicas. De modo que as pessoas que podem ser e as que são classificadas como negras, apesar de não o serem meramente pelas injunções do racismo, são, sobretudo, marcadas a partir de seus traços físicos, que por sua vez são incorporados discursivamente por elas a partir de uma gama de referências plurais mobilizadas, às vezes, de forma fraturada, contraditória e circunstancial.

Por isso, ainda que os sofrimentos e as restrições que o racismo traz sejam uma matéria-prima e uma característica básica desta experiência, evidentemente não são os únicos elementos constitutivos da negritude de alguém.

Dito isto, temos que considerar que narrativas identitárias baseadas na experiência do racismo podem ser significativamente diferentes, ora reificando e tomando como verdade os estereótipos racistas, ora os refutando, ora os reinventando e ora simplesmente os ignorando. A marca e o marcador somático perdem seu poder explicativo absoluto ao se adicionar à equação as respostas múltiplas e criativas ao racismo, e uma via de reflexão que se abre é a partir do que se vive na pele, sendo uma pessoa racializada.

Ainda que a negritude esteja cada vez mais presente no debate público no Brasil e no mundo, seja ele cotidiano, político ou acadêmico, a sua conceituação até então é contingenciada por uma série de questões e disputas políticas, históricas e morais – o que torna a elaboração de um conceito sobremaneira delicada e tensa.

Por isso, é impossível avançar sem fazer uma mediação a partir dos contextos onde esse fenômeno ocorre, visto que ele é em certa medida universal, mas cada território acomoda feridas e cicatrizes históricas que alteram consideravelmente tanto estas interpelações que tangem os corpos das pessoas negras, quanto os agenciamentos que esses são capazes de pôr em prática em sua experiência cotidiana – nessa perspectiva, os territórios são tanto geográficos quanto políticos, mas, sobretudo, tendem a ser afetivos³⁰.

Diante de uma conjuntura hipercomplexa, afetada por vetores políticos que seguem nos mais variados sentidos, a partir de bandeiras dos mais distintos

³⁰ Em *Devir negro* (2016), Ana Claudia Cruz e Silva assume os blocos afro (tomando como referência os blocos afro da Bahia) como territórios existenciais e negros. Dialogando com, entre outras pessoas, Raquel Rolnik e Félix Guattari, a autora sublinha os aspectos afetivos de suas fronteiras, quando demonstra que antes de se tornarem blocos para desfilar e tornarem-se ícones no carnaval baiano, as pessoas que viriam a fundá-los estavam reunidas entre si por laços de parentesco e amizade, firmados e reafirmados pela demanda de atividades para estarem juntas. (Silva, 2016, p. 162 – 166). Além disso, “a ideia que guia este trabalho é a de perceber o bloco afro como um território negro no sentido de lugar de produção de *subjetividade negra*.” (Silva, 2016, p. 166, grifos no original).

espectros, o cenário é mesmo de quase campo minado e o racismo segue tanto à direita quanto à esquerda.

Porém, se o debate se intensifica, ou seja, se falamos cada vez mais sobre negritude, infelizmente ainda não nos detivemos num esforço teórico-analítico para defini-la – ou pior, ainda não tivemos sucesso nessa peleja. Por defender que um empenho para estabilizar a categoria pode nos fazer avançar em soluções tanto para questões epistemológicas quanto para problemas sociais, um dos objetivos que animam esta pesquisa é o desenvolvimento de um conceito capaz de harmonizar o debate polifônico e dissonante da *negritude*, para que ele se dê de modo mais amplo e integrado, e se possível, de modo um tanto mais humanista e cosmopolita.

Tal iniciativa de conceituação da negritude parte do pressuposto (e pretende demonstrar) que em primeiro lugar, antes de ser uma identidade, essencializada ou não, instrumentalizada ou não, legítima ou não, a negritude é uma experiência vivida na pele de cada pessoa negra e/ou racializada, a partir das injunções do racismo com o qual é preciso lidar e elaborar, consciente ou inconscientemente, de forma declarada ou velada, mas de todo modo inescapável e, talvez por isso mesmo, criativamente. Tendo este quadro em vista, o foco neste capítulo inicial é analisar a negritude enquanto uma experiência típica, buscando revelar e pôr em destaque os elementos que se repetem e equalizam a diversidade, considerando o racismo como o primordial deles.

1.1 Negritude: identidade ou experiência?

A compreensão de que a negritude seja também uma identidade não está sendo negada aqui. No entanto, para compreender os processos de classificação racial (que em último caso é como são tratadas estas identidades na literatura onde correntemente se discute negritude³¹ – tanto da autoatribuição quanto para a

³¹ Ver por exemplo *Negritude: usos e sentidos*, de Kabengele Munanga (1986); *Negritude sem etnicidade: o local e o global das relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*, de Livio Sansone (2003); *Classes, raça e democracia*, de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2002) e *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*, de Lilia Schwarcz (2012) – isto para a discussão no e sobre o Brasil, para um exemplo internacional, ver o clássico *Race and ethnicity*, de John Rex (1986).

racialização, socialmente determinada e que demarca o limite com a alteridade) parece mais coerente entender, em um primeiro momento, as experiências que dão substrato e caracterizam esta classificação. Isto permitiria tanto decupar os seus critérios, quanto entender como eles são estabelecidos no âmbito das representações coletivas e agenciados no âmbito das performances individuais.

Ou seja, em um determinado plano do debate teórico, a negritude pode ser compreendida enquanto uma categoria de identidade, um marcador social de raça/cor, uma síntese abstrata que ajuda a compreender fenômenos de proporções coletivas (mesmo assim com efeitos concretos e vivenciados em proporções individuais), que são comuns a pessoas de determinados grupos artificiais³² e característico destas pessoas em relação às de outros grupos – além de que, tais sínteses permitem disputar a *doxa* das narrativas públicas desta ou daquela identidade.

Já em outro plano, a reflexão teórica pode estabelecer nexos para o entendimento da negritude enquanto esta experiência sob determinadas condições; e mais, de como o próprio marcador dela afeta o cotidiano de algumas pessoas, quais são as respostas possíveis a ele, quais dentre elas são preferidas, bem como quais são os argumentos que mobilizam e justificam estas respostas.

Para uma breve ilustração, vale trazer um relato da trajetória de uma cantora alagoana, que até determinada altura de sua vida profissional esteve dedicada à música erudita, e que em algum momento se interessa e resolve trabalhar com a música popular, com o samba, mais especificamente.

Partindo de suas marcas físicas, da dimensão somática de sua negritude, fenotipicamente Mel Nascimento é uma mulher miscigenada, nascida de um casal inter-racial formado por um homem com a pele preta e uma mulher com a pele branca; o que lhe deu uma tez negra com um tom de pele mais claro, o cabelo crespo e olhos claros.

Bacharel em canto lírico pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), integrante e solista em alguns corais – como o coral da Ordem dos Advogados do

³² Tomo os grupos raciais como artificiais, no sentido de que eles são formados *a posteriori*, em abstrações e sínteses demográficas e/ou teóricas que raramente correspondem a grupos orgânicos, formados a partir de laços factuais e objetivos. Dito de outro modo, entendo a composição de tais grupos como um artifício metodológico para as pesquisas e/ou uma estratégia política para os movimentos sociais, e não necessariamente como o retrato de uma coletividade coesa e autoidentificada

Brasil Seccional Alagoas (OAB/AL), e a Camerata Pró-Música de Alagoas, por exemplo –, a sua potência vocal e seu talento artístico lhes permitiam ocupar lugares de relativo destaque nesse meio. No entanto, o protagonismo vinha com a adaptação a e/ou a incorporação de regimes estéticos de um ambiente com repertórios ancorados na cultura branca e/ou embranquecida. O alisamento do cabelo serviu de recurso para circular nesses espaços com menos tensões (internas e intersubjetivas). E mais, só foi possível perceber o artifício na sua ausência: desde o início da adolescência, tornou-se hábito e *habitus* submeter o cabelo a processos químicos de alisamento, o que mudou drástica e dramaticamente quando ela esteve em contato com os regimes estéticos de um ambiente com repertórios ancorados na cultura negra e/ou enegrecida – abrindo, inclusive, uma possibilidade de questionar e desautomatizar a intervenção no cabelo. Além disso, a especificidade de seu lugar no mundo enquanto uma pessoa negra passou a ser tematizada por meio das narrativas do novo repertório musical, o do samba – que se tornou base de seu trabalho artístico.

Paulatinamente, mas dentro de poucos anos, Mel Nascimento passou a não só cantar, como compor sobre estas condições de sua experiência, conheceu e trouxe narrativas históricas e contextuais vinculadas à figura de outras mulheres negras, bem como de homens negros – além de explorar temas como: a situação de desigualdade e marginalização social da parcela negra da população brasileira; a continuidade histórica desta situação com a escravização racial; e a importância do referencial de resistência da memória do Quilombo dos Palmares e de suas lideranças, a exemplo da canção da qual reproduzo a letra abaixo.

Força de Mulher

Luto com a força de Dandara
Com braços de mulher quilombola
É luta que insiste e não para
É luta pra mudar toda essa história

Falo no compasso do atabaque
E gingo no batuque do tambor
Me entrego de corpo, alma
E trago na voz a luta
Que mostra minha força e minha cor

Não perco a esperança
Não perco minha fé
Sigo com a coragem
Coragem de mulher!

(Mel Nascimento, 2016).

Retroalimentadas pelo contato com o novo ambiente de trabalho, estas narrativas foram atualizando outras que, por sua vez, borraram os limites entre a cultura – aqui no sentido de mercado de bens culturais – e a política. O resultado é que hoje, além de cantora de samba, Mel Nascimento tornou-se uma ativista pelos direitos das pessoas negras reconhecida em Alagoas, sendo recorrentemente convidada para eventos que cuidam destes temas, tanto para cantar como para participar de debates e fazer falas públicas.

Ainda nesse processo, uma memória foi emblematicamente “descoberta” por e para Mel, a partir da mudança significativa tanto da experiência de sua negritude quanto de sua narrativa de identidade racial: foi transitando nos novos espaços e nas novas redes profissionais que ela soube da importância pública de uma tia paterna, Renilda Nascimento (1958 – 2007), militante histórica do movimento negro de Alagoas, que chegou a ser eleita Secretária de Saúde do Congresso Nacional Afro-Brasileiro (CNAB) em 1995, e foi secretária nacional do Departamento Negro do Partido Democrático Trabalhista (PDT).

O contato com um repertório de negritude até então desconhecido para a sobrinha, por meio das experiências de presença e atuação em novos ambientes de trabalho, estimulou e, em alguma medida, possibilitou que ela e que outras pessoas investissem em um sentido de continuidade entre a sua própria trajetória de mulher negra e a de sua tia consanguínea, um novo e paradigmático referencial para sua identidade – visto que até então, apesar de outros parentes também serem pessoas negras, a sua trajetória era tomada como original e dissonante do restante da família.

No caso de Mel Nascimento, podemos considerar que em um primeiro momento a negritude foi vivenciada e incorporada enquanto uma experiência restritiva, de certo modo depreciativa de seu valor e, por isso, alvo de estratégias de recalçamento e/ou atenuação. Todavia, a partir do encontro com determinado repertório de negritude, na aproximação com o universo simbólico do samba, tornou-se também uma experiência recursiva, um incremento na chancela de seu talento e de sua dignidade, que pôde e foi posta como marcador significativo de sua existência no mundo.

Se antes as experiências da negritude soavam como uma vivência majoritariamente negativa, um elemento a ser escusado e justificado, a partir de então elas passam a ser uma justificativa, um aspecto potencialmente positivo de seu cotidiano. Essas experiências serviram de matéria-prima para as narrativas de uma

nova identidade racial, que começa como cultural e, nesse caso, estende-se enquanto identidade política e mesmo existencial.

Deve-se dizer sem embaraços que a sua negritude mudou. No entanto, é necessário cautela, pois segundo as reflexões que guiam este trabalho, Mel Nascimento não se tornou mais negra, antes ela agregou à experiência profissional, política e cotidiana, a identidade negra como um significado declarado e positivo em vez de dissimulado e negativo – ou seja, as mudanças não se deram quantitativamente, mas sim qualitativamente.

Ainda que haja continuidades entre estes níveis conceituais para a negritude, esses dois fenômenos, a *experiência* e a *identidade*, são ontologicamente distintos e, ao longo desse trabalho, serão tratados assim; a despeito de uma tendência que vigora nos estudos de negritude de abordar a experiência como um mero reflexo da identidade, como ilustração e/ou exemplo factível e palpável de uma fluída narrativa identitária – isso quando muito, de resto ela é simplesmente ignorada no escopo teórico.

Salvo algumas exceções³³, a compreensão da identidade racial ainda atravessa um turbulento período de polarização entre àquele extremo onde sua inconstância (ou constante mudança) é tida como sintoma de uma liberdade abstrata e absoluta, pois esse debate costuma se esquivar das evidências da influência de condições materiais na margem de autonomia pessoal³⁴; e aquele outro, onde ela é alvo das estratégias de ossificação essencialista e essencializante, para prevenir a “falta de consciência” das pessoas negras e mobilizá-las para a luta antirracista³⁵. No entanto, a sua incorporação cultural e/ou política é o resultado de um árduo trabalho individual e subjetivo, tanto de decodificação quanto de (re)semantização das

³³ Uma exceção notável é o *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra* (2006), da primeira e única chefe do extinto Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, Nilma Lino Gomes, que analisa o cotidiano de salões de beleza *afro* em Belo Horizonte (MG), de onde rastreia aspectos identitários, sociais e históricos norteadores para a elaboração da identidade racial de seus clientes.

³⁴ A exemplo da análise comparativa entre os modelos de racialização na colonização portuguesa e inglesa que Peter Fry faz em *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral* (2005), onde recapitula e conclui que a originalidade da negritude desse lado do Atlântico é um fato, mesmo que se considere o racismo à brasileira e os mitos da democracia racial.

³⁵ Como em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (1999), de Kabengele Munanga, que sustenta o argumento de que no Brasil existe, formal e informalmente, uma fuga da realidade étnica, uma elaboração de narrativas identitárias o mais longe possível do polo negro, depreciado socialmente, usando como recurso para essa fuga, a mestiçagem.

referências legitimadas coletivamente – esforço que só pode ser compreendido por meio da observação das dinâmicas da negritude enquanto uma experiência.

Na trilha que começa na experiência e termina na identidade, no mesmo tom das conclusões de Stuart Hall³⁶, que nos diz que “uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida.” (1997, p. 21), é o esforço empregado nesse processo de elaboração da identidade e as consequências dele, que nos interessam *a priori*.

Esse investimento, ao menos no caso da negritude, é pessoal e se retroalimenta com os referenciais de acervos minimamente estáveis e estabelecidos genericamente, que são a um só tempo estéticos, éticos e políticos, e que versam sobre o que significa ser alguém negro hoje, e em nosso caso, no Brasil e em Alagoas, respectivamente.

Tais acervos podem ser apreendidos de contextos diversos, desde aquele dos movimentos negros mais formalizados; ou aquele dos movimentos negros mais informais, mobilizados em coletivos dos mais variados modelos e nos mais diferentes territórios pelo país; ou aquele construído por meio da negação dos padrões estéticos embranquecidos e do estímulo à “aceitação” do cabelo crespo e cacheado; ou ainda aquele dos ambientes religiosos ou profissionais; entre tantos outros. No entanto, proponho levar a nossa atenção e os nossos ouvidos para aqueles acervos que julgo privilegiados: os dos ambientes da feitura da cultura negra.

Ao longo das últimas décadas, em grande medida proveniente da intensificação do trânsito de pessoas com modos de vida diferentes pelo mundo, a cultura e a sua função social vêm se transformando consideravelmente, estreitando a sua relação com os processos identitários de distinção e afiliação, e ampliando o seu alcance na esfera pública.

A concepção de *conveniência da cultura*, elaborada por George Yúdice, está ligada ao entendimento de que hoje ela é manejada como um recurso, seja econômico, seja político; que passa a ser uma categoria que se autonomiza, deixa de

³⁶ Ainda que o próprio autor componha uma corrente de pensamento, herdeira do tom gramsciano marxista da crítica capitalista aplicada à indústria cultural, que tende a perceber e apresentar a subjetivação mais como um processo de sujeição às hegemônias dos aparatos ideológicos de dominação do que como as pessoas respondem a estes estímulos na sua experiência cotidiana, em *Who needs 'identity'?* (1996), Stuart Hall acrescenta à interpretação pontos de rasura e sutura, ou seja, nesses pontos (x) é que as pessoas são interpeladas e é também neles que elas atualizam suas ficções das narrativas do eu – processo autoral de sutura à narrativa da história.

ser um entre tantos instrumentos de poder e torna-se um poder próprio e central, “a cultura está ‘liberada’, por assim dizer, para transformar-se num gerador de valor em si.” (2013, p. 505).

Não à toa, esta categoria cara e paradigmática para as ciências sociais, ganhou centralidade na modernidade (especialmente nas questões que tangem o acirramento das tensões acerca das políticas de identidade), e virou encruzilhada inescapável e terreno fértil para compreender a negritude. Por isso a escolha aqui é em favor dos acervos culturais para a negritude que fermentam na música, e em especial, na música negra produzida, reproduzida e consumida nas periferias – pois historicamente a fruição dessa música nesses territórios vem criando ambiências de sociabilidade e solidariedade característicos, onde os elementos desses acervos são encontrados em sua exuberante criatividade e pluralidade. Esta música, negra e periférica, é o pulso dessa investigação.

Também interessado na correlação entre negritude e música popular – ou como em seu vocabulário, na sua cultura vernacular –, Paul Gilroy adverte que

O poder da música no desenvolvimento das lutas negras pela comunicação de informações, organização da consciência e teste ou articulação das formas de subjetividade exigidas pela atuação política, seja individual ou coletiva, defensiva ou transformadora, exige atenção tanto aos atributos formais dessa cultura expressiva como à sua base *moral* distintiva. (GILROY, 2012, p. 93 – 94).

Guardando a continuidade e a articulação entre as lutas negras aqui e aquelas dos demais grupos da diáspora africana alhures, é importante pontuar o fato de que todo o investimento da parcela eugênica da institucionalidade do Estado brasileiro para expurgar a “mácula da negritude” do tecido da identidade nacional, remendando-a a partir do paradigma do país da mistura dos povos, criou condições para que essa música negra ocupasse lugares de prestígio no campo cultural. Não obstante, quando direcionamos a nossa escuta para os espaços periféricos onde essa música é produzida, ouvida e vivida, ou seja, onde nem o projeto de assimilação e esvaziamento da negritude da música negra, nem os recursos materiais e simbólicos de tal projeto chegaram³⁷, descortina-se um cenário onde não é possível desbotar ou rasgar a

³⁷ Outra interpretação possível e nem por isso concorrente, é a de Osmundo Pinho, em “*Tiroteio*”: *subjetificação e violência no pagode baiano*. “Produzido como abjeção, esse sujeito, negro, favelado,

interseccionalidade, ou as *posicionalidades* das pessoas, e onde a identidade negra precisa e pode dar respostas criativas ao racismo.

Isto porque nesses territórios a raça ou a identidade racial não está dada de modo dissociado de outros marcadores e/ou estigmas, ela é construída durante um processo complexo e prioritariamente normativo, o processo de racialização.

Diferente tanto da raça tal como os movimentos contestatórios antirracistas a veem e/ou estrategicamente querem que a vejamos, ou seja, como uma variável independente que é simultaneamente causa e sintoma da opressão; quanto da visão etérea das abstrações intelectuais recorrentes nas teorias e análises profissionais (como no argumento cínico ou ingênuo de que considerar raça nas investigações, inauguraria o ódio racial no Brasil), nesses ambientes as tentativas de isolar a variável raça são bem mais raras e mais raramente ainda bem-sucedidas.

A crítica da violência intrínseca à lógica da separação categorial que a argentina María Lugones faz a partir de seu debate sobre a *colonialidade do gênero*, nos ajuda a entender que a interseccionalidade não é algo a que se escape, mas apenas algo que se pode perder de vista – voluntária ou involuntariamente.

Kimberlé Crenshaw e outras mulheres de cor feministas argumentamos que as categorias são entendidas como homogêneas e que selecionam a dominante, no grupo, como sua norma; portanto, *mulher* seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, *homem* seleciona machos burgueses brancos heterossexuais, *negro* seleciona os machos heterossexuais negros e assim sucessivamente. Então, torna-se logicamente claro que a lógica da separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como a violência contra as mulheres de cor. Dada a construção das categorias, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre *mulher* e *negro* há uma ausência onde deveria estar a mulher negra precisamente porque nem *mulher* nem *negro* a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que interseccionalidade nos mostra o que se perde, temos pela frente a tarefa de reconceituar a lógica da intersecção para, desse modo, evitar a separabilidade das categorias e o pensamento categorial. (LUGONES, 2008, p. 82).

Nesses territórios para os quais pretendo chamar a nossa atenção, no entanto, as disputas identitárias tanto subjetivas quanto coletivas, acionam outra ordem de

popular, ou seja, o ‘povo’ é ao mesmo tempo instituído como fundamento do pacto político e rejeitado, quando faz suas próprias escolhas culturais, demonizadas como signo sombrio de selvageria e ‘atavismo ancestrais’.” (PINHO, 2016, p. 122).

categorização para lidar com a violência da racialização. Ordem na qual, em geral, as identidades mais formais são enunciadas em segundo plano, quando no primeiro o argumento e/ou desejo que mobiliza acaba por designar as pessoas, grupos, organizações e movimentos, a exemplo da *Articulação pela Cultura Popular e Afro-alagoana*, ou do *Mirante Cultural: um quilombo chamado Jacintinho*, dois coletivos que atendem a uma lógica de coalizão que agregam e interseccionam, não sem dissensos, uma pluralidade de posicionalidades.

A assimilação entre marcador social, que se refere à posição no espaço multidimensional da estratificação social, e o engajamento político não é imediata ou compulsória, o posicionamento não é um reflexo mecânico da posicionalidade – ter esse traço distintivo em mente é especialmente importante quando vamos pensar sobre as tentativas de ajustar o coro dos descontentes, como no cruzamento onde mulheres negras são atropeladas por múltiplos silenciamentos, como nos lembra a analogia de Kimberlé Crenshaw (1989).

E é entre silêncios e síncopes, batuques e *beats* se canta, dança e elabora-se o luto e o risco de ser uma pessoa negra, em defesa da dignidade dessa existência.

Nos termos mais simples possíveis, colocando o mundo tal como ele é contra o mundo tal como os racialmente subordinados gostariam que ele fosse, essa cultura musical fornece uma grande dose da coragem necessária para prosseguir vivendo no presente. Ela é, ao mesmo tempo, produção e expressão dessa “transvalorização de todos os valores”, precipitada pela história do terror racial no Novo Mundo. Ela contém uma teodiceia mas a ultrapassa porque as dimensões profanas desse terror racial tornam impossível a teodiceia. (GILROY, 2012, p. 94).

Em outros termos, em vez de emblema da brasilidade e produto para exportação, nesses territórios (que, como dito acima, são geográficos, políticos e afetivos) a música negra é feita e ouvida enquanto um projeto de emancipação cidadã, um projeto que busca não à democracia racial, mas sim que a cidadania brasileira seja colorida, que ela seja tingida de todos os matizes que a miscigenação pintou em nossas peles.

A essa altura, o que me cabe concluir é que a negritude, antes de ser uma identidade racial e cultural, é uma experiência marcada pelas injunções do racismo, acionada por marcas somáticas, e que vai ser incorporada na medida em que se compõe versões pessoais e circunstanciais, a partir de uma mixagem dos elementos

estéticos, éticos e políticos de repertórios identitários, encontrados prioritariamente nos aspectos culturais da música negra produzida periféricamente.

1.2 A marca de uma experiência

Em um território continental, como o brasileiro, é de se esperar que fenômenos universais ganhem configurações singulares – o que dizer então de cada território do globo onde o racismo se manifesta? Mas, para que manifestações distintas sejam tratadas como expressões de um mesmo tipo de evento, é necessário que haja elementos comuns entre elas.

A compreensão de que versões não deixam de ser uma mesma música, serve de modelo lógico para entender a relação entre racismo e negritude proposta neste trabalho. Aqui vale lembrar que se pode executar a mesma obra musical em diversos tons diferentes; combinar um sem número de instrumentos (acústicos, eletrônicos, digitais, etc.), em incontáveis arranjos possíveis; podem ser alterados ainda o ritmo, o andamento e a dinâmica em que uma música é tocada; entre tantas outras variações eventuais, sejam elas ordinárias ou excepcionais; mas ainda assim, a melodia e a letra (no caso de canções) são exemplos de elementos que distinguem uma versão de uma música original e *diferente*, de modo que tanto intuitivamente, quanto a partir de critérios objetivos e relacionais, é possível identificar o que varia e o que é reiterado em uma repetição de algo que, ainda assim, não deixa de ser típico – de novo, a mudança ontológica não é medida pelo grau de diferença entre dois entes, mas pelo tipo da diferença, como no caso de duas músicas distintas terem mais elementos em comum do que duas versões de uma mesma música.

E o que há em comum e característico entre pessoas negras? Tendo elas trajetórias tão particulares e sendo elas tão diversas entre si – como quaisquer outras pessoas?

O que foi possível identificar como fundamento uníssono entre os infindáveis *remix* da negritude, ainda que afetem e sejam percebidas em graus distintos, são as

injunções do racismo e a criatividade das respostas dadas a ele – atributos que têm confundido e constringido analistas mais convencionais.

A pluralização das versões da negritude e a complexificação de seus referenciais é um argumento que está arraigado no que proponho aqui, por isso e porque a criatividade nas composições autorais vai ser mais detalhadamente tematizada na Parte II, aqui o foco do debate será o argumento de que o racismo é uma marca básica da experiência de pessoas negras. Para tanto, vou considerá-lo a partir das reflexões do realismo crítico³⁸, com especial atenção para a categoria de *mecanismo gerativo* (BHASKAR, 2008).

O realismo crítico está baseado em um parecer vigoroso e revigorante contra o modo como conhecemos e, com isso, concebemos o mundo. Além de uma crítica, ele é um modelo teórico que traça rotas de fuga ao mesmo tempo em que abre uma trilha até uma nova epistemologia do real. Para isso, esse movimento parte de uma perspectiva filosófica que dá precedência analítica aos aspectos ontológicos, tanto da realidade quanto das categorias que elaboramos e empregamos para compreendê-la – o que, com relativo sucesso, supera o nominalismo, se esquia do conceitualismo e implode a lógica dualista que sustenta boa parte do trabalho das ciências.

Impulsionado pelos primeiros trabalhos de Roy Bhaskar (2008 [1975-1978]), onde primeiro as ciências naturais, depois as ciências sociais e, por fim, as ideologias escamoteadas na prática científica, são flagradas confundindo e fazendo confundir a dimensão transitiva (epistemológica) com a dimensão intransitiva (ontológica) do real, o realismo crítico consegue integrar e dar uma nova interpretação para as contribuições positivistas, pós-estruturalistas e hiper-críticas, sem com isso reproduzir suas inconsistências internas.

Graças a essa distinção crucialmente importante entre a independência que o mundo tem da teoria (dimensão intransitiva) e a variabilidade sócio-histórica do conhecimento científico (dimensão transitiva), o realismo crítico é capaz de evitar a “falácia epistêmica” que reduz a ontologia à epistemologia e define o ser em termos do conhecimento. Graças a este duplo foco, o realismo crítico consegue combinar e reconciliar o realismo ontológico, o relativismo

³⁸ A apresentação sumária desta corrente teórica está amparada por sua compilação crítica apresentada por Frédéric Vandenberghe, que a define enquanto “um movimento internacional, de base britânica, na filosofia e nas ciências humanas, movimento inspirado pelos (primeiros) trabalhos de Roy Bhaskar. [...] Como uma crítica radical das filosofias positivista e pós-modernista da ciência, o realismo crítico oferece uma filosofia alternativa para as ciências naturais e sociais que confere destaque às questões ontológicas”. (2010, p. 16).

epistemológico e a racionalidade de julgamento. (VANDENBERGHE, 2010, p. 19 – 20).

A crítica do filósofo da ciência às ciências naturais é direcionada tanto aos pressupostos da metodologia empiricista, que se esforçaria para “captar” (ou capturar) e em seguida decretar “leis naturais”, generalizando conclusões feitas por meio de experimentos, portanto réplicas artificiais, para aquelas situações da natureza no mundo real além dos limites e limitações do ambiente controlado dos laboratórios; quanto daqueles do idealismo que, até o outro polo, baseia sua análise na premissa de que as ideias que as pessoas e a consciência delas fazem são determinantes e mesmo precedentes às coisas fora de nossas mentes. Seguindo a partir de qualquer um destes postulados, determinada sequência de eventos obedeceria às leis arbitrárias, sem explicação a não ser uma que se confunda com a descrição reducionista das etapas de seu desenvolvimento.

Esta lacuna permitiu ao realismo crítico desvelar e argumentar pela necessidade de priorizar a investigação dos mecanismos gerativos, suas tendências e seus poderes causais, que estão atuando (ainda que só em potência) em vários fatos (não só os que se está observando) e que existem à revelia de serem ou não percebidos e controlados, tendo o poder de afetar a realidade (mesmo que não o exerçam sempre) – ainda assim, são estes mecanismos gerativos e a interação entre eles, que explicam os experimentos e as leis científicas e preenchem a elipse lógica das ciências naturais. Pois, a “Ciência é explicativa, não simplesmente descritiva. Explicações são alcançadas pela referência a mecanismos duradouros. Estes mecanismos existem como a força das coisas e agem independentemente das condições que nos habilitam a identificá-las.” (BHASKAR, 2008, p. 177).

Tudo o que é descoberto na natureza deve ser expresso em pensamento, mas as estruturas e constituições e as leis causais descobertas na natureza não dependem do pensamento. [...] Nem o empiricismo clássico nem o idealismo transcendental podem sustentar a ideia da existência e da ação independentes das estruturas causais e das coisas investigadas e descobertas pela ciência. É na sua ontologia compartilhada que reside a fonte dessa incapacidade comum. (BHASKAR, 2008, p. 17).

Depois de entranhar a transcendência no realismo das ciências da natureza, seu próximo passo foi impregnar de crítica o naturalismo reiteradamente cobiçado nas

ciências sociais³⁹. Isto posto, sociologias planas são confrontadas com essa estratificação. Ao se tomar a realidade como multidimensional, ou seja, com níveis distintos de amplitude e profundidade que um evento/agente/processo pode apresentar, o debate ganha em complexidade quando se admite que, enquanto propósito de investigação, a sociedade é um sistema inevitavelmente aberto.

À despeita do esforço teimoso e estéril de algumas pessoas, é impossível traduzir as técnicas de controle e isolamento dos laboratórios das ciências naturais em métodos válidos para a análise dos fenômenos da ordem social do mundo real. Pela simples razão de que “as teorias e discursos que são parte da dimensão transitiva da ciência estão implicados na (e são constitutivos da) dimensão intransitiva do mundo social.” (VANDENBERGHE, 2010, p. 27).

Para Bhaskar, a única alternativa possível para uma emulação proveitosa do naturalismo nas ciências sociais é aquela que cabe na fenda aberta pela crítica simultânea ao individualismo e ao holismo metodológicos – trilhando o realista e relacional caminho do meio. Enquanto seu espantinho do individualismo metodológico tem um semblante weberiano, o do holismo tem uma feição durkheimiana. Aberto o combate, para aumentar as chances de vencer a rinha, Roy Bhaskar se alia ao pensamento marxista, de um lado em diálogo com sua leitura althusseriana, defendendo que a sociedade é o resultado não de práticas e sim de aspectos da interação humana, que se dá a partir de sistemas de relações entre posições em uma estrutura; e por outro, na combinação entre Marx e Aristóteles, frisando a constante inevitável da transformação do mundo social.

Nesse caminho argumentativo, a sociedade é tanto uma pré-condição que as pessoas encontram ao embarcar no mundo real, quanto uma consequência não intencional de suas ações (intencionais ou não); do mesmo modo que as ações, a agência humana, é tanto uma produção consciente, como uma reprodução inconsciente da sociedade. Ainda assim, essas não são duas faces complementares, ou dois enquadramentos, de um mesmo elemento, a sociedade e as pessoas, estrutura e agência, são coisas relacionadas, imbrincadas até, mas distintas entre si, ontologicamente.

³⁹ Usando as formulações de Bhaskar como inspiração, aqui a intenção é tensionar as ciências da cultura com as demandas metodológicas das ciências sociais, e/ou temperar as ciências sociais com as demandas existenciais das ciências da cultura.

Imaginemos um grupo de batuque formado majoritariamente por pessoas que não são musicistas profissionais e que, percebendo o fato de que a maioria absoluta de suas integrantes possua um aparelho de telefonia móvel, faça uso de redes sociais digitais – em geral, gratuitas para esse perfil de usuário –, as pessoas com maior conhecimentos e habilidades musicais achem por bem gravar vídeos com instruções para serem compartilhados com demais integrantes, e façam uso de uma plataforma de armazenamento e compartilhamento *online*.

Provavelmente, estas pessoas não só não pretendem legitimar e/ou fortalecer instituições que controlam um volume desumano de recursos materiais e simbólicos, como também devem ser contrárias a existência e a atuação delas. No entanto, a revisão de temas como autoria, pirataria, publicidade, além da reconfiguração do que antes era o mercado fonográfico para o arranjo que poderia ser descrito como um mercado multimídia e multissensorial de bens culturais é exatamente um dos resultados não intencionais desse engajamento tão circunstancial.

Provavelmente por tais premissas, o realismo crítico e essa sua visão panorâmica (de cima do muro, diria alguém) mantém no quadro analítico questões materiais e de emancipação, pois desse ponto de vista, é possível ter acesso à amplitude (e à variação dela) para perceber a cadeia de forças (ou poderes causais), as estruturas, os fatos sociais, as pessoas, suas ações e suas interações – tudo vinculado e regido pelas tendências dos vetores que ele chama de mecanismos gerativos

O sistema de relações sociais pode ser analisado, em termos realistas, como uma série de mecanismos gerativos frouxamente inter-relacionados e dotados de propriedades emergentes e poderes causais. [...] Compreendida relacionalmente, a sociedade é a totalidade de sistemas de relações humanas entre posições sociais, cada um dos quais tem seus próprios poderes causais, propriedades, tendências e capacidades. (VANDENBERGHE, 2010, p. 29).

Sumarizando sua alternativa, Bhaskar sugere que, para conseguir explicar os eventos nesses sistemas complexos e abertos do mundo social, a análise científica siga um processo em quatro etapas: “(i) análise causal (ou resolução) do evento; (ii)

redescrição teórica das causas componentes; (iii) retrodição⁴⁰ através de sentenças nômicas⁴¹ para possíveis causas dos componentes; (iv) eliminação de causas alternativas.” (BHASKAR, 2008, p. 115). Encerando o ciclo da primeira de suas três ondas, o realismo crítico de Bhaskar dá o seu golpe de misericórdia no positivismo quando acusa o caráter ideológico imanente da atividade científica baseada ou influenciada por suas premissas.

Fazendo abstração dos experimentos em que conjunções constantes de eventos podem ser observadas, ele [o positivismo] reifica os fatos científicos, transformando-os em coisas. O positivismo não apenas humaniza a natureza. Com sua sociologia de indivíduos atomizados, ele também naturaliza a sociedade. [...] Juntas, a reificação dos fatos científicos e a naturalização da ação humana transformam o positivismo em uma ideologia, no sentido marxista do termo, que reproduz e reflete, racionaliza e mistifica a ciência normal e o senso comum, assim como a relação entre ambos. (VANDENBERGHE, 2010, p. 31 – 32).

Com isto, o filósofo inglês de origem indiana denuncia a influência dos julgamentos valorativos e morais nos argumentos falsos ou falsamente isentos das ciências, o que inclui uma dimensão metacrítica, ou seja, uma crítica da crítica no esquema fundacional do realismo crítico.

Por meio dessa estratificação da produção científica do conhecimento em suas três dimensões, tal movimento teórico abre caminhos para uma dialética a um só tempo da ontologia, da epistemologia e da axiologia – um avanço considerável e extremamente útil quando se deseja lidar com a ainda ínfima, insuficiente e hoje sob a bravata reacionária dos gestores públicos eleitos na última eleição, mas significativa (e irrevogável em seus efeitos) democratização da ciência com relação a temas, abordagens, interesses e, principalmente, pessoas que a produzem e são reconhecidas por isso.

As disputas pelos direitos em torno do que se convencionou chamar de minorias identitárias é um exemplo emblemático. Elas vêm acontecendo em escala

⁴⁰ Pelo hábito do autor em fazer uso de neologismos, vale lembrar que o prefixo “retro” exprime a noção de atrás, de movimento ou ação para trás, e o sufixo “dição”, a de ato ou ação de dizer.

⁴¹ Mais um neologismo de Bhaskar, que no original aparece como “*normic statements*” e aqui reproduzo como no artigo de Cynthia Hamlin, *Realismo crítico: um programa de pesquisa para as Ciências Sociais* (2000). Parafrazeando a crítica brasileira, sentenças nômicas não são leis que geram regularidades empíricas, mas sim leis que descrevem tendências ou poderes causais – ativos ou inativos.

global mais intensamente há, pelo menos, meio século e se dão predominantemente na arena dos discursos, onde a produção científica tem um peso paradoxalmente dogmático e equivalente ao de verdade. O seu truque da aparente assepsia ideológica, apostando na impessoalidade, já não garante que ela se mantenha de pé na rixa. Tanto a normalidade quanto a normatividade vêm sendo atacadas sucessiva e sistematicamente, até um ponto em que a redoma a partir da qual a ciência fazia fronteira com a política foi estilhaçada. Ainda mais a partir do momento em que o perfil das pessoas que ingressam nas universidades no Brasil mudou, e com isso, novos esquemas e modelos de interpretação do mundo ajudam a denunciar as falácias epistêmicas – algumas delas alicerces fundantes da produção de conhecimento científico.

Os caminhos abertos por Roy Bhaskar permitem seguir essas trilhas (sonoras mas não só) do antirracismo imanente da música negra produzida na periferia de Maceió. Como veremos mais adiante⁴², ainda que com poucos recursos financeiros, há um sistema complexo e capilarizado capaz de criar condições para vocalizar angústias e materializar demandas por justiça social nas grotas alagoanas. Mas esse mecanismo de participação política, ainda que não atenda aos rituais de formalização da política das sociedades modernas, sendo reiteradamente posto à margem, não pode mais ser ignorado ou folclorizado, pois na presença de seus líderes e teóricos orgânicos, a academia não sustenta impunemente seu elitismo. Não só pesquisadores e pesquisadoras estão na batalha de *hip-hop* tirando suas conclusões sobre a periferia urbana da semiperiferia mundial, da contraparte, MCs também estão se tonando bacharéis da cultura.

Desde então, a ontologia, a epistemologia e a axiologia inegáveis e características dos saberes “nativos”, na presença de seus portadores, são menos domesticáveis e distorcidas, e em vez de serem capturadas e traduzidas para o vocabulário hermético dos círculos da elite intelectual, criam novos lugares de fala, que por seu turno, demandam novos lugares de escuta. A nova dialética, nos impele a novos diálogos. As diferenças do modo de ser, de conhecer e valorar o mundo não precisam ser achatadas numa análise unidimensional e binária (nós *versus* eles), partindo do realismo crítico ganha-se em profundidade, amplitude e complexidade.

⁴² No subcapítulo **6.4 A dimensão política** [dos repertórios de negritude], a partir da página 287.

Como em um ciclo virtuoso em espiral, o avanço que tivemos em relação ao etnocentrismo científico a partir do relativismo cultural, pode ser colocado em paralelo às rupturas e renovações do pensamento antropológico a partir do perspectivismo ameríndio que inaugurou uma chave para compreender a relação entre natureza e cultura. Arriscando seguir nessa direção, o realismo crítico pode ser um novo paralelo ao nos oferecer uma possibilidade de ruptura e renovação similar no sentido de levar a sério as singularidades dos territórios e das circunstâncias em um debate animado, contudo, pelo humanismo e pelo cosmopolitismo.

Especialmente no que diz respeito à dimensão axiológica, as diretrizes do realismo crítico nos permite ter uma ciência sobre a negritude que seja útil para combater as injustiças balizadas em desigualdades raciais, sem se deixar cair em um utilitarismo cego e instrumental; e que seja fértil e produtiva sem aderir ao produtivismo. Desmascarada a imbricação entre saber e poder, que ela seja democratizada para que mais e diferentes pessoas tenham o poder pelo (próprio) saber.

Deste panorama rápido e arbitrário do realismo crítico, importa essencialmente três raciocínios argumentativos do seu esquema conceitual: o deslocamento da ontologia dos eventos (observados em experimentos) para a ontologia das estruturas, determinadas pelas interações dos mecanismos gerativos que, como dito acima, corrobora à hipótese de que a experiência com o racismo é a marca básica da negritude; a relação entre essas estruturas e as práticas e a experiência vivida de pessoas negras (além, é evidente, do reflexo dessa ontologia na epistemologia e na axiologia da negritude e da racialização); e a segmentação da dimensão ontológica em três domínios, que pode nos ser útil para compreender as singularidades das práticas do racismo escamoteado, mas nem por isso menos violento, no Brasil.

Para elucidar suas conclusões sobre a importância de considerar a ontologia das estruturas sociais no processo de construção do conhecimento, essa que é sua dimensão basilar será dividida em três domínios superpostos: o do real, no qual as coisas são o que são por força da combinação e da interação entre as tendências dos mecanismos e estruturas gerativas, ou melhor, o domínio do real é ele mesmo constituído desses mecanismos e estruturas que, em sua esmagadora maioria, nos são ininteligíveis, ou mesmo imperceptíveis; o do *atual*, no qual as coisas, ao serem o que são, geram eventos padronizados pela força da incidência dos mecanismos e estruturas gerativas, ou seja, em vez de ser em potência, os mecanismos gerativos e

suas tendências atualizam a experiência das pessoas no mundo; e o do *empírico*, está restrita parte do mundo na qual podemos ter alguma ciência e consciência das coisas, e com as quais podemos realizar experimentos cognitivos de onde apreendemos alguns padrões dos eventos que se dão no domínio atual.

Figura 1 – Mapa ontológico do Realismo Crítico

	Domínio do real	Domínio do atual	Domínio do empírico
Mecanismos	✓		
Eventos	✓	✓	
Experimentos	✓	✓	✓

Fonte: BHASKAR, 2008, p. 2.

Essa estratificação nos ajuda a pensar porque duas pessoas negras que nascem e crescem em condições muito similares, em um mesmo país, em uma mesma cidade, em um mesmo bairro e no seio de uma mesma família, elaboram e enunciam a sua negritude de forma diferente, por vezes até discrepante.

Se o racismo é um mecanismo gerativo do domínio do real para ambas, suas tendências e poderes causais podem permanecer em suspenso ou serem atualizados pela incidência da discriminação de classe e de gênero, caso elas tenham ocupações e/ou rendas distintas e caso sejam um homem e uma mulher, por exemplo, sendo ou não experimentados e decodificados como tal – além do que, sendo muito complexo e volátil, esse racismo é um desafio para o escrutínio científico, e difícil de ser identificado e apresentado no domínio do empírico.

Esse argumento mostra que estruturas reais existem independentemente e frequentemente não estão sincronizadas com os padrões reais de eventos. De fato, é somente por causa dos últimos que precisamos realizar experimentos e apenas por causa das primeiras que podemos entender nossas performances deles. Da mesma forma, pode ser demonstrado que é uma condição da inteligibilidade da percepção que os eventos ocorram independentemente dos experimentos. E os experimentos estão muitas vezes (epistemologicamente falando) “dessincronizadas” com os eventos – por exemplo, quando eles são identificados erroneamente. É em parte por

causa dessa possibilidade que o cientista precisa de uma educação ou treinamento científico. Assim, argumentarei que o que chamarei de domínios do real, do atual e do empírico são distintos. (BHASKAR, 2008, p. 2).

Em relação ao racismo como marca básica da negritude, assim como os mecanismos gerativos no esquema teórico do realismo crítico, ele é onipresente na experiência das pessoas negras, é real, mesmo quando é uma tendência que não é exercida; e pode ser exercido, ainda que sua potência não esteja atuando (total ou parcialmente); e pode estar atualizado, mesmo que não seja percebido pela pessoa e/ou apreendido por analistas como tal. Pois, em suma, os mecanismos gerativos são essas forças que, ao serem apreendidas e compreendidas, tornam-se um elo explicativo entre os processos sociais que se estabilizam e se formalizam em estruturas sociais ao longo do tempo, e os seus efeitos na vida das pessoas.

Quando pessoas negras sentem na pele as dificuldades de ascender profissionalmente, por serem preteridas mesmo em situações de concorrência onde a avaliação dos parâmetros objetivos é idêntica entre as candidaturas, elas estão sujeitas ao efeito da estrutura racista, ainda que o mecanismo gerativo permaneça velado e que o próprio fracasso profissional não seja necessariamente elaborado como um efeito do racismo.

E mais, quando percebem, ou intuem difusamente, que outras pessoas que têm uma imagem como a que se vê no espelho, não ocupam lugares de prestígio e valor social, por exemplo, isto afeta sua trajetória pessoal, pois apreendem por meio de uma espécie de conhecimento tácito e movediço que, se não orienta, influencia suas escolhas cotidianas e seus projetos de futuro. Essas injunções e seus efeitos são o que podemos e temos mensurado do racismo até aqui. Pois,

O poder causal da cultura e da estrutura social manifesta-se concretamente na estruturação da situação de ação sob a forma de injunções ou de facilidades. O peso das injunções ou das facilidades depende, objetivamente, da posição social que os atores ocupam na sociedade – posicionamento involuntário que determina seus interesses materiais – e, subjetivamente, dos projetos pessoais que os atores perseguem, ambos ligados até certo ponto pela “causalidade do provável” (Bourdieu, 1979) que ajusta vontades à possibilidade. (VANDENBERGHE, 2010, p. 208).

É evidente que além do racismo, as pessoas negras lidam com outros tantos mecanismos gerativos, com poderes causais que facilitam ou embargam seus projetos e sua agência no cotidiano. Os mais investigados são de longe os da *classe* e do *gênero*. Por isso talvez seja fácil tanto pressupor quanto constatar que a pobreza acentua as injunções do racismo, e a riqueza tende a atenuar e/ou sofisticá-las⁴³; bem como podemos tomar como consenso que homens e mulheres são interpelados de maneira característica pela violência racista – especialmente depois que a estadunidense Kimberlé Crenshaw (1991) nos chamou à atenção para dupla opressão que mulheres negras sofrem, quando são silenciadas tanto nos movimentos feministas, quanto naqueles antirracistas.

Podemos juntar a estes, os mecanismos gerativos e estruturas restritivas e/ou recursivas⁴⁴ da *idade*, da *ocupação*, do *capital educacional*, do *capital cultural*, da *região* entre outros que têm um sentido específico no contexto brasileiro, a exemplo da *ascendência*, que, entre outras coisas, é um marcador constantemente usado como recurso para pessoas miscigenadas acessarem políticas públicas afirmativas; das *marcas geracionais*, que mudaram significativamente a postura das pessoas negras diante da sociedade e do Estado brasileiro, após a sua virada discursiva⁴⁵, por exemplo; da residência que, dando indícios da segregação racial do espaço urbano, e mesmo da privação do direito à cidade e ao ambiente urbano, restringe e/ou facilita o trânsito e a trajetória das pessoas – como bem atestam os dados estratificados por esta variável para as mortes violentas no Brasil; esses mais os das *marcas culturais*, *étnicas*, da *sexualidade*, etc.

Estes diversos mecanismos e seus poderes causais atuam implícita, simultânea e transfactualmente. A interação entre estes e aquele do racismo, pode

⁴³ Esta superposição e interação entre pobreza e negritude, somada à influência do reducionismo economicista mais ou menos acentuado em determinadas leituras de Karl Marx que ecoou entre alguns intelectuais mais progressistas do país, fez com que mesmo pessoas que advogaram pela justiça social confundissem e/ou reduzissem os efeitos do racismo aos do capitalismo. O exemplo mais notável é o de Florestan Fernandes, especialmente nos dois volumes de *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, tese defendida em 1964, que lhe possibilitou assumir a cátedra de sociologia na Universidade de São Paulo (USP), e onde ele forja uma espécie de antirracismo liberal, argumentando que com o ingresso integral na sociedade de classes e a assimilação e reprodução de sua estratificação entre proletários, burgueses e capitalistas, tenderiam a elidir a desigualdade definida com base no racismo.

⁴⁴ Isto que no léxico analítico que estamos tramando são padrões e vetores de poderes causais, muitas vezes é tomado como variáveis para a análise estatística – o que em geral acontece sob pena de uma perda considerável da integração e interação sutil e, por vezes, artilosa entre elas.

⁴⁵ Ver detalhes nas considerações iniciais, página 20.

ativar uns e desativar outros, a depender das circunstâncias e contextos em que determinada pessoa se encontra e, também em função disso, da elaboração deles pelas pessoas negras. Essa interação não deve, contudo, fazer perder de vista que a estrutura racista é real e inescapável. Ainda que haja como atenuar ou mesmo desativar seus efeitos, o racismo é incorporado a fórceps na experiência cotidiana das pessoas racializadas.

Isso pode ajudar a compreender as nuances e artimanhas da violência racista, no exemplo hipotético onde duas pessoas negras com traços físicos similares, como cor (e tom) da pele, textura de cabelo, do mesmo gênero e até da mesma classe, mas por percepções mais circunstanciais, podem ser tratadas de forma distinta, em um mesmo ambiente e em uma mesma ocasião⁴⁶.

A partir desta marca básica, o que cada pessoa negra consegue fazer é substancialmente diferente; para algumas delas, a negritude (e o racismo que vem a reboque) é mais uma entre tantas experiências que lhes atravessam e constituem, mas que não lhes define, no entanto para outras, essa experiência se torna o principal elemento constituinte da identidade.

1.3 Colonização, racialização e modernização

Algumas pessoas que pensam, teorizam e publicam sobre o racismo e/ou a modernidade já apontaram a relação mais que fortuita entre estes fenômenos. Junto-me neste coro com pensadores e pensadoras como o argentino Walter Dignolo (2011), o britânico Paul Gilroy (2007, 2012), o brasileiro Sérgio Costa (2002b, 2006), a boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015) e a também argentina María Lugones (2008), e, assim, uso este vínculo como uma guia para a nossa trilha da compreensão disso que estou tomando como a experiência da negritude.

Além de pensar o processo de definição da alteridade na modernidade, pode-se dizer que estas pessoas têm em comum um engajamento com a crítica à

⁴⁶ Exemplo emblemático e com relativa repercussão na imprensa, é o caso dos gêmeos idênticos que foram classificados racialmente de modo diferente, um sendo habilitado e o outro impedido de ser cotista, na seleção do vestibular da Universidade de Brasília (UnB) em 2007. Aproveito para agradecer à sugestão do exemplo e a revisão generosa de Raul Nunes.

colonialidade mais ou menos manifesto. Esta perspectiva analítica servirá também como uma referência aqui, no entanto a nova coordenada não pretende ser uma digressão em relação ao indícios do realismo crítico, pois estamos trabalhando na formulação um sistema que vislumbra reintroduzir a história no debate que se abriu a partir de seus aportes metodológicos, indo de suas linhas do tempo filosófico até as cadeias temporais da modernidade e, veremos, da colonialidade; mudar a escala da discussão, antes sobre as estruturas, agora sobre a experiência das pessoas afetadas por elas; e demonstrar as inter-relações entre os mecanismos gerativos a partir de imagens mais corporificadas desses outros do Ocidente.

Em seguida, arrisco-me em uma incursão psicanalítica no rastro deixado pela alegoria hegeliana da relação entre Senhor e Escravo, guiada pelas vozes do francês de origem russa Alex Kojève (2002 [1947]), da estadunidense Judith Butler (2012 [1987]), e de outro francês, este nascido na Martinica, Frantz Fanon (2008 [1952]), sempre atenta aos elementos ideológicos recalcados, mas nem por isso menos eficientes, da racialização (e hierarquização) da alteridade.

Para além de uma consequência casual, a modernidade e a sua globalização sofisticaram e seguem sofisticando as técnicas da violência racista – fundamental para a expansão do modo de vida ocidental –, e tem nesse mesmo racismo uma de suas principais tecnologias bélicas para a definição, radicalização e “conquista” da alteridade.

Em *O lado mais sombrio da modernidade ocidental: futuros globais, opções decoloniais*⁴⁷ (2011), Walter D. Mignolo, sustenta que a colonialidade é a contraparte clandestina e uma condição necessária para o estabelecimento da modernidade global de matriz monocêntrica e ocidental.

A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo Coletivo Modernidade/Colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais sombrio, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias

⁴⁷ Tradução livre de *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, lançado em 2011, pela Duke University Press.

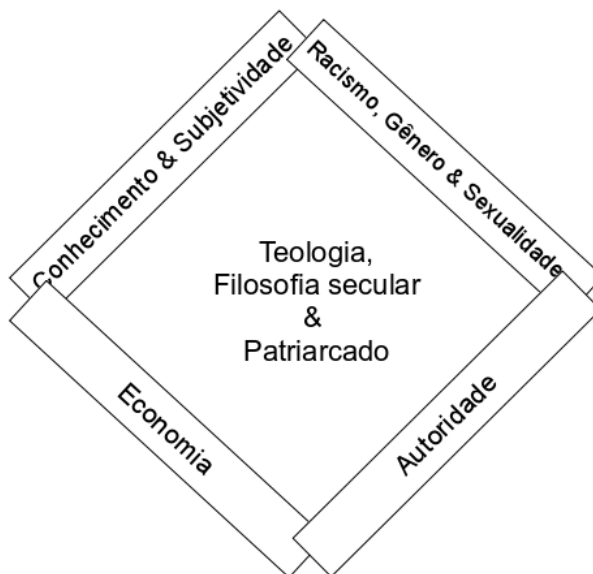
de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. (MIGNOLO, 2011, p. 2).

Este projeto dependeu (e depende ainda) material e ideologicamente do arsenal racista – tanto ou mais do que de armas de fogo. Materialmente, tomando o corpo do Outro como fonte da força de trabalho e como algo alienável e franqueável, a colonialidade se escorou na mão de obra das pessoas racializadas, desumanizadas e escravizadas (nesta ordem), e com isso foi capaz de somar recursos suficientes para consumir suas revoluções. Ideologicamente, tomando o corpo do Outro como diferença ontológica e como marca insuficiente da humanidade compartilhada, a modernidade se escorou no recalque e na projeção da sua própria pulsão bárbara pela violência sanguinária, e com isso legitimou a crueldade como prática, omitindo-a, dissimulando-a e/ou eufemizando-a em seu discurso “civilizatório”.

Mignolo, a partir do conceito do intelectual peruano Aníbal Quijano, fala de uma *matriz colonial de poder* (MCP), que se ampara em quatro domínios, do controle: 1) da economia, 2) da autoridade, 3) do gênero e da sexualidade, e 4) do conhecimento e da subjetividade; sustentados pelos fundamentos patriarcal e racial do conhecimento, que é “a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada” (MIGNOLO, 2011, p. 8). O que implica dizer que a colonização que controlou e racializou os corpos reverberou até o corpus de conhecimento sedimentado como válido. Sobre isso, ele segue:

O conhecimento na MCP era uma faca de dois gumes: por um lado, era a mediação para a ontologia do mundo, assim como um modo de ser no mundo (a subjetividade); por outro lado, uma vez que o conhecimento era concebido imperialmente como o verdadeiro conhecimento, se tornou uma mercadoria para ser exportada àqueles cujo conhecimento era alternativo ou não moderno, segundo a teologia cristã e, depois, a filosofia secular e as ciências. (MIGNOLO, 2011, p. 13).

Figura 2 - Visualização esquemática da Matriz Colonial de Poder



Fonte: MIGNOLO, 2011, p. 9.

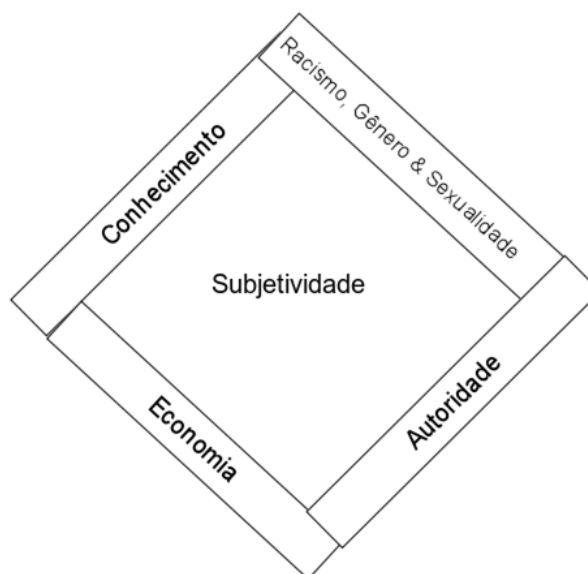
Para o Coletivo Modernidade/Colonialidade, esses fundamentos e controles da MCP operam por meio de alguns nós histórico-estruturais, dos quais, segundo sua enumeração, o primeiro é “uma formação racial global, cujo ponto de origem foi a Espanha cristã na sua classificação dupla e simultânea: os mouros e os judeus da Europa, e os índios e os africanos do outro lado do Atlântico.” (MIGNOLO, 2011, p. 17). De uma lista de doze, pelo menos mais cinco nós nos ajudam a sublinhar a função do racismo como tecnologia bélica para o projeto expansionista da modernidade: uma hierarquia racial/étnica global; uma hierarquia estética; uma hierarquia epistêmica; uma hierarquia linguística; e, por fim, uma concepção particular do sujeito moderno, transformado em molde e modelo para o humano e para a humanidade, inclusive como bitola para a mensuração e classificação racial. A partir desses nós, que serviram de critérios binários de inclusão/exclusão, clandestinamente o estatuto da dignidade humana estava sendo estabelecido:

O que aconteceu entre [...] o século XVI e o século XXI? A historiadora Karen Armstrong – olhando para a história do Ocidente a partir da perspectiva de uma historiadora do Islã – destacou dois pontos cruciais. [...] A primeira transformação, segundo Armstrong, foi, portanto, a mudança radical no domínio da economia que permitiu ao Ocidente “reproduzir seus recursos

indefinidamente” e é geralmente associado ao colonialismo. A segunda transformação, epistemológica, é geralmente associada ao Renascimento Europeu. Epistemológico aqui deve ser estendido para abranger tanta ciência/conhecimento quanto artes/significado. Armstrong localiza a transformação no domínio do conhecimento no século XVI, quando os europeus “conseguiram uma revolução científica que lhes deu maior controle sobre o meio ambiente do que qualquer um havia alcançado antes”. Sem dúvida, Armstrong está certa em destacar a relevância de um novo tipo de economia (capitalismo) e a revolução científica. Ambos se encaixam e correspondem à retórica celebrativa da modernidade – isto é, a retórica da salvação e da novidade, baseada em realizações europeias durante o Renascimento. Existe, no entanto, uma dimensão oculta de eventos que aconteciam ao mesmo tempo, tanto na esfera da economia, quanto na esfera do conhecimento: a *dispensabilidade* (ou descartabilidade) da *vida humana* e da vida em geral desde a Revolução Industrial até o século XXI. [...] Assim, ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis. (MIGNOLO, 2011, p. 5 – 6, grifos no original).

A partir das implicações dessa perspectiva, as questões que seguem tentam reconhecer os avanços no debate e atenuar o tom de denúncia das reflexões, para incluir no quadro de análise alguns elementos constitutivos da identidade e outros dos processos de subjetivação – incontornáveis quando consideramos a experiência das pessoas. Se nos vale considerar os caminhos interpretativos que se abrem a partir da *matriz colonial de poder*, também é importante levar em conta que o poder não é sua exclusividade, que há forças de ação e de contenção que se desdobram em resposta a seus estímulos e que não emanam necessariamente dela (como o realismo crítico não permitiria ignorar ou omitir). Por isso, proponho que seu quarto domínio do modelo original, o do conhecimento/subjetividade, sofra uma cisão e que a subjetividade que figura lá ganhe verossimilhança com o que vemos quando olhamos para as experiências de sociabilidade que se criam na ambiência da música negra produzida nos territórios afetivos das periferias de Maceió.

Figura 3 – Visualização esquemática da Matriz Colonial Crítico Realista de Poder



Como dito há pouco, há no trabalho de Walter Mignolo a premissa (ou nó histórico-estrutural) de um sujeito moderno, modelo restrito e restritivo que dá subsídios para a colonialidade do poder. É por essa razão que nesse esquema a confluência da subjetividade com o conhecimento faz sentido, pois foi por meio desse conhecimento (primeiro vinculado à teologia, depois à filosofia secular e pôr fim ao patriarcado) que o modelo normativo de humanidade foi criado e é atualizado – sempre que necessário para que continue cumprindo a sua função na MCP. Mas, se os indícios apontam para este mecanismo como uma tendência que afeta o processo de subjetivação na modernidade/colonialidade, o que deveria ser um acento se torna um hiato – pois há na síntese uma supressão crucial, que esconde o que as pessoas fizeram e fazem com, a partir e/ou apesar dessa constrição.

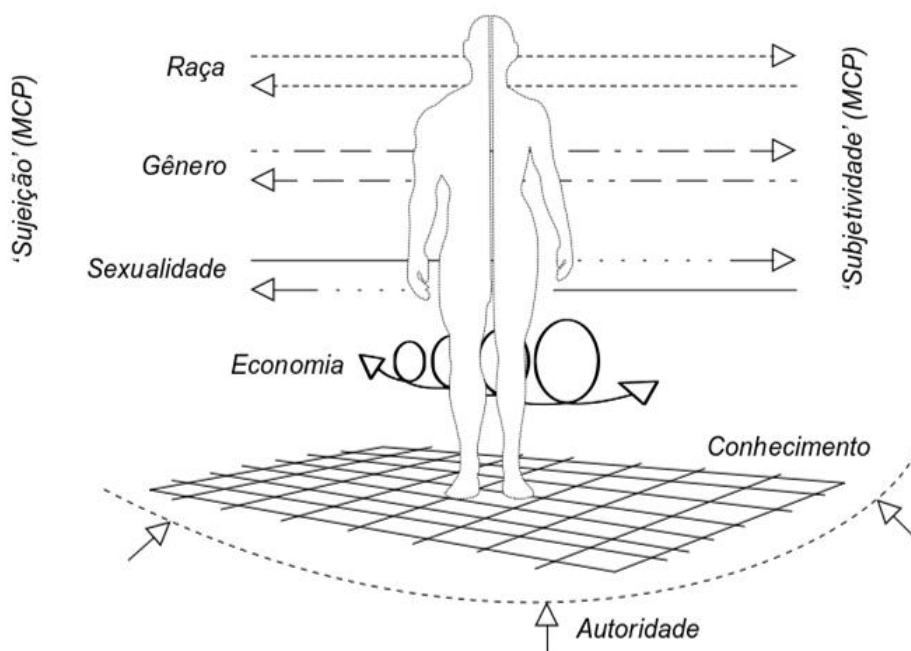
Para devolver a ela algum arbítrio, a subjetividade vai ser tomada como um domínio específico, que vai apontar na direção de uma noção muito cara a análise aqui desenvolvida: a da *experiência* enquanto conceito-chave e um dos aspectos capitais da *identidade*, em especial naquela que toma o marcador racial como referência.

Na figura 2, acima, reproduzi o esquema da MCP como Walter Mignolo o apresenta em seu livro (2011), e como a ilustração demonstra, existe um modelo de subjetividade moderna que se quer impor universal e exclusivamente homólogo à

humanidade. Lá, no centro do diagrama está a Teologia, a Filosofia secular e o Patriarcado, que sucessivamente ao longo do tempo desde o Renascimento, seriam o fundamento e o substrato ideológico capaz de mediar/determinar uma escala de importância ontológica a partir da matriz. Já na figura 3, apresentei uma versão gráfica da proposta desenvolvida no encontro entre os quatro domínios da MCP e os três domínios ontológicos do Realismo crítico (real, atual e empírico), segundo Roy Bhaskar (2008). Lá, no centro do diagrama estaria a subjetividade, enquanto um modelo compulsório de ser humano, mas também como fundamento ideológico na agora MCCRP (Matriz Colonial Crítico Realista de Poder), na medida que temos que considerar que ela se atualiza a partir da experiência viva e particular de cada pessoa.

Na figura 4, logo a seguir, trago um quadro não mais de uma matriz de poder, mas sim da subjetividade afetada e/ou condicionada pelas forças de dominação da modernidade/colonialidade, considerando a multidimensionalidade ontológica do realismo crítico, porém sublinhando, que, ao fim e ao cabo, ela é determinada pela ação de toda e qualquer pessoa que, para compor as suas narrativas identitárias, tem como referência a própria experiência cotidiana.

Figura 4 - A subjetividade como experiência que elabora a identidade



Neste novo quadro, a subjetividade que, junto do conhecimento, era um dos quatro domínios da MCP, e que vira o fundamento central da MCCR, é seccionada e se transforma em uma espécie de ímã, estabelecendo um campo de forças magnéticas. Estas forças podem atrair ou repelir, simultaneamente; quer dizer, o seu poder de atração/repulsão pode criar tendências tanto na direção do polo do modelo de subjetividade moderna, como um mecanismo recursivo para pessoas com mais similaridades aparentes com ele, quanto na direção do polo oposto, de um modelo de sujeição ante/anti-moderno, como um mecanismo restritivo para pessoas que divergem mais e mais aparentemente das normas da modernidade/colonialidade.

A (re)formulação não quer mais que argumentar que o poder é relacional e que, justo por isso, mesmo as pessoas que estão em relações violentamente desiguais de poder são capazes de algum grau de autodeterminação da narrativa significativa (ainda que contingencial) de si, sendo mesmo interpeladas a compô-la – o longo e eclético histórico de insurgências contra potências colonizadoras é uma evidência cuidadosamente velada da parte de poder que cabe até à alteridade. E isso não implica ignorar, contudo, o poder e os efeitos das forças que o modelo de subjetividade moderna tem. Porém, a subjetividade passa a ser tomada como uma elaboração contínua das experiências ao longo da vida, como esquematizada graficamente acima. Tais experiências, no que lhes tangem, são atravessadas pelos quatro domínios da MCP, aqui reordenados e tomados como mecanismos gerativos, enquanto três tipos vetores de força de que emanam da matriz e em uma espécie de rede que serve de piso, como uma base onde as pessoas apoiam e projetam suas narrativas identitárias – sua identidade constantemente revista e atualizada.

O primeiro tipo de vetor são estes três pares de setas em linha reta, representando os mecanismos gerativos da raça, do gênero e da sexualidade. Estes vetores exercem força tanto recursivas quanto restritivas, atraindo ou repelindo valorativamente a ação das pessoas, a depender do quanto a sua corporalidade está congruente e/ou ajustada às normas da subjetividade da modernidade/colonialidade.

Note-se que na MCP e MCCR, estes três mecanismos gerativos estão aglutinados em um só domínio, mas foram desmembrados aqui para indicar a distinção entre estes tipos de controle dos modos de existir da corporalidade que são da aparência, especialmente os de gênero e de sexualidade, que lá aparecem como um par. Levando em consideração o grau de controle e de violência, o mecanismo da heteronormatividade precisou ser diferenciado, visto que ele não só intensifica, mas

também se superpõe e é independente daquele da combinação entre o machismo e a cisgeneridade.

O segundo tipo de vetor é bem similar ao primeiro, mas difere do anterior sobretudo porque segue em uma trajetória de padrão em espiral em vez de retilínea, para que sinalize o fato de que o marcador é formulado a partir dos recursos materiais, financeiros e patrimoniais, herdados e/ou acumulados ao longo da vida. Além disso, vale dizer que esse mecanismo gerativo também exerce forças recursivas/restritivas e que ele corresponderia ao domínio da economia na MCP/MCCRP.

O terceiro tipo de mecanismo gerativo é a autoridade que, como uma espécie de força gravitacional, impele a subjetividade para a adequação à normalidade e à normatividade da MCP/MCCRP. Esse vetor é mais potente e atuante na proporção em que as pessoas resistem a suas restrições, ou seja, quanto mais elas vão no sentido contrário a ele, mais sentirão seus efeitos.

Por fim, o mecanismo gerativo do conhecimento, que aqui é expresso por meio de uma rede esquadriada e formatadora, que serve de base para o processo de subjetivação, e que quanto mais densa e fechada é sua trama, mais ela pode ser confundida com o próprio chão, com a materialidade que serve de suporte ao mundo real.

Em suma, no modelo inspirado pelo diálogo entre o realismo crítico e as teorias críticas à colonialidade, os mecanismos gerativos podem ser compreendidos como vetores hierarquizantes e, na maioria dos casos, bipolarizados no sentido preferencial da de uma subjetividade sujeita às normas da MCP/MCCRP. Assim como na pressão inconsciente e, em geral, involuntariamente aprendida para reconhecer, valorizar e reproduzir notas na escala musical tomada como convencional para cada contexto social, em sociedades afetadas pela modernidade/colonialidade vinda do “Ocidente”, a experiência estará sempre impelida a entrar no tom que a MCP dá para a ordenação dos mundos material e simbólico.

Além disso, podemos fazer ainda uma correspondência entre os domínios do realismo crítico de Bhaskar e aqueles da MCP de Quijano: o que é tomado como o domínio de real de um lado, do outro é a própria matriz colonial do poder; o domínio atual equivale ao da subjetividade, acrescido das formulações propostas aqui, ou seja, levando em consideração a experiência das pessoas; e o domínio do empírico corresponde àquele do conhecimento.

Retomando a discussão dos processos de racialização como uma base fundamental para a elaboração de uma definição teórica para a negritude, com esse novo enquadramento, podemos apreender porque a exclusão não pôde nem poderia ser total, visto que a produção material da vida dependeu do trabalho desses Outros do Ocidente.

Nesse mesmo sentido, Paul Gilroy faz jus à complexidade da discussão quando recupera as reflexões sobre essa condição de alienação radical entre o trabalho e as pessoas que o realizavam, tornando as uma presença indesejada mas necessária à manutenção do projeto das metrópoles “civilizadas”. Ele retoma esse argumento mencionado originalmente no conceito de *dupla consciência* do sujeito negro na modernidade de W. E. B. Du Bois, entre outros pensadores da negritude.

O próprio Gilroy apresenta uma breve linha histórica para o desenvolvimento desse argumento. Destacando as reflexões de Richard Wright, escritor do clássico *Os filhos do Pai Tomás* (*Uncle Tom's Children*, 1938), que também faz uma interpretação dos conceitos de véu e dupla consciência do autor de *As Almas da Gente Negra* (*The Souls of Black Folk*, 1903).

“Perspectivas do sapo”. Esta é uma expressão que tomei emprestada de Nietzsche para descrever alguém que olha de baixo para cima, a percepção de alguém que se sente inferior aos outros. O conceito de distância envolvido aqui não é físico; é psicológico. Envolve uma situação na qual, por razões morais ou sociais, uma pessoa ou um grupo sente que há outra pessoa ou grupo acima dele. Fisicamente, porém, todos vivem no mesmo plano geral material. (WRIGHT, citação em GILROY, 2012, p. 306 – 307).

Gilroy destaca ainda que “O sujeito negro de Wright está internamente dividido por filiação cultural, cidadania e as demandas de identidade nacional e racial. [...] Ele adquire um tempero etnopsiquiátrico específico da vida social colonial e semicolonial.” (GILROY, 2012, p. 307).

Há uma passagem com relativa popularidade na obra *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995), do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, em que ecoa essa perspectiva ambivalente e cindida. Mas ele alega que, no Brasil, as pessoas miscigenadas, nem brancas nem pretas (“fisicamente”), é que estariam fadadas a essa não-posição: “Posto entre os dois mundos conflitantes – o do negro, que ele

rechaça, e o do branco, que o rejeita –, o mulato se humaniza no drama de ser dois, que é o de ser ninguém.” (1995, p. 223).

Tal como elaborada por Paul Gilroy, a dupla consciência é um dos frutos de um ingresso estilhaçado na modernidade, que não prescindiu da presença objetiva, mas negou a dignidade subjetividade às pessoas negras – senão em uma condição antes ontológica, depois politicamente inferior. Esse antagonismo simbiótico, essa situação de congruência no contraste, municiou estas pessoas de uma perspectiva dupla e ambivalente, capaz de ver o avesso da costura da trama da modernidade; condição que desestabilizou o poder das promessas universalizantes de seus ideais humanistas, especialmente a partir do Iluminismo – o que antecipou alguns aspectos da modernidade na experiência das pessoas racializadas nesse processo, já que

Como é sabido, na Europa do Iluminismo, as categorias humanidade e sociedade não se estendiam aos povos não-ocidentais ou apenas formalmente, no sentido de que tal reconhecimento não tinha efeitos práticos. E, de qualquer forma, de acordo com a imagem organicista da totalidade, a parte regente, o cérebro do organismo total, era a Europa. (QUIJANO, 1992:18).

A fluidez, a hibridez, o cosmopolitismo são alguns dos aspectos intensificados na experiência dessas pessoas sujeitadas e/ou expostas ao trânsito transatlântico e às trocas culturais desse movimento. Tal circulação e as formas compostas que surgiram a partir dela, fizeram do oceano esse território em movimento que se tornou uma espécie de pátria, o lócus das pessoas negras na Diáspora colonial, o Atlântico Negro (Gilroy, 2012). Ainda segundo o teórico britânico, agora em uma crítica ao conceito original de Du Bois,

A dupla consciência emerge da simbiose infeliz entre três modos de pensar, ser e ver. O primeiro racialmente particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas ainda-não-cidadãos, do que de sua aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, as vezes global e ocasionalmente universalista. Este trio foi tecido em alguns padrões improváveis mas requintados no pensamento de Du Bois. (GILROY, 2012:249).

Subscrevendo e ampliando o escopo da análise de Gilroy, Sérgio Costa conecta esse Atlântico Negro a sua contraparte, o Atlântico Norte. Em *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo* (2006), ele faz um mergulho teórico de fôlego, capaz de demonstrar as continuidades e complementaridades entre esses polos que se apresentam como antagônicos. Defendendo a importância do cosmopolitismo multicultural, em oposição à modernização ocidental autorreferenciada e homogeneizante, ele destaca a divisão metafórica entre Atlântico Norte, onde as nações quanto mais semelhantes mais modernas, e o Atlântico Negro, com uma perspectiva descentrada para o projeto de modernização – apoiado no debate sobre as reflexões de Habermas (cidadania mundial), Beck e Giddens (modernização reflexiva) de um lado, e nos estudos pós-coloniais, inclusive do próprio Gilroy e de Stuart Hall, do outro. Dessa intensificação e antecipação de aspectos modernos, Sérgio Costa destaca uma reflexividade característica das pessoas colonizadas:

De algum modo, essas sociedades [colonizadas] já eram “reflexivas” muito antes de se industrializarem. Os déficits analíticos da teoria da modernização reflexiva são particularmente graves quando se trata dos processos estudados nesse livro. Afinal, as ambivalências e dessincronias na história moderna, ausentes da narrativa gloriosa de Giddens e Beck, apresentam uma importância constitutiva para o Atlântico Negro. A diáspora se constituiu como o espaço da dupla consciência e os anti-racismos foram, desde os seus primórdios, um exercício de esperança cética, misto de aposta e dúvida – na nação, na cidadania, nos direitos humanos, na justiça. (COSTA, 2006, p. 220).

As pessoas marcadas racialmente tiveram que desenvolver uma capacidade de transitar e (re)existir ao encontro entre a modernidade e a colonialidade, que duplicando suas consciências, em polos incompatíveis e ainda assim coexistentes (externo/reiteradamente expulso *plus* interno/veladamente reintegrado)⁴⁸, criou uma perspectiva ambivalente e fronteira, apta a pôr em xeque as promessas e expor os fracassos do projeto de globalização do Ocidente: “Nessas sociedades, a desconfiança nas instituições modernas sempre constituiu regra de conduta e imperativo de sobrevivência.” (COSTA, 2006, p. 78).

⁴⁸ Vale fazer notar que, diferente do que intuitivamente se espera, foi a experiência de violação e/ou dominação que criou e cria condições para fenômenos como a dupla consciência e a reflexividade.

Silvia Rivera Cusicanqui faz dois deslocamentos notáveis e originais que contribuem para alargar a compreensão desse encontro mais que contingente: um sobre as incongruências entre o discurso moderno da evolução civilizacional humanista e sua prática genocida das invasões colonizadoras; e o outro que abre frentes de reflexão para a dupla consciência das pessoas racializadas que estão situadas onde a miscigenação racial suplantou o antagonismo e a hibridez ganhou corpo.

Para o primeiro ponto, assim como Gilroy, Cusicanqui sugere desviar sistematicamente da textualidade escrita. Mas, diferente dele que escolhe a oralidade e a música, ela aponta as representações visuais enquanto reduto do pensamento da alteridade racializada e da contracultura que lhes antecipou aspectos modernos. Isto porque, para ela,

Há no colonialismo uma função muito peculiar para as palavras: as palavras não designam, mas encobrem, e isto é particularmente evidente na fase republicana, quando tiveram que adotar ideologias igualitárias e ao mesmo tempo escamotear os direitos cidadãos a uma maioria da população. Deste modo, as palavras se converteram em um registro ficcional, torturado por eufemismos que velam a realidade no lugar de designá-la. (CUSICANQUI, 2010, p. 19).

Esta função se desdobra num “complexo jogo de dissociação entre a linguagem escrita pública e a linguagem privada.” (CUSICANQUI citação em LARA, 2013, p. 601). Não é difícil ligar os pontos e ver uma emulação na dissociação entre o que é oficial e o que se diz e faz fora dos autos.

Estas investigações de Cusicanqui culminaram no projeto sistematizado com a publicação de *Sociología da imagem: ensaios*⁴⁹ (2015), onde ela defende a descolonização do olhar, que “consistiria em libertar a visualização dos laços da linguagem e em reatualizar a memória da experiência como um todo indissolúvel, no qual os sentidos corporal e mental se fundem.” (2015, p. 22 – 23).

Notemos que enquanto Paul Gilroy e, em certa medida, Sérgio Costa chamam a atenção para e celebram a modernidade (temporã) típica das pessoas negras sequestradas e escravizadas na colonização, forjada na experiência do trânsito no Atlântico negro; Silvia Rivera Cusicanqui nos convida a pensar a modernidade de

⁴⁹ Tradução livre de *Sociología de la imagen: ensayos*, lançado em 2015, pela Tinta Limón Ediciones.

outras pessoas racializadas no processo colonial, a modernidade dos tantos povos e nações “indígenas” – que inclusive seguem enfrentando as investidas da recolonização interna das elites locais em toda a América Latina, que lhes negam um significado contemporâneo inteligível e mesmo crível, sendo apresentadas e representadas sempre exótica e anacronicamente.

A modernidade que emerge desses acordos variegados e linguagens complexas e mistas – Gamaliel Churata os chamou de “uma língua com pátria” – é o que constrói a hegemonia indígena a ser realizada nos espaços criados pela cultura invasora – o mercado, o estado, o sindicato. Ao fazê-lo, funda-se um projeto de modernidade mais orgânico e próprio do que a modernidade imposta das elites, caricaturas ocidentais que vivem do ventriloquismo de conceitos e teorias, de correntes acadêmicas e visões de mundo copiadas do norte ou tributários dos centros de poder hegemônico. (CUSICANQUI, 2010, p. 73).

Os argumentos dela advertem para o fato de que a fabulação da alteridade radical produzida a partir da tecnologia bélica do racismo não se restringiu às pessoas negras – algo que as nações Tupi e Guarani não nos perdoariam o esquecimento.

A partir da perspectiva da teórica boliviana, é possível perceber que a noção pós-moderna de hibridismo encobre a tensão material típica desse lugar ambíguo descrito como dupla consciência, pois a mistura (biológica e cultural) não homogeneiza e nem de longe compatibiliza seus antagonismos constituintes – questão a qual ela responde com o desenvolvimento do conceito de *ch'ixi*.

Pessoalmente, não me considero *q'ara* (culturalmente nu, usurpador do estrangeiro), porque reconheci plenamente minha origem dual, aymara e europeia, e porque vivo por meus próprios esforços. Por essa razão, considero-me *ch'ixi*, e considero isso a tradução mais apropriada da mistura variada de que somos os chamados mestiços e mestiças. A palavra *ch'ixi* tem diferentes conotações: é um produto colorido de justaposição, em pequenos pontos, de duas cores opostas ou contrastadas: branco e preto, vermelho e verde, etc. É aquele cinza marmoreado resultante da mistura imperceptível de branco e preto, que *são confundidos pela percepção sem nunca se misturar*. A noção *Ch'ixi*, como muitos outros (*allqa*, *ayni*), obedece à ideia aymara de algo que é e não é ao mesmo tempo, isto é, a lógica do terceiro incluído. (CUSICANQUI, 2010, p. 69, grifos aqui).

Invocando as experiências de pessoas situadas no tempo presente e no espaço moderno, em grande medida, María Lugones (2008) ratifica ao passo que nos ajuda

a entender os deslocamentos que as reflexões de Silvia Cusicanqui fazem à ambiguidade/ambivalência da “dupla consciência” (GILROY, 2012). Os apontamentos que a filósofa argentina faz às reflexões do Coletivo Modernidade/Colonialidade genericamente e a Aníbal Quijano especificamente, distendendo o conceito supracitado de matriz colonial de poder (MCP), nos ajuda a avançar na direção de uma conciliação entre a complexidade das experiências e identidades racializadas e aquilo que nós analistas profissionais podemos dizer delas.

Ao pensar sobre a indiferença, a cumplicidade e mesmo a reprodução, que homens de cor demonstram diante das opressões que atingem especificamente às condições de mulheres de cor, ambos racializados, Lugones argumenta haver um ponto cego fundamental no conceito de MCP e demonstra, convincentemente, que as metodologias interseccionais são régua e compasso indispensáveis para uma cartografia do poder global do que ela chama de *Sistema Moderno/Colonial de Gênero* – visto que ainda que a análise de Quijano destaque a classificação da população mundial em termos raciais no capitalismo global, ele aceita e assente (de modo eletivo ou não) o mesmo processo de classificação a partir de termos de gênero/sexualidade.

Tanto o dimorfismo biológico, a heterossexualidade e o patriarcado são características do que eu chamo de lado claro/visível da organização colonial/moderna do gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos em letras maiúsculas e hegemonicamente no próprio significado de gênero. Quijano não tomou conhecimento de sua própria aceitação do significado hegemônico do gênero. Ao incluir esses elementos na análise da colonialidade do poder, tento expandir e complicar a abordagem de Quijano que considero central para o que chamo de sistema moderno/colonial de gênero. (LUGONES, 2008, p. 78).

Desse modo, Lugones nos permite inferir que a cisão entre texto e imagem, entre público e privado (CUSICANQUI, 2010), é projetada em dualismos hierárquicos e/ou excludentes, onde um polo é a norma, e o outro é o desvio, um lado é claro/visível, o outro escuro/escondido, como nos pares masculino e feminino, corpo e espírito, cerebral e sensual, racional e passional, etc: “Creio que também podemos dizer que ter um lado escondido/escuro e um lado visível/claro é característico da co-construção entre a colonialidade do poder e o sistema de gênero colonial/moderno”. (LUGONES, 2008, p. 93).

Tal dissociação, tão característica das promessas cínicas e valores hipócritas da modernidade (aqui já inseparável da colonialidade e de todos os seus processos de estabelecimento do estatuto hierárquico da dignidade humana), é que dá condições para que as violências com aquelas pessoas que as vive circunscritas por mais de um desses pares, sejam engolfadas e invisibilizadas, para em seguida (re)emergirem como norma no cotidiano e nas práticas dessas mesmas pessoas.

Ou seja, ainda que homens negros e mestiços, e no mais das vezes também pobres, saibam de experiência própria o quão dolorosas são as injunções da MCP, quando deslocados desse lugar de alvo de abusos no par branco *versus* não-branco, ou rico *versus* pobre, por exemplo, para o lugar de agente de agressões no par homem *versus* mulher, ainda que reproduzindo uma violência derivada da mesma matriz, não por fidelidade a ela, mas por ruptura/alienação de si e de sua condição integral, não se furtam de agredir e/ou legitimar agressões que emanam de tal lógica.

A reflexão de María Lugones (2008) conclui, entre outras coisas, que diante desses sistemas de classificação, parte do trabalho teórico é tornar explícita a dissolução forçada dos vínculos de solidariedade entre as vítimas de dominação e exploração, visto que tal violação é crucial para sustentar a colonialidade/modernidade. Pois, ela observa, mesmo que todos e todas sejamos racializados e generificados, nem todo mundo é dominado ou vitimizado por esse processo, que é “binário, dicotômico e hierárquico” (LUGONES, 2008, p. 82).

Ao prestar atenção a essa espécie de cumplicidade que homens colonizados podem ter com colonizadores, Lugones desvela a colonialidade como esse vetor estruturante das relações de poder (até mesmo as do nível intersubjetivo) na modernidade. As traições e colaborações de pessoas em posição de desvantagens com pessoas em posição de privilégio na MCP, podem ser lidas nos termos de um *blend* entre o conceito de *ch'ixi* de Cusicanqui (2010), que fala desses opostos que integram os sujeitos, mas não se integram entre si, e o conceito bourdieusiano de *illusio*, que “é essa relação encantada com um jogo [social] que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social.” (BOURDIEU, 1996, p. 140).

No entanto, vale lembrar que

Historicamente, não é simplesmente uma traição de homens colonizados, mas uma resposta a uma situação de coerção que engloba todas as

dimensões da organização social. A investigação histórica do porquê e do como a alteração das relações comunitárias com a introdução da subordinação da mulher colonizada em relação ao homem colonizado e o porquê e como da resposta do homem a essa introdução formam uma parte essencial da base do feminismo descolonial. A questão aqui é por que essa cumplicidade forçada continua mesmo na análise contemporânea do poder. (LUGONES, 2008, p. 76 – nota 6).

Ou seja, em anuência com a autora, enfatizo que o espraiamento dessa lógica é tão extenso e intenso que até mesmo intelectuais críticas e críticos a ela, não escapam sem vigília. Isso torna ainda mais importante estarmos atentas e aptas para identificar a ela e as suas injunções, tal como ela se dá: a partir da complexidade, da ambivalência, de traduções, e por fim, do que surge no vácuo entre o que é possível elucidar e o que é impossível elaborar. Ou, nas palavras da filósofa argentina, “precisamos entender a organização do social para assim poder tornar visível nossa colaboração com uma violência de gênero sistematicamente racializada, para assim chegar a um reconhecimento ineludível dessa colaboração em nossos mapas da realidade.” (LUGONES, 2008, p. 99).

Esses nossos mapas da realidade, assim como aqueles das primeiras navegações de pilhagens e saques transatlânticos, estão repletos de representações hiperbólicas e mais, cheios de vazios. Fato é que tudo aquilo que não é logicamente adequado (inteligível) às normas correspondentes das cópias malfeitas da modernidade/colonialidade, logo é tomado como inexistente. Ou seja, a cumplicidade masculina, o que aqui estendo às pessoas submetidas em quaisquer dos pares binários de inclusão/exclusão da modernidade/colonialidade, é menos cumplicidade e mais reprodução daquilo que parece ser a única ordem possível para as coisas do mundo – como no caso de uma regra que não deixa de ser regra, ainda que seja cravejada de exceções, porque a regra talvez não seja de regularidade mas sim de regulamentação.

Daí também advém a importância dos repertórios de negritude que a música racialmente referenciada das periferias das grandes cidades possuem, pois seus acervos fornecem e acolhem outros elementos para novos possíveis mapas da realidade das e para as pessoas submetidas à MCP/MCCRP.

O recalque, termo psicanalítico freudiano para designar um mecanismo de defesa que esconde no inconsciente aqueles conteúdos que ameaçam a integridade da autoimagem do eu (*self*), pode ser recuperado para interpretar esta incapacidade,

ou tendência à incapacidade, que embarga a solidariedade entre vítimas da MCP – visto que, com o silenciamento quase compulsório, a elaboração dos traumas também é embaraçada. Além disso, ele serve também como molde analítico para compreender a dissociação entre o discurso e as práticas da colonialidade/modernidade. Segundo o *Vocabulário de psicanálise*, o recalque é esta

Operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalque produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – suscetível de proporcionar prazer por si mesma – ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001:430).

O desenvolvimento do conceito, permitiu que Sigmund Freud identificasse o reaparecimento do conteúdo recalcado como uma etapa constituinte deste mecanismo de defesa, uma vez que aquilo que ameaça o self não é nunca aniquilado por completo e tende a retornar, ainda que modo distorcido, por meio de sintomas como sonhos, esquecimentos e atos falhos⁵⁰.

Estes curtos apontamentos do legado da psicanálise para os modos de funcionamento da psiquê humana, com a mudança de escala do *eu* para o *nós*, ou seja, da pessoa para a sociedade, já nos permite pressentir o elemento que procuro destacar a seguir. Tomando como referência esta interpretação, uma das origens de todas as ambiguidades, contradições e incoerências da negritude, tanto enquanto experiência quanto como identidade, pode ser rastreada até os fundamentos de uma das leituras mais basilares e influentes da modernidade: a alegoria hegeliana da dialética entre o Senhor e o Escravo⁵¹.

A premissa da luta até a morte para o reconhecimento, o que segundo Hegel, é condição para alcançar a consciência de si e conseqüentemente inaugurar a realidade e a dignidade humana, dá substrato para uma espécie de ontologia da destruição e da morte – mal dissimulada. Como uma espécie de retorno do recalcado,

⁵⁰ No sentido contraintuitivo do que poderia se deduzir, “o chamado ato falho é um ato bem-sucedido: o desejo inconsciente realiza-se nele, muitas vezes, de uma forma bastante clara.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 44).

⁵¹ Aqui referenciada pela leitura feita por Alexandre Kojève (2002 [1947]).

a violência sanguinária e sua sanção ganham vultos de condição existencial sob a luz da modernidade/colonialidade.

Dada a confusão entre humanidade e branquitude que a tecnologia bélica do racismo causou a partir das invasões coloniais do século XVI, as pessoas negras são incluídas mas interditas para a dialética do reconhecimento e para a autorrealização, ecoando em suas experiências cotidianas o desafio de terem valor humano na e contra a modernidade.

Ainda que Hegel nos queira convencer de um impasse existencial do Senhor e das condições exclusivas do Escravo⁵² para redimir e alcançar a verdadeira humanidade, para si e para o Senhor (o que na verdade parece ecoar as promessas jesuítas de um paraíso pós-terreno⁵³), indica esta mediação baseada na radicalização e violação da alteridade.

Só o escravo pode transcender o mundo dado (sujeito ao senhor) e não perecer. Só o escravo pode transformar o mundo que o forma e o fixa na sujeição, e criar um mundo formado por ele, onde será livre. E o escravo só consegue isso pelo trabalho forçado e angustiado, feito a serviço do senhor. De fato, apenas esse trabalho não o liberta. Mas, ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte. Por isso, no final, todo trabalho servil realiza não a vontade do senhor, mas a – inconsciente, no início – do escravo, que – afinal – consegue vencer naquilo em que o senhor – necessariamente – fracassa. Portanto, a consciência dependente, que serve e é servil, é que a realiza e revela no fim de contas o ideal da consciência-de-si autônoma, e que é assim a sua verdade. (HEGEL citação em KOJËVE, 2002, p. 31).

⁵² No já clássico *Pedagogia do Oprimido* (Freire, 1974), um dos argumentos fundamentais é o de que a possibilidade de emancipação política e existencial dos oprimidos é a única via de emancipação dos próprios opressores, eco da influência hegeliana entre pensadores e pensadoras marxistas também no Brasil. Além de parecer com o argumento de Hegel, há indícios de que Paulo Freire sofreu influência das reflexões sobre o tema em *Os condenados da terra*, obra de Frantz Fanon, publicada em 1968 no Brasil e onde o autor também trabalha a partir de premissas da dialética hegeliana.

⁵³ O discurso dos jesuítas serviu de aparato ideológico para lidar com a contradição entre os preceitos humanistas da “civilização” e/ou da cristianização e o assassinato em massa que o regime de escravização racial promovia. Segue um exemplo da argumentação pela necessidade de redenção de suas almas, mesmo que isto significasse uma vida inteira de violenta escravidão e o risco cotidiano da morte: “De maneira, irmãos pretos, que o cativo que padeceis, por mais duro e áspero que seja ou vos pareça, não é cativo total ou de tudo o que sois, senão meio cativo. Sois cativos naquela metade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo; porém na outra metade interior e nobilíssima, que é alma, principalmente no que a ela pertence, não sois cativos, mas livres.” (PADRE ANTÔNIO VIEIRA [1608-1697] citação em HOFBAUER, 2006, p. 167).

Em *Sujeitos do Desejo: Reflexões Hegelianas na França do Século XX*⁵⁴, Judith Butler faz uma revisão da influência da obra *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1807) em duas gerações da filosofia francesa, onde discute a relação entre desejo e subjetividade, e entre reconhecimento e alteridade. Na primeira geração analisada por Butler estão o próprio Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Jean-Paul Sarte e Jacques Lacan; na segunda, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Julia Kristeva.

Alguns elementos destacam-se em suas conclusões, a saber, o caráter aberto da dialética hegeliana do reconhecimento; a negação da alteridade como alicerce da edificação da subjetividade; por conseguinte, a imprescindibilidade tanto do Outro, quanto do contato intersubjetivo para a autoconsciência de si; e finalmente a relevância do desejo e sua assimilação com a pulsão de morte.

Em sua leitura, “o Outro é revelado como uma estrutura essencial de toda experiência no curso da *Fenomenologia*; de fato, não pode haver experiência fora do contexto da intersubjetividade.” (BUTLER, 1987, p. 47). Não que isso signifique a ausência de conflito, pelo contrário, ela levará às últimas consequências a formulação do desejo de morte e o de aniquilação do Outro como fundamentos na ontologia colhida na alegoria hegeliana, radicalizando e enfatizando a negação da alteridade como o elemento constituinte e estruturante da subjetivação.

A luta de vida e morte é uma extensão do projeto inicial de autoconsciência para ganhar unidade com o Outro e encontrar sua própria identidade através do Outro. Na medida em que o esforço para obliterar o Outro é uma ação mútua ou “dupla” (pág. 187), cada autoconsciência busca destruir os limites determinados que existem entre eles; eles procuram destruir os corpos um do outro. Violência ao Outro aparece como o caminho mais eficiente para anular o corpo do Outro. (BUTLER, 1987, p. 52).

Essa é uma das premissas que guiam a narrativa Ocidental (e colonial): “Eu existo no reconhecimento do poder que tenho de destruir o Outro” – qualquer semelhança com o que temos visto na relação entre a branquitude e a negritude modernas está longe de ser mera coincidência.

⁵⁴ Tradução livre de *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, tese de doutoramento defendida em 1984 e publicada em 1987, pela Columbia University Press.

O que talvez não fique evidente na análise meticulosa da filósofa estadunidense, fica em destaque no debate do médico martinicano: a desigualdade e assimetria entre os dois entes da dialética. É Frantz Fanon quem nos pôde oferecer uma versão situada e incorporada dessa mesma alegoria hegeliana, que se torna especialmente importante pela sua condição emblemática de pessoa negra intelectual que escapou da violência alienante e sanguinária da escravização e seus impactos imediatos, mas que não se livrou de suas reverberações existenciais.

Ele mesmo experimentando uma interpretação da negritude com aportes da psicanálise de um lado, e da dialética hegeliana do outro, Fanon falou nos termos de um desvio existencial, que não necessariamente implica um novo tipo de conflito existencial, mas uma impossibilidade de vivê-los (e com isso, superá-los) integralmente. “Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*. [...] e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu.” (2008, p. 69) – nem poderia.

Esperamos ter mostrado que aqui o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação. O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto. (FANON, 2008, p. 183 – nota 9).

Ao demandar o trabalho e não a consciência, a alienação que o Senhor precisa fazer entre o Escravo e sua corporalidade, é uma das fontes da assimetria e da não-reciprocidade de que fala Fanon. Ou, como diria Butler, “a identidade do senhor está essencialmente fora dos limites do corpo; ele obtém *confirmação ilusória* desse ponto de vista, exigindo que o Outro seja o corpo que ele se esforça para não ser.” (1987, p. 53, grifos aqui).

Ainda que a confirmação seja ilusória, ela tem efeitos práticos, materiais e sanguinários. A questão é que, “claro, bem que existe o momento de ‘ser para-o-outro’, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada”. (FANON, 2008, p. 103) – pois há uma distância oceânica entre *a liberdade, a igualdade e a fraternidade* nas (ex)metrópoles e estas nas (ex)colônias.

Já há quase um século, o brasileiro Alberto Torres desconfiava da coincidência entre a posição no tabuleiro da colonialidade e os resultados de alguns trabalhos científicos⁵⁵. O intelectual e político fluminense que atuou entre o fim do século XIX e o início do século XX, momento em que debater e acomodar a “raça” era fundamental para o firmamento da pueril nação brasileira, duvidava do teor das teorias raciais da ciência das metrópoles, que nesse processo acumulariam capital suficiente para alimentar às máquinas e instaurar e sustentar a modernidade.

Não se poderia achar prova mais clara da natureza política deste movimento, do que a que mostram a semelhança simultaneidade das doutrinas aristocráticas, predominantes na ciência social. Gobineau e Malthus, Vacher de Lapouge, certas filiações políticas e sociais do darwinismo, Nietzsche, surgiram, de origens e de fontes diversas, quase na mesma geração, chegando, por métodos todos científicos, à mesma conclusão: a afirmação da superioridade morfológica, irredutível, de certas raças e certos povos. [...] Chefes superiores e raças colonizadoras pediram títulos à ciência, para os direitos da hierarquia e da subordinação. (TORRES, 2002 [1933], p. 58 – 59).

E como ignorar que um dos principais fundamentos da subordinação da alteridade é a marca da raça? A divisão tacanha entre o saber pré-moderno e o saber moderno, entre o primitivo e o civilizado, permanece mal disfarçadamente abalizada pela concentração de melanina. Refiro-me aqui a ainda influente noção de que os saberes afrocentrados são, em comparação aos eurocentrados, menos complexos e/ou relevantes para a reflexividade e a construção do conhecimento.

Noções de primitivo e civilizado, que haviam sido essenciais ao entendimento pré-moderno das diferenças “étnicas”, tornaram-se sinalizadores cognitivos e estéticos fundamentais nos processos que geraram uma constelação de posições temáticas nas quais anglicidade, cristandade e outros atributos étnicos e racializados dariam finalmente lugar ao fascínio desalojador de “brancura⁵⁶”. (GILROY, 2012, p. 47).

⁵⁵ Mais ao norte espacialmente, mas contemporâneo a Alberto Torres, Du Bois chegou a conclusões muito próximas. “Du Bois destacou muito mais vigorosamente os pressupostos raciais que moldam a investigação social. Em uma famosa passagem em *Black Reconstruction in America*, ele lamentou que em sua revisão da literatura era ‘de absoluta necessidade uma acusação da relação entre historiadores americanos e seus ideais’.” (EMIRBAYER; DESMOND, 2015, p. 31).

⁵⁶ Com a ampliação do debate, creio que a melhor tradução para o termo *whiteness*, como está no original, seja “branquitude”.

A ligação das pessoas negras com o acervo da ideologia e da cosmovisão da cultura africana não deve ser fossilizada, ela continua sujeita aos efeitos dos atritos com a civilização eurocentrada, não só como objeto desse atrito, mas como sujeito. Ainda que pela senzala, a população negra e mestiça do Brasil, assegurou o seu ingresso na modernidade. Ciente da sua de sua diferença ela não deixou de influenciar e ser influenciada por esta mudança. Ser indesejada não a excluiu dos modos de vida modernos, apenas deu-lhe um lugar determinado.

O racismo é incorporado e (re)semantizado no projeto colonizador – que ao longo dos séculos acumulou recursos capazes de “expandir” o ocidente e revolucionar as relações entre os seres humanos no e com o globo terrestre –, tornando-se uma das principais tecnologias bélicas de subordinação. Pois, “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado.*” (FANON, 2008, p. 90).

Quando refletimos acerca do contexto brasileiro a partir desses apontamentos, é importante destacar que os desdobramentos históricos da negritude e seus repertórios ao longo dos séculos, desde a invasão colonial até os *autos de resistência*⁵⁷, são sistematicamente escondidos numa disputa assimétrica pela semântica e pela memória dos terrores da escravização racial. A violência que hoje assombra e assola as periferias parece ter detector de melanina e, infelizmente, estas coisas estão intrinsecamente ligadas pois, é cada vez mais evidente que, o direito de existir está em relação dialógica com o direito a uma interpretação da história.

Que sirva de consolo saber que as leituras hegemônicas não são necessariamente as únicas. É preciso levar em consideração as outras narrativas, outros meios e outros significados para a vida e para a morte⁵⁸. Os repertórios de negritude da música racialmente referenciada e produzida nas periferias fornecem elementos para romper as racionalidades unidimensionais da modernidade; multidimensionais, eles são capazes de abrigar as ambivalências das pulsões, e na

⁵⁷ O termo é uma convenção jurídica mal formalizada e herdada da Ditadura Civil Militar dos anos de 1964 -1985, que ao transmitir a ideia de que houve resistência durante a prisão, isenta a responsabilidade do agente policial por qualquer abuso da violência e presume a sua inocência. Especialmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, a expressão ficou associada a exoneração da culpa das execuções que a polícia faz nas regiões periféricas, tendo como alvo prioritário os jovens negros do sexo masculino.

⁵⁸ Sobre essa reflexão, fiquei especialmente inspirada pela conferência de Petronilha Beatriz Gonçalves no *Seminário em Rede: Relações Étnico-Raciais*, promovido pelos programas de pós-graduação da Fundação Joaquim Nabuco/PE (MPCS-Fundaj/ PPGECI-UFRPE), em março de 2017.

maior parte dos casos, responde à morte com vida. Por maior que seja o medo da casa grande, a justiça que pleiteiam não se confunde com vingança.

Finalizando este primeiro capítulo, desejo ter demonstrado que a negritude é uma identidade e uma experiência, por seu turno, marcada pelo racismo. Tendo apontado algumas tramas entre a colonização, a racialização e a modernização em escalas globais, nos capítulos a seguir, vou tentar seguir a trilha da trajetória do racismo tal como um conceito que se desenvolveu cientificamente, ao longo do tempo e do espaço, buscando discutir primeiro o quanto ele é reativo aos antirracismos – vinculados aos territórios (espaciais e sociais) –, e depois como esse desenvolvimento diacrônico no papel é distinto da incidência sincrônica do racismo vivido na pele. Para encerrar a discussão dessa violência que vai ser tomada como a marca básica da teoria racial ensaiada aqui, analisarei os matizes da segurança ontológica para as pessoas vulneráveis aos riscos da cor.

Cuidando desta funda(menta)ção atenta e demoradamente, desejo ter condições de consolidar uma boa base para a edificação de um abrigo teórico para a negritude e todas suas polifonias.

2 O RACISMO NO PAPEL

Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta.

E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.

Ailton Krenak

Um dos objetivos elementares desta investigação, é lidar com a (in)definição teórica da *negritude*. Não apenas porque é esse um dos tipos de contribuição que as ciências sociais são capazes de dar para o debate sobre a distribuição injusta de recursos para a humanidade e, em última instância, sobre os caminhos possíveis para alcançar o potencial humano de (com)viver bem – tendo em vista o acúmulo e sistematização das reflexões da produção científica, além da convertibilidade de premissas normativas formuladas e verificadas com a metodologia da esfera pública acadêmica para aquela das políticas públicas; mas também porque é do próprio *modus operandi* da técnica científica se esforçar para pactuar consensos para os termos descritivos de um debate (ou de um campo de conhecimento), para que as disputas se concentrem em seus termos analíticos de diagnósticos, prognósticos e curativos e para que sejam possíveis mais desdobramentos e, assim, contribuições mais diversas e efetivas.

Se há uma teoria racial contida aqui, a base da proposta, como dito antes, é o racismo vivido na pele e a sua elaboração até uma narrativa identitária de negritude, ambas compulsórias para determinadas pessoas. Ou seja, a matéria-prima de nosso conceito é o processo de racialização e os seus desdobramentos nas dinâmicas de subjetivação e nas práticas intersubjetivas destas pessoas – por isso, seu exame mais detalhado se faz necessário.

Hoje, o processo de racialização é de amplitude global, ainda que o racismo se acomode a cenários e circunstâncias históricas e locais. Contudo, ele se efetiva sempre em relação a corpos, corporalidades e performances que não correspondem ao modelo da subjetividade normal da modernidade/colonialidade, contra os Outros do “Ocidente”. Por isso, o racismo que trataremos aqui é aquele dirigido a pessoas negras, mas isso não implica dizer que esse processo se dê apenas com elas, ou ainda que na China ou na Índia, por exemplo, a racialização não atinja alteridades distintas.

Até aqui esses processos de racialização foram apresentados sobretudo como o principal mecanismo gerativo a atravessar e interpelar tanto o corpo quanto a experiência das pessoas negras e também como a tecnologia bélica fundamental do projeto de expansão da modernidade/colonialidade. O próximo passo da trilha é destacar que o racismo tem uma trajetória no mundo dos conceitos bem mais larga e consolidada do que aquela do conceito de negritude – e isto importa porque o racismo e o antirracismo, por terem uma relação forte e complexa, são mutuamente determinados, tanto em relação a seus significados quanto a seus escopos de atualização. Como tentarei demonstrar à diante, mesmo que negritude e antirracismo não sejam sinônimos, acredito que compreender melhor esta sobredeterminação pode dar indícios sobre a interação entre estes três conceitos e sobre a possibilidade de pactuação de termos descritivos para a *negritude*.

Para explorar os significados, as implicações e espelhamentos da diferença entre os conceitos de *negritude* e de *racismo*, este capítulo pretende desdobrar algumas reflexões sobre os processos de racialização da perspectiva da esfera pública. Já no capítulo seguinte, o foco passa a ser aquele âmbito privado, para que no fim desta primeira parte, a nossa teoria racial possa mirar de algum ponto de vista que contemple sistematicamente esses dois polos. Ao fim do terceiro capítulo, espera-se criar o efeito de contraste entre o racismo das teorias e o racismo encarnado nas experiências, para, com isso, demonstrar e discutir as aproximações e os distanciamentos entre, de um lado, a interpretação teórica e o julgamento moral da violência decorrente das práticas e das dinâmicas de racialização e radicalização da alteridade e, do outro lado, estas mesmas práticas e dinâmicas racistas como são vivenciadas de uma perspectiva subjetiva.

Para tanto, a seguir passaremos a discutir porque o fenômeno e principalmente as suas acepções epistemológicas e axiológicas situam-se necessária e

simultaneamente nas dimensões temporal e espacial – o que traz, evidentemente, repercussões nos dois sentidos.

Há uma alusão óbvia aos processos dos quais trata a *dupla hermenêutica*, que é essa noção de que as teorias das ciências das culturas humanas (em contraponto com aquelas das ciências da natureza), inclusive e especialmente as sociológicas, são também práticas que compõem o mundo social. A premissa explorada por Anthony Giddens (1984⁵⁹), ressalta que o fenômeno da implicação mútua entre as ciências e o mundo sociais configura uma dupla hermenêutica, ou seja, um processo de construção de interpretação e de conhecimento que se dá tanto no sentido das concepções do senso comum para a formulação científica, quanto no sentido inverso, das experiências da ciência para a experiência cotidiana.

Contudo e aqui, há também uma tentativa de intensificar o debate sobre o que e o quanto não só a sociologia, mas também a geografia e a história (e outras ciências humanas) influenciam em uma possível hermenêutica específica do racismo, e sobre o processo de entrecruzamento e confusão entre aspectos políticos e científicos dessa influência mútua.

Exemplo notório pela complexidade de elementos, ambiguidades de posicionamentos mapeados e densidade e amplitude da análise, é aquele reportado na tese *Ações afirmativas com recorte racial no ensino superior e disputas de identidade nacional no Brasil*, de Aristeu Portela Júnior, defendida em 2018 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGS-UFPE). Lá o autor demonstra que defensores e detratores das ações afirmativas brasileiras, especialmente intelectuais públicos, não divergiam apenas em qual seria a solução do nosso problema racial, mas também sobre qual seria o problema e, principalmente, em relação ao teor da “identidade nacional” que estava sendo projetada para o Brasil e que daria amparo ao futuro político do país.

Estas dinâmicas e transações entre a ciência e a política se tornam mais aparentes na medida em que se evoca o aporte teórico da estratificação do real em suas dimensões transitivas e intransitivas. Por meio do realismo crítico é possível afirmar que, na dimensão transitiva da realidade, ou seja, epistemologicamente, o

⁵⁹ É lá em *A constituição da sociedade* (tradução livre de *The constitution of society*. Cambridge: Polity Press, 1984), que o sociólogo britânico desenvolve a sua teoria da estruturação e onde também afirma que as ciências sociais podem ter consequências práticas e políticas independentes e imprevisíveis para cientistas.

racismo-conceito reage à lógica cumulativa da produção científica do conhecimento e às dinâmicas subjacentes das disputas pela sua *doxa*; já na dimensão intransitiva, ontologicamente, o *racismo-(f)ato* se atualiza e se reconfigura nos sucessivos atritos com o antirracismo – estas dimensões evidenciam aspectos distintos da realidade, que ora divergem, mas nem por isso se invalidam.

Por isso, a seguir depois de reproduzir uma versão da história do racismo narrada da perspectiva científica e, portanto, mais ou menos global, no item 2.2 *Arranjos locais*, será desenhado e apresentado um *mapa mundi* alternativo e relacional entre os padrões dos processos de racialização de uma perspectiva situada, dando destaque a algumas sociedades que assumem posições emblemáticas nesse campo e a alguns cronótopos que podem servir melhor de bússola para navegar entre esses territórios.

Vale deixar retificado que a noção de temporalidade mobilizada aqui não é aquela de um tempo real – se é que algo assim exista –, mas tal coisa tomada como uma classe narrativa, de ordenação lógica, ascendente e inteligível, para abstrair avanços e/ou retrocessos, que só podem ser definidos a partir da perspectiva de onde se observa – é respondendo a esse movimento, ofuscado mas ativo e significativo, que o racismo se atualiza.

Em uma análise cortante sobre o trumpismo, publicada em artigo de 2018, Jeffrey Alexander lança mão do instrumental sociológico para identificar o padrão cíclico dessa disputa, que ele batizou de *frontlash/backlash* e que aqui vou traduzir como progressistas versus reacionários. Neste padrão, ele destaca que, apesar de nosso esforço de ordenamento linear do incremento no grau de “civilização” e do humanismo nas narrativas discursivas e mesmo em nossos mapas mentais, há, no campo oponente, uma ressonância da força aplicada por cada um desses movimentos. Isto parece bem útil para entender a plasticidade reativa do par racismo e antirracismo.

Além disso, mesmo que não declare ter inclinações não-coloniais, Alexander parece concordar com as críticas da colonialidade naquele ponto em que sustentam haver uma distância entre o pacto democrático formal e o real e, aqui já avançando na análise, que essa distância pode ser mensurada pela manutenção de determinados privilégios – ou de um mínimo de legitimidade para tê-los e exercê-los:

O que ameaça a democracia não são os movimentos reacionários em si. Eles são inevitáveis desde que os movimentos progressistas desestabilizem os interesses estabelecidos, introduzindo reformas, outrora inconcebíveis, em nome da justiça. A questão não é se os movimentos reacionários vão entrar em ação – porque o fazem, e frequentemente exitosamente – mas se, quando o fizerem, a esfera civil pode sobreviver. [...] Os movimentos reacionários sempre se desdobram sob uma ideologia conservadora e anti-esquerda, mas tal conservadorismo pode tomar forma civil ou anti-civil. (ALEXANDER, 2018, p. 5 – 6, – grifos aqui⁶⁰).

Sobre o que é possível ser feito para resistir aos retrocessos cíclicos, ele segue:

Substancialmente, a resistência contemporânea é uma luta para manter o que movimentos progressistas ganharam, permitindo que representações mais humanas e solidárias de gênero, sexo, etnia e raça se tornassem mais amplamente distribuídas e institucionalizadas. Formalmente, porém, a resistência avança defendendo a estrutura e a cultura da esfera civil, a independência das associações civis, a medição objetiva da opinião pública, o profissionalismo do jornalismo, a autoridade dos juízes, as regras justas de voto e os padrões impessoais de justiça. (ALEXANDER, 2018, p. 9).

Localizando a pesquisa nessa disputa e também pensando em como sobreviver a ela com a vitória, na última parte deste capítulo, o item 2.3 *Outros arranjos* vai pensar algumas singularidades dos movimentos antirracistas e de suas articulações entre o local e o global, para (re)existir e (re)agir nesta disputa com melhores chances – o que gostaria de tomar como ao menos provocações para abrir e experimentar trilhas metodológicas para a nossa teoria racial.

Por fim, antes de seguir e em uma síntese alternativa, pode-se dizer também que esse segundo capítulo é dedicado a uma passagem do realismo crítico, que analisa no nível das estruturas e na dimensão do real, para uma espécie de realismo empírico, que faz análise observando os fatos e a dimensão atual – o que, tomara, dê subsídios à investigação da hipótese de a experiência vivida na pele e a elaboração discursiva do racismo servirem de espelho para a elaboração de um conceito de negritude.

⁶⁰O teor grifado é especialmente importante para as tensões entre racistas e antirracistas no Brasil, debate que será expandido a partir da página 109.

2.1 Arranjos globais

Com limites mais ou menos manifestos e em um arranjo que se projeta em escala global, o racismo no papel tem três segmentos de tempo: de meados do século XIX até o período entre guerras; do pós-guerras até meados da década de 1980; e da década de 1980 até hoje. Esta ordenação temporal das narrativas sobre as atualizações do entendimento sobre o que seria o racismo é uma abordagem para o tema que se tornou uma via consolidada de interpretação, e destaca as propriedades sociais e relacionais da raça⁶¹.

Com isso e um tanto arbitrariamente, usarei o lapso do processo de consolidação das ciências sociais, desde a passagem entre o século XIX e o século XX – quando teorias eugenistas tiveram grande ressonância nas produções da ciência –, como marco inicial de uma narrativa da história do “racismo”.

Feita a ressalva, mas também reproduzindo um certo sentido lato institucionalizado, as primeiras definições teóricas para a prática de classificação racial entre seres humanos datam deste período, quando se fazia o uso manifesto e aberto de parâmetros biológicos e “científicos”, instrumentalizados a partir da emulação de classificações de outras espécies animais. A esse tempo, estas classificações não eram publicamente consideradas doutrinas racistas, sendo tomadas no máximo como racialistas, quase um puro exercício de taxonomia. Se hoje estas definições têm recebido um acento cada vez mais (i)moral, de partida, a raça era uma questão “puramente” material. Uma das razões para essa e outras mutações é que, em seus desenvolvimentos ao longo do tempo e mais intensamente no último século, as várias e drásticas mudanças de rumo para o racismo e seus termos, via de regra, estiveram em estreita e reativa relação com as noções e práticas do antirracismo.

Nesse atrito a legitimidade da xenofobia que se escondia sob a manta da eugenia, preceito original para a classificação racial, se esfacelou já há algumas décadas, especialmente após os efeitos catastróficos e sanguinários do racismo na

⁶¹ O apanhado que Andreas Hofbauer faz em *Uma história do branqueamento ou o negro em questão* (2006), é exemplar e recua até longos períodos históricos, rastreamento os discursos racistas da humanidade.

“segunda grande guerra mundial” – nosso segundo marco temporal –, que foi operado a partir não só, mas principalmente, do antissemitismo do holocausto nazista. Em meados do século passado, esse foi um momento dramático em que a “raça” virou uma categoria virulenta e perigosa – ainda que para algumas pessoas esse perigo se resumisse a um vulto, uma alegação e que para outras, a mera acusação tendia a se tornar uma sentença de morte.

Por ter se amparado em uma narrativa simulacro de ciência, esta matança desencadeou uma grande mobilização na comunidade científica. Houve inclusive a intervenção direta da, àquela altura, recém-criada Organização das Nações Unidas (ONU), que provocou uma série de documentos e contratos a esse respeito: o primeiro deles é a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, que menciona “raça” em seus 2º e 16º artigos (1948); no mesmo ano é proposta a *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* (1948) – promulgada no Brasil em 1952, por Getúlio Vargas; além da *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial* (1963) – promulgada nacionalmente em 1969, por Emílio Garrastazu Médici.

A organização também financiou pesquisas, em um esforço declarado e sistemático para banir a “raça” do vocabulário aceitável no debate público, substituindo-a àquela época por “etnia”, e também para desvincular o conceito de “raça” do de “racismo”, dando ao segundo autossuficiência. Uma das maiores das pesquisas financiadas pelo organismo internacional, foi no Brasil. Àquela época acreditava-se que as relações raciais tais como se dizia ocorrerem aqui, eram harmoniosas a ponto de servirem como modelo de “paraíso racial”, especialmente para aqueles contextos onde a máquina infernal nazista estava em pleno funcionamento. Com o intuito de se municiar para a guerra à ideologia racista, a agência internacional financia e coordena um estudo comparativo das relações raciais em várias regiões do país, com a presença de pesquisadoras e pesquisadores nacionais e estrangeiros, que ficou conhecido como *Projeto Unesco*. Além disso, em 1952 Claude Lévi-Strauss lançou o seu paradigmático *Raça e História*, quando foi nomeado secretário-geral do Conselho Internacional de Ciências Sociais da Unesco, o braço cultural da ONU.

Nesse ínterim, várias pessoas em vários lugares no mundo tomaram para si a tarefa de qualificar os termos do que seria o racismo. Em tal cenário, o debate assume a empreitada de contestar essa espécie de paradigma somático, que era a base para

as definições da raça fundamentadas pelo campo das ciências naturais, mas que espraiou seus argumentos para as ciências sociais inspiradas pela popularidade daquela matriz evolucionista – o que acabou rendendo aos estudos do eugenismo, da antropologia criminal e da antropometria a justa pecha de racismo científico.

O grande desafio dessa segunda fase era desatar as conclusões que associavam determinados hábitos, comportamentos e seus respectivos julgamentos morais a traços biológicos, ordenados como característica e indício da pertença a grupos raciais distintos. Paulatina e dialogicamente, mas de modo mais intenso e visível na década de 1950, com forte influência da pressão exercida pelos movimentos negros de contestação da desigualdade e da violência racial, tanto as manifestações como as definições do racismo vão deixando de se ancorar em argumentos biológicos. Essa contestação é o núcleo crítico para as primeiras definições do que seria a discriminação e do preconceito raciais.

Apesar dessa virada – uma oportunidade de avanço na direção do cumprimento das promessas da modernidade/colonialidade a seus Outros racializados –, uma estereotipia ossificada e fossilizada de comportamentos culturais entre grupos distintos, que justificaria não só barreiras como também uma escala hierárquica entre estes, replicou quase que mimeticamente as conclusões biológicas. Aqueles parâmetros “naturais” que estavam ancorados no corpo, apesar da passagem até uma nova fase, continuaram assim, ainda que tenham sido transformados em “culturais” (e etnocêntricos). Mesmo tendo perdido esta primeira batalha na arena pública, o racismo se reinventa para responder a essa movimentação antirracista que, amparada pelos valores humanistas suscitados pelas tragédias das guerras, força-o a se operacionalizar por meio de parâmetros preferencialmente culturais.

A partir de então, ele passa a se justificar não mais pelas ciências naturais e pela biologia, que inclusive declaram não haver raças na espécie humana⁶², mas sim fazendo com que as diferenças culturais e étnicas sejam tomadas como marcas para a estigmatização racista, passando a operar não mais a partir de um paradigma somático, mas de um performático – é nesse sentido que o racismo passa a ser “a redução do cultural ao biológico, a tentativa de fazer o primeiro depender do segundo.

⁶² Um dos marcos é a compilação da literatura científica sobre a taxonomia humana, que concluiu e demonstrou que a variabilidade genética observada entre “raças” distintas é menor que 10%, levantamento feito originalmente por Richard Lewontin e publicado em 1972 (PENA; BIRCHAL, 2006, p. 14).

O racismo existe sempre que se pretende explicar um dado *status* social por uma característica natural.” (DELACAMPAGNE, citação em GUIMARÃES, 1999^a, p. 32).

A aposta de que ao eliminar a “raça” do debate, a sangria da violência racista seria estancada, infelizmente, não teve sucesso. Se antes ele estava no corpo, sob a pressão do força-tarefa capitaneada pela ONU para transformar “raça” em “etnia”, o racismo escapa para a cultura (em certo sentido, para esse corpo em movimento significativo no mundo, para a corporalidade), e o novo termo serve mais como um continente para abrigar as marcas discriminatórias do que como uma definição forte e original para apreender a diversidade da experiência humana além do (e no) contato com a modernidade/colonialidade.

A certa altura, em meados da década de 1980, enquanto Armand Mattelart⁶³ encabeçava uma verdadeira cruzada multiculturalista para a salvaguarda da diversidade (do seu ponto de vista, em risco iminente com o avanço da globalização, que massificaria todas e todos por meio do poder e do alcance das novas tecnologias de comunicação), Michael Omi e Howard Winant já alertavam que era preciso não só levar em conta os aspectos sociais da “raça”, mas ir além e também considerá-los em relação ao racismo.

Como devemos entender o racismo hoje? Argumentamos que a raça não tem um significado fixo, que é construída e transformada sócio historicamente através da convergência cumulativa e do conflito de projetos raciais que reciprocamente estruturam e significam raça. Nossa ênfase nos projetos raciais nos permite avançar também na definição de racismo. *Um projeto racial pode ser definido como racista se cria ou reproduz estruturas de dominação baseadas em significações e identidades raciais.* Em vez de imaginar um projeto racista monolítico e dominante, sugerimos que os projetos racistas existam em uma matriz densa, operando em escalas variadas, trabalhadas em rede uns com os outros de maneira organizada formal e informalmente, envolvendo e penetrando as relações sociais contemporâneas, instituições. Como outros projetos raciais, projetos racistas também convergem e conflitam, acumulam-se e interagem uns com os outros. (OMI; WINANT, 2015 [1986], p. 128 – grifos aqui).

Este seria o nosso terceiro marco temporal do racismo no papel, movimento que nos leva até uma espécie de paradigma normativo.

Na análise do francês Pierre-André Taguieff, o racismo mudou e muda para sobreviver aos ataques do antirracismo, ou para ser mais precisa, no caso da França,

⁶³ A menção o sociólogo belga radicado na França, visa sublinhar a influência de suas reflexões, do que a sua contratação como consultor especialista em comunicação para a ONU, em 1981, pode ser um indício.

não ao mas a um tipo de racismo: o racismo diferencialista. Segundo ele, esta atualização local do racismo subverte moralmente o argumento humanista da defesa do multiculturalismo para manter o status quo de desigualdades sociais, justificando-as por diferenças culturais. Ao escapar tanto da raça biológica quanto do universalismo democrático, torna-se uma espécie de trabalho de decodificação, que cria um compromisso com a hostilidade, de um lado, e com a norma antirracista, por outro, para não ser condenado socialmente e para escapar das punições legais. (TAGUIEFF, 1997).

A socióloga canadense que atua entre a França e os Estados Unidos, Michèle Lamont, também está atenta e sistematiza essa nova mudança nas tendências dos valores para mensurar e justificar o racismo no discurso das pessoas, e também da percepção e nas elaborações conceituais de cientistas sociais:

É preciso que se note que as teorias do racismo que emergiram nos últimos vinte anos têm estado interessadas nas novas formas de racismo, que têm claramente uma ênfase moral. Essas são colocadas em contraste com racismos antiquados predominantes durante a segregação do regime Jim Crow, que foi baseada na inferioridade biológica inata das pessoas negras. (LAMONT, 2000, p. 27).

Além desta (revira)volta e subversão da ética inclusiva do diferencialismo, é comum que as ordens discursivas do racismo contemporâneo não gastem muita energia para contestar a defesa do direito à diferença (cultural, mas não só), contudo essa aparente indulgência é desacoplada estrategicamente da defesa moral da igualdade de direitos e até mesmo instrumentalizada para justificar um refluxo da discriminação baseada em argumentos imorais, como aqueles usados outrora por evolucionistas.

Nesse processo de atualização, ao serem tomadas como horizontais, as diferenças encobrem as desigualdades que, distribuídas verticalmente, correspondem a determinada altura numa escala racista e hierárquica para a dignidade humana (e de concentração não só desses recursos simbólicos, mas também daqueles materiais). Porém, paradoxalmente, também ganhou força a concepção que defende a necessidade de assumir a diferença para criar fronteiras, não só verticalmente, mas também na dimensão horizontal – essa perspectiva substituiu aquela na qual as pessoas de grupos raciais distintos deveriam ser eliminadas ou, no mínimo, alocadas em um lugar inferior na escala de dignidade humana, ou seja, o racismo se expressa

na necessidade de se viver apartado dessas pessoas de “grupos raciais” distintos e pelo direito de que essa cisão seja legítima, ainda que não seja mais legal. Além disso, esta mutação é um reflexo evidente dos ideais que animaram o esforço humanista de redefinição de “progresso” no último século (especialmente aquele sensível ao embaraço pela matança da “segunda grande guerra mundial”). Quanto à noção ainda vigente de progresso, tenta-se reiteradamente estabelecer uma compreensão linear e ascendente (e uniformizante), no tempo e às vezes no espaço, para o fenômeno da racialização radical.

Mesmo com tantas diferenças, grosso modo, parece que seguimos falando de uma mesma disputa entre, de um lado, aqueles que nutrem desejos de justiça e igualdade de condições para o desenvolvimento humano e do outro, aquelas pessoas que corroboram o ordenamento onde quem tem mais recursos e poder está autorizado a (e/ou moralmente escusado para) fazer uso destes para a própria satisfação, egoistamente).

Nas últimas décadas, quer se pense a partir da dança e da contradança do par racismo antirracismo, quer se pense em virada moral (LAMONT, 2000) ou na posicionalidade dos Estados-nação no campo da colonialidade, as conclusões apontam para o fato de que a defesa da legitimidade de cada uma e de todas as culturas humanas, foi esgarçada e torcida até que a própria diferença entre as pessoas, os grupos e as formas de vida fosse ela mesma a base de legitimação para a violência de estruturas e práticas racistas; esta distorção, a reboque, pretende fazer confundir *diversidade* e *desigualdade*, mesmidade e equidade.

Para facilitar e avançar na exposição, rascunhando uma imagem a partir de um cabo de guerra entre racistas e antirracistas, podemos apreender primeiro como os consensos sobre o julgamento normativo para discursos e práticas racializantes são pleiteados e firmados – por mais efêmera e circunstancialmente que isto ocorra –, e segundo como tudo isso é sobredeterminado pelos aspectos geográficos, políticos, históricos e afetivos de cada território. Para tanto, a seguir veremos o desenvolvimento das algumas versões para esse conceito que nomeia o processo capaz de designar e riscar o limite instituinte da divisa entre o “nós” e o “eles”, com um subsequente realce na plasticidade contextual de seus fundamentos teóricos.

Talvez exatamente por essa interdependência com o antirracismo, *stricto sensu*, a variação nas coordenadas do *GPS* e/ou da *timeline* faz com que os territórios

influenciem sensivelmente não só o racismo, como também as suas manifestações e os seus sentidos e valores sociais.

Essa influência corrobora a nossa leitura do processo de racialização enquanto esse mecanismo gerativo típico da experiência da negritude visto que, a troca de cenário e circunstância, faz com que ele se realize, se atualize e seja experimentado de maneiras muito diversas, isto é, como se dá na realidade – o que também nos dá meios de descrever de forma muito plausível e verossímil a interação entre racismo, música, negritude e identidade em Maceió.

Ainda que concorde com a necessidade de reflexões e mobilizações mais amplas e articuladas, há aspectos irreduzíveis a qualquer outro que não esteja vinculado aos territórios – e aquelas teorizações não poderiam, de modo algum, criar uma tipificação ecumênica que equivalesse simultaneamente às gradações do racismo e suas versões correspondentes aos contextos histórico e sociais onde ele opera. Assim sendo, faço o convite para a incursão em mais uma trilha especulativa insólita.

2.2 Arranjos locais

Em um empréstimo do empréstimo que Paul Gilroy⁶⁴ faz da unidade analítica de Mikhail Bakhtin⁶⁵, proponho novos *cronótopos*, novas categorias “para ler textos como raios x das forças em atuação no sistema de cultura da qual elas emanam.” (BAKHTIN, citação em GILROY, 2012, p. 38 – nota 2).

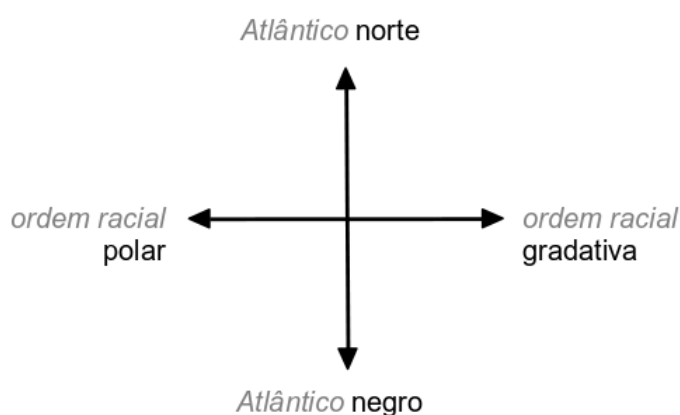
Com isso em mãos e em mente, a rota passa por duas ramificações sucessivas, na bifurcação entre dois pares de categorias combináveis: a do cronótopo do *Atlântico*, segmentado em norte (COSTA, 2006) e negro (GILROY, 2012), que ilustrativa e relativamente agrupa aquelas sociedades com sistemas e estruturas políticas mais

⁶⁴ Mesmo que o seu cronótopo diretamente declarado seja a “imagem de navios em movimento pelos espaços entre a Europa, América, África e o Caribe como um símbolo organizador central para este empreendimento e como meu ponto de partida.” (2012, p. 38), Gilroy forjou outro bem mais popular, hoje já clássico para os estudos de negritude, o “Atlântico negro”.

⁶⁵ Em *The Dialogic Imagination*, publicado nos Estados Unidos em 1981.

formalizadas e estáveis (majoritariamente ex-metrópoles), e aquelas sociedades com sistemas e estruturas políticas mais instáveis e vulneráveis (majoritariamente ex-colônias), respectivamente; e a do *modus operandi* da ordem discursiva⁶⁶ (FOUCAULT, 1986) para a raça, que pode se atualizar de maneira polar ou gradativa, sendo a primeira aquela que manifesta unidades de categorização com margens mais bem definidas e identificáveis entre si, e a segunda aquela que, além de um número significativamente maior de categorias⁶⁷, tem unidades distintas em graus, ou seja, entre uma unidade e as suas adjacentes, a distinção é sutil e sucessiva e não abrupta como em ordens polares.

Esta sistematização pode ser representada por um corte no eixo vertical e outro no horizontal, que resulta no seguinte esquadrinhamento:



Exemplo de um território do Atlântico norte e com uma ordem (discursiva) racial polar, é os Estados Unidos⁶⁸.

⁶⁶ Mais material e menos autônoma do que o senso comum desconfiaria, “a verdade [moderna] está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.” (FOUCAULT, 1986, p. 14).

⁶⁷ Na Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios (PNAD), realizada em 1976, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a mensuração de raça/cor foi feita por meio de um quesito livre e por outro com respostas predeterminadas. As respostas da pergunta aberta arrolou 136 termos de classificação racial – ainda que 95% destas respostas tenham se concentrado em apenas sete termos.

⁶⁸ Vale fazer a ressalva de que, em vez de pensar nos termos do imperialismo/colonialismo, ao lançar mão da combinação entre a crítica da colonialidade e a do realismo crítico, podemos apreender melhor a razão de uma ex-colônia britânica hoje ser um dos Estados-nação com tanto poder da matriz colonial: é porque a colonialidade é dinâmica e relacional, e não estática e substantiva. Já na sua antiga metrópole, onde há um refluxo do tráfego migratório colonizador inglês, com as pessoas *following the money* e *running away* da ruína colonial, o termo *Black British* vem sendo historicamente usado indistintamente para se referir a qualquer pessoa britânica não-branca nacional e a “negritude” pode servir de imputação para todas as minorias étnicas.

A classificação racial no território estadunidense tende a ser bitolada em polos e, ainda mais especificamente, em uma ordem birracial (*black or white*), com um histórico de segregação inclusive legal, que deu um nível altíssimo de consistência para os conteúdos e práticas racializantes e racistas⁶⁹. Mesmo que atualmente, os fluxos migratórios das últimas décadas e as conquistas legais do enfrentamento antirracista dos movimentos do *Civil Rights* tenham complexificado o debate racial e, em contrapartida, os processos racializantes nos Estados Unidos – e que haja uma visível tendência de inclusão de outros polos entre os *colored people* (e.g. *brown or yellow people*).

Inserido como pesquisador no *Projeto Unesco*, o brasileiro Oracy Nogueira (1955) definiu o racismo estadunidense como “preconceito racial de origem”, em contraste com o “preconceito racial de marca” brasileiro, e o vê como um desdobramento e uma assimilação dos princípios antimiscigenação e segregacionista, transformados em lei⁷⁰.

Convocando a análise de outro brasileiro para atualizar e complexificar a representação, é Antônio Sérgio Guimarães quem nos diz que, nos torrões do *Uncle Sam*, “o ‘novo racismo’ estaria mais próximo do racismo à brasileira, no qual categorias biológicas são ainda utilizadas para discriminar e excluir, mas tais categorias não são reconhecidas ou confessadas, escondendo-se sob codinomes, alusões e figuração.” (GUIMARÃES, 1999^a, p. 180 – nota 83). No limite,

O dogma racial foi talvez a única saída possível para um povo [o estadunidense] tão moralisticamente igualitarista, quando este não pôde viver de acordo com suas crenças. Uma nação menos fervorosamente vinculada à democracia, poderia, quem sabe, viver em paz num sistema de castas, acreditando menos intensamente na inferioridade biológica do grupo subalterno. *A necessidade do preconceito racial corresponde, desse ponto de vista, à necessidade de defender uma parte dos americanos [sic] de seu*

⁶⁹ O poema musicado *Strange Fruit* (Lewis Allan, 1936), tornou-se uma canção clássica sobre o terror dos enforcamentos públicos no Alabama, região sudeste do país. Imortalizada nas vozes de Billie Holiday e Nina Simone, a canção sinalou momentos de assunção da marca racial delas, ambas mulheres negras com expressivas vidas públicas entre as décadas de 1940 e 1960, nos Estados Unidos. Há uma alusão a esse flagelo e a canção em uma música do compositor alagoano Wado, chamada *Alabama*.

⁷⁰ Conhecida como *one-drop rule*, o Ato de integridade racial (*Racial Integrity Act*), foi uma lei promulgada em 1924 no estado da Virgínia (EUA), e que exigia que a “raça” das pessoas fosse registrada no nascimento. A lei determinava que no caso de um ancestral não-branco, ou “uma gota de sangue”, a pessoa deveria ser considerada negra no país – e por isso ser legalmente impedida de se casar ou fazer sexo com pessoas brancas. A mais famosa proibição de miscigenação estadunidense só foi derrubada pela Suprema Corte depois de mais de quatro décadas, em 1967, no processo *Loving v. Virginia*.

próprio credo nacional e de seus ideais mais arraigados. Assim, o preconceito racial é uma função do igualitarismo: o primeiro é a perversão do segundo. (MYRDAL citação em COSTA, 2006, p. 42, grifos no original).

O próximo padrão pode ser ilustrado com o exemplo de outro território situado no Atlântico norte, mas com uma ordem (discursiva) racial organizada em graus: a França.

Neste território o racismo usa como referencial as marcas dos Estados-nação e da (ou uma redução ou metonímia da) cultura. Por isso mesmo, os processos de radicalização da alteridade baseados em marcas “raciais”, sempre aparecem no debate público ao lado de tópicos como a xenofobia e a intolerância religiosa, por meio da constatação de uma forte repulsa a pessoas de origem africana, especialmente da região magrebina e/ou com hábitos muçulmanos – doutrina de tal modo similar que parece até estar inspirada no antissemitismo hitlerista.

Dito de outro modo, o grau de exposição à experiência do racismo equivale ao grau de distância da nacionalidade francesa⁷¹ – marcada pela compreensão de que “eles” são (gradativamente) diferentes de “nós”.

Mais do que pelo fenótipo ou por meio de uma explícita e institucionalmente definida “marca interna” de diferenciação, os grupos exógenos, vários deles imigrantes de suas ex-colônias, são estigmatizados como intrusos inferiores. Este tipo de práticas ilustraria o conceito de *racismo diferencialista* mencionado acima – impossível de compreender sem a devida atenção ao trabalho antirracista.

O racismo diferencialista, baseado em uma negação da humanidade comum; expressa-se através da absolutização de identidades ou diferenças grupais (raciais, étnicas, culturais, mesmo nacionais), nas quais ele percebe a encarnação de valores positivos. Ele é heterófilo e, em princípio, suspeita de qualquer forma de universalismo. (TAGUIEFF, 1997, p. 62).

⁷¹ Processo complexo e dinâmico mas que pode ser relacionado tanto ao déficit de mão de obra para reparar a destruição do período pós-guerras, quanto ao fracasso da guerra de independência da Argélia e, por isso, à acomodação da filiação nacional e da alteridade de pessoas imigrantes, suas famílias e sua descendência – cuidando da manutenção das barreiras discriminatórias do *status quo* da modernidade/colonialidade: “Benjamin Stora considera assim que ‘os magrebins, principalmente os argelinos na França, podem ser ainda mais objetos de repulsa quando lembram, pela sua presença, a última guerra que a França fez (e perdeu), causa de uma ferida nacional jamais cicatrizada’. [...] Em contraste com a situação britânica, em que a questão da imigração remete à questão das diferenças raciais e religiosas dos antigos colonizados, a França considera antes de tudo o fenômeno em termos de mão de obra.” (POLI, 2015, p. 258).

Até chegar a este ponto, esta espécie de pulsão comunitarista francesa era, para o bem e para o mal, voltada a qualquer tipo de particularismo e podemos mensurar a sua dimensão pelo fato de que apenas no ano de 2007 houve o primeiro recenseamento da comunidade negra no país, em um levantamento feito pelo atual Kantar TNS, à época *Société française d'enquêtes par sondages* (Sofres), a pedido do Conselho Representativo das Associações Negras (Cran). Uma das razões para isso pode ser rastreada até uma versão francesa, oposta e simétrica, do mito da democracia racial brasileiro, o mito republicano francês:

impregnado do espírito Iluminista, preconiza o afastamento de todo particularismo cultural a fim de assegurar o tratamento igualitário dos cidadãos. Os princípios republicanos garantem uma vigilância e uma condenação rigorosas do racismo, ao mesmo tempo em que limitam o debate sobre as próprias categorias que o fenômeno põe em jogo. A impossibilidade de levar em conta as diferenças fundadas na origem, na etnia, ou na religião nas estatísticas limita a produção de uma visão de conjunto e condiciona o reconhecimento das discriminações raciais. (POLI, 2015, p. 248).

Aqui e aí, o cuidado para não colapsar os mitos democráticos é um leito de Procusto para o reconhecimento do racismo – inclusive e principalmente por parte da máquina estatal. “As expressões ‘país dos direitos do Homem’ e ‘terra da mistura das raças’ garantem a unidade do povo e excluem de saída a existência do racismo.” (POLI, 2015, p. 252).

Apontado original e brilhantemente por Pierre-André Taguieff em *A força do preconceito: um ensaio sobre o racismo e seus duplos*⁷², esse giro em torno de um eixo diferencialista causa desdobramentos (ou emboscadas), no mínimo, contraintuitivos. É lá que o sociólogo francês dispara:

Por um lado, o antirracismo antiuniversalista e diferencialista; por outro lado, antirracismo universalista e antidiferencialista. Impulsionado pelo antirracismo, ecoa o quiasma de seus respectivos racismos. Trata-se, de fato, de uma antinomia, uma contradição insuperável que necessariamente se reproduz, a partir dos mesmos pressupostos, em dois níveis: o do racismo como nós o definimos, e o do antirracismo como ele se define, assim que se esboça no horizonte uma primeira evidência sobre ‘racismo’, que é dele mesmo. (TAGUIEFF, 1988, p. 38).

⁷² Tradução livre de *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, lançado em 1988, pela La Découverte.

Indo para o contexto do Atlântico negro, podemos evocar a África do Sul como um território que serve de emblema de uma ordem (discursiva) racial polar.

A nação que apenas muito recentemente deixou de ser colônia, sofreu de uma espécie de colonialismo interno peculiar, visto que africânderes, e outros colonos de origem europeia, entendiam e anunciavam o território como um “país europeu estabelecido na África”. Esse delírio foi levado às últimas consequências e, institucionalizado, ficou conhecido como *Apartheid* – um conjunto de leis segregacionistas, a exemplo do

Native Labour Act, de 1913, estendeu aos trabalhadores urbanos o sistema de submissão vigente nas fazendas, dividindo a África do Sul em duas partes: 7% do território nacional foram deixados aos negros, os quais representavam 75% da população (bantustões), e 93% das melhores terras foram entregues aos brancos, que correspondiam a 10% da população. (PEREIRA, 2008: 140).

No entanto, esse processo se arrastou por gerações e se intensificou notadamente em meados da década de 1940 e nos anos seguintes,

Com a implementação da Lei de Registro da População, de 1950, que separou a população em quatro grupos “raciais” – nomeadamente europeus, asiáticos, “mestiços” (“*coloured*”) e “nativos” –, o governo lançou os alicerces de um sistema com base na divisão “racial”. Essa lei facilitou a edificação de uma sociedade segregada, regida por normas diferentes e múltiplas, atribuindo direitos e obrigações igualmente diferenciados com base na raça. (BLASER *et al.*, 2010, p. 116).

Mas nessa outra parte da Europa, ou nessa Europa à parte, como queiram, as duas grandes guerras do século XX também tiveram seus efeitos, entre eles a criação um vácuo rapidamente tomado como um espaço de contestação asseverado com as sucessivas greves e com o surgimento de líderes humanistas históricos, entre eles Oliver Tambo e aquele que seria o primeiro presidente do país após a sua independência e ícone mundial, Nelson Mandela.

Estas pessoas e as organizações que as congregava com outras de igual interesse, a exemplo do *African National Congress* (ANC), arrochavam e cobravam que o humanismo da modernidade/colonialidade levasse a sério os seus ostensivos ideais de igualdade, inclusive e principalmente diante dos seus Outros, com os quais,

neste território, havia lidado apenas por meio do uso da tecnologia bélica do racismo. É por isso que

A África do Sul não pode, por um lado, definir-se como um prolongamento da Europa, como o Brasil e Estados Unidos fizeram, sob pena de alienar a grande maioria de sua população africana; mas não poderá também definir-se segundo as tradições africanas mais provincianas, ignorando mais de três séculos de contato e transformação cultural⁷³. (GUIMARÃES, 1999c, p. 113 – 114).

Em contraponto com o exemplo da França, onde a consistência e estabilidade do princípio da “igualdade” no discurso do sistema político, a doutrina racista na África do Sul, aquele favorecimento particularista com base em marcas da “raça”, esteve consolidada a ponto de, por décadas, ser expressa na forma e na letra da lei: “A destruição do *apartheid* teve de significar, por isto mesmo, um processo de reconstrução de um Estado propriamente nacional, onde o princípio não racialista dos direitos humanos pudesse ser, pela primeira vez, instituído.” (GUIMARÃES, 1999c, p. 106 – 117).

A monta do desafio está à altura do monstro, uma vez que as pessoas atravessadas por esse tipo peculiar e perverso de racismo já estavam, “de boa ou má vontade, bem-sucedidos ou não, envolvidos em um dos mais profundos ajustamentos psicológicos coletivos do mundo contemporâneo.” (STEYN, citação em BLASER *et al.*, 2010, p. 117).

E para quem está sentindo a tentação de se colocar acima de tamanha crueldade, taxando de exótica essa capacidade de distorcer a realidade em proveito próprio (ou para manter o *status quo*), *take it easy*, antes mesmo da virada do século passado, num gesto que por pouco se confunde com indulgência com as pessoas racializadas na colonização brasileira, o celebrado médico-legista-antropólogo Raymundo Nina Rodrigues, em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, defende a existência de dois códigos penais deste lado do Atlântico com os seguintes argumentos:

Pode-se exigir que todas estas raças distintas respondam por seus atos perante a lei com igual plenitude de responsabilidade penal? Acaso, no

⁷³E isto que Antônio Sérgio Guimarães fala sobre a ex-colônia, poderia e deveria ser dito primeiro e mais enfaticamente a respeito e para a metrópole, antes que essa ganhasse o *status* de “ex”.

célebre postulado da escola clássica e mesmo abstraindo do livre arbítrio incondicional dos metafísicos, se pode admitir que os selvagens americanos e os negros africanos, bem como os seus mestiços, já tenham adquirido o desenvolvimento físico e a soma de faculdades psíquicas, suficientes para reconhecer, num caso dado, o valor legal do seu ato (discernimento) e para se decidir livremente a cometê-lo ou não (livre arbítrio)? – Por ventura pode-se conceder que a consciência do direito e do dever que tem essas raças inferiores, seja a mesma que possui a raça branca civilizada? – ou que, pela simples convivência e submissão, possam aquelas adquirir, de um momento para o outro, essa consciência, a ponto de se adotar para elas conceito de responsabilidade penal idêntico ao dos italianos, a quem fomos copiar o nosso código? (RODRIGUES, 2011 [1894], p. 43).

A despeita de ter entrado para uma espécie de panteão dos cientistas brasileiros, Nina Rodrigues não teve sucesso nesta empreitada. Provavelmente porque, diferente tanto da África do Sul, quanto dos Estados Unidos, por aqui não haviam interdições legais para relações sexuais inter-raciais, nem mesmo para o casamento entre pessoas brancas e pessoas não-brancas, mas havia sim um código velado e eficaz que de um lado autorizava e mesmo estimulava a alienação entre o corpo e a humanidade das mulheres racializadas, vítimas de incontáveis estupros ao longo da formação do Estado brasileiro; e do outro gerava um constrangimento que levava a múltiplas e sucessivas tentativas de mascarar qualquer desvio da norma somática com o máximo de branquitude possível, no intuito de recuperar o valor social perdido no processo de racialização – o que ficou conhecido como “ideologia do branqueamento”.

E assim chegamos ao nosso último exemplo para ilustrar o argumento, um território no Atlântico negro, mas com uma ordem (discursiva) racial gradativa, o Brasil. Aquele tipo de dinâmica mobilizada pela doutrina do branqueamento (alienação e violação de mulheres racializadas *plus* dogmatização do branqueamento de seus descendentes) serviu de fermento para atos de (má) fé como a “democracia racial” e, seu herdeiro direto, o “racismo cordial”.

A primeira foi uma saída criativa e oportunista para encarar o resultado de séculos de estupros sem, no entanto, ter que lidar com a responsabilidade e o peso moral de tal massacre – pois no desvario da doutrina da “democracia racial” a miscigenação não só se desconecta das vias de fato dessa sua trajetória histórica, como é louvada enquanto o sintoma indiscutível da tolerância racial, atestando de que aqui as relações raciais seriam as mais harmoniosas possíveis. Propaganda bem-

sucedida, mas fantasia insustentável⁷⁴, um dos desdobramentos desse mito é o desenvolvimento de uma das versões tupiniquins no debate teórico sobre as relações raciais: o “racismo cordial”.

Estes elementos [a miscigenação e a proliferação de categorias raciais “nativas”], associados a outras questões históricas e culturais, dentre as quais se destacam o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento (ver Guimarães, 1999; Schwartz, 1993, 1996, para revisões teóricas), fazem surgir no Brasil uma forma específica de expressão do racismo, o racismo cordial. Turra e Venturi (1995), estudando as relações inter-raciais, analisam um tipo de racismo tipicamente brasileiro de “racismo cordial”. *O racismo cordial é definido como uma forma de discriminação contra os cidadãos não brancos (negros e mulatos), que se caracteriza por uma polidez superficial que reveste atitudes e comportamentos discriminatórios, que se expressam ao nível das relações interpessoais através de piadas, ditos populares e brincadeiras de cunho “racial”.* O pressuposto empírico desta teoria resulta de um estudo realizado junto a uma amostra representativa da população brasileira no qual se verificou que, apesar de 89% da amostra afirmar que existe racismo no Brasil, apenas 10% admitem ser racistas. (LIMA; VALA, 2004, p. 407 – grifos aqui).

Diante desse quadro, temos por aqui uma das mais complexas gamas de classificação racial do mundo. O caso é que, no Brasil, a mistura da tríade alegórica de brancos, negros e índios que se alegou e ainda se arroga como marco distintivo da identidade nacional – uma demanda da modernidade/colonialidade para mudar o status no quadro de forças da MCP –, incluiu apenas formalmente negros escravizados (e os povos nativos) na cidadania republicana. Mas esta inclusão figurativa foi e segue sendo um dispositivo fundamental para sustentar a exclusão desses grupos marginalizados da partilha dos proventos da industrialização e do desenvolvimento econômico do país.

Se antes de ser vulgarizado e instrumentalizado, o multiculturalismo chegou a ser um argumento influente para a democratização de direitos e inclusão de grupos minoritários em territórios com histórico de xenofobia e ódio racial, no Brasil, mantendo sempre um limite muito tênue com o hibridismo, há séculos ele já vem sendo usado para ratificar a segregação de grupos raciais, mesmo que clandestinamente.

⁷⁴ Pelo menos até quando Sérgio Costa pôde escrever sem titubear “[...] a presença do racismo não é mais contestada por nenhum setor representativo no espaço público brasileiro” (COSTA, 2006, p. 195). Após a última eleição presidencial, o quadro tem mudado radical e vertiginosamente, cenário onde o atual representante do maior cargo público do país, em entrevista para um programa da TV aberta no último dia 7 de maio, declarou que “o racismo é uma coisa rara no Brasil”.

Tendo como base a ambiguidade e a dissimulação das marcas raciais, além dessa régua evasiva, o Brasil desenvolve duas tendências gerais de respostas antirracistas, aquele igualitarista e o integracionista que são esquadrihadas a seguir, nas palavras de Sérgio Costa:

Simplificando muito um debate extremamente complexo e moralmente difícil, trata-se, fundamentalmente de variações em torno de duas formas assumidas pelo antirracismo, as quais se orientam por duas metas igualmente desejáveis, mas que são apresentadas no debate como incompatíveis. A primeira corrente antirracista tem como prioridade a construção de uma ordem social justa que proporcione a todos os grupos demográficos, independentemente de suas características físicas, uma igualdade verdadeira de oportunidades. A segunda corrente quer combater o racismo, preservando as identidades existentes no interior de uma ordem social marcada pela oferta de convivência e integração efetivas aos diferentes grupos de cor. Trata-se, portanto, no primeiro caso, de uma defesa irrestrita do princípio da igualdade, no segundo caso, da atribuição de um valor inegociável à particularidade cultural, destacando-se o poder da cultura para proporcionar inclusão. Por isso, referi-me, em outro contexto⁷⁵, à primeira forma como antirracismo *igualitarista*, à segunda, como antirracismo *integracionista*. (COSTA, 2006, p. 196).

Isso que Sérgio Costa toma como aparente incompatibilidade tem raízes, creio eu, em um processo histórico muitas vezes ignorado nas análises. Tal processo torna-se mais visível na arena pública nos últimos anos do século XIX, no auge dos debates sobre a abolição legal do modo de produção escravista e dos embates para a instauração do regime republicano. O historiador Flávio dos Santos Gomes é cirúrgico na análise:

A questão racial, aparentemente tornada invisível na campanha abolicionista, surgiria cristalina em torno da participação da Guarda Negra. Enquanto setores republicanos diziam que evocá-la era manipulação monarquista, políticos negros e setores organizados como a Liga dos Homens de Cor tentavam colocá-la na pauta dos debates. Vislumbrava-se então uma das faces do debate sobre a participação política da população negra. Enquanto alguns libertos eram estigmatizados, sendo chamados de “13 de maio”, fazendeiros e políticos foram apelidados de “republicanos de 14 de maio”, nos meses que sucederam a abolição. [...] Ex-escravos perceberam rapidamente que seus ex-senhores haviam trocado suas roupas de fazendeiros por fardas republicanas. O discurso de indenização muitas vezes soava como tentativa de reescravização. (GOMES, 2005, p. 20).

⁷⁵ COSTA, Sérgio. Formas e dilemas do anti-racismo no Brasil. Silva, Josué P.; Santos, Myrian S.; Rodrigues, Iram J. (org.): Crítica contemporânea. São Paulo: Annablume. 2002.

E segue,

O tema racial não raro foi usado como recurso político para mobilizar a população da Corte em defesa dos interesses abolicionistas. [...] Os “republicanos de 14 de maio” a que se refere [José do] Patrocínio eram os ex-senhores e fazendeiros que haviam erguido a bandeira republicana logo após a abolição, insatisfeitos com a libertação imediata dos escravos. Reclamando indenização, defendendo interesses privados e preocupados com o controle do trabalho dos ex-escravos, esses republicanos – criticava Patrocínio – haviam “desnaturado o sagrado ideal da República”. (GOMES, 2005, p. 21).

E, ponderando, remata:

Segundo a historiadora Walmyra Albuquerque, a imprensa de maneira geral resumiu tudo [tensões entre republicanos e monarquistas em Salvador em junho de 1889] numa “ação dos pretos/monarquistas/pobres contra os brancos/republicanos/de boa família”. *Mas a luta e os confrontos de ideias e opiniões eram mais complexos*. Enquanto dois abolicionistas brancos foram acusados de terem articulado a Guarda Negra da Bahia, houve libertos que se solidarizaram com os estudantes de medicina republicanos atacados. (GOMES, 2005, p. 25 – grifos aqui).

Ao contrário do que possa parecer, o objetivo dessa proposta de sistematização não é associar certas consequências a um determinado território por sua alocação em relação a seus quatro quadrantes, mas sim destacar que a tecnologia bélica do racismo tem recursos para atualizar seu ajuste e se manter operando localmente mesmo quando princípios morais (universalmente legitimados) tentam a constranger. Usando como escudo a legitimidade de valores assim, o racismo sobrevive em defesa: do liberalismo (nos Estados Unidos), do republicanismo (na França), do universalismo (na África do Sul) e do multiculturalismo (no Brasil).

Apresentado e justificado o panorama, para se esquivar de simplificações, evitando que a análise a partir das especificidades dos territórios não soe em um tom provinciano, é importante trazer à baila uma questão observada de modo muito candente na ambiência em torno e em função da música negra na periferia de Maceió e já levantada por algumas pessoas que pesquisam a negritude e/ou a diáspora⁷⁶, quer seja: uma propensão a articulações transnacionais para lutas antirracistas que,

⁷⁶ A exemplo de, entre outras, de Paul Gilroy em *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line* (2000), de Michael Hanchard (2002), respondendo à acusação de impor uma “razão imperialista” do provocativo artigo de Bourdieu e Wacquant (2002); e de Sérgio Costa (2006).

mesmo que atualizadas no tempo e no espaço, são universais em territórios onde há a racialização da alteridade⁷⁷.

2.3 Outros arranjos

Expondo a capacidade plástica e polivalente do racismo, chamo a atenção para a necessidade de, em vez de tentar conter as sangrias, colidir energias para lidar teoricamente como boa parte das mobilizações políticas tem tentado fazer: articulando suas questões locais a um panorama e a uma rede global.

O que algumas análises nos ajudam a ver é que o racismo é facilmente assimilável a um certo grau de nacionalismo, ou a uma certa dimensão nacional, ou que está radicado sob as divisões dos Estados-nação. Já o antirracismo tende a ser menos alinhado aos territórios fixados na terra, e aponta para rotas cosmopolitas. Essas vozes em coro é uma composição em aberto, que atua entre contratempos, ruídos e *samplers* – nem sempre inteligíveis nos termos do universalismo de base iluminista.

As ideias, táticas e estratégias da maior parte dos movimentos pelos direitos civis e nacionalistas negros não emanam do Estado nem do capital, mas da interação da luta popular com as filosofias da práxis que tiveram dimensões locais, nacionais e transnacionais. [...] Mas eu aqui gostaria de levar minha resposta mais um passo adiante; a circulação de ideias, táticas e filosofias das lutas por direitos civis negros nos Estados Unidos ou em qualquer outro lugar é útil para a circulação contínua da discussão sobre a relação entre poder e cultura na esfera pública transnacional negra. É um passo em direção à transcendência (se é que é possível) das limitações de ambos os argumentos: de um lado, os direitistas, sobre a inferioridade cultural ou biológica de uma espécie de sujeitos, africanos e descendentes de africanos; de outro, os esquerdistas (europeus e outros), que relegam a política transnacional negra ao reino do sempre exótico, ou pior, “provinciano”. (HANCHARD, 2002, p. 73).

⁷⁷ Aqui têm sido desenvolvido um mapa interpretativo marcado pelas implicações do racismo em territórios ocidentalizados, o que omite da análise mas não exclui a sua validade para territórios orientalizados – aqui faço referência direta ao seminal trabalho de Edward Said, *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (2007 [1978]). Ficamos em débito, não sem pesar, da inclusão do genocídio racista na Palestina no escopo do parecer sobre os processos de radicalização e racialização da alteridade apresentado aqui.

O trânsito de ideias e influências mútuas – ainda que não paritárias – da resistência e combate ao racismo é mais um elemento para esse quadro complexo e instável, mas imprescindível para a composição de um conceito para a negritude. Concordando com Sérgio Costa, creio que “o desafio analítico que se coloca é precisamente o de desvendar as formas de mediação entre os contextos transnacionais de ação e a multiplicidade de formas de vida nos diversos contextos locais regionais.” (COSTA, 2006, p. 129).

Mesmo que com ressalvas, não há dúvida de que estamos falando de um mesmo fenômeno, mas somente enquanto uma narrativa, ou seja, uma abstração que visa ordenar o caos do mundo, e aqui, tratamos de uma narrativa específica, a científica⁷⁸, o racismo pode ser tomado como unívoco. E é por isso que o próximo passo é a ampliação do *zoom* das lentes analíticas, para assim sermos capazes de perceber o quanto as implicações do racismo são suscetíveis ao *GPS* e à *timeline*, mas que, diferente de quando é inscrito no papel, onde rasurado perde o sentido e/ou a inteligibilidade, na pele, seus paradigmas se superpõem na experiência cotidiana das pessoas negras.

Ainda que de modo acidentado e em espiral, podemos identificar uma evolução linearizada da teoria sobre o racismo. No entanto, enquanto essas compreensões conceituais sobre o racismo vão sendo contestadas e desenvolvidas ao longo do tempo no campo científico, e talvez no campo político, para as pessoas negras, estas perspectivas se sobrepõem. Embora possa haver (sempre) uma nova versão que se perde de vista, via de regra, o conceito de racismo carrega esse tom valorativo que desabona e condena as violências e discriminações racistas. Mesmo assim, para escapar as estas contingências, novos e velhos racismos se arranjam em camadas de constrangimentos e violências sobre os ombros, na pele de pessoas negras – e/ou racializadas.

⁷⁸ Em uma bravata que tem o mesmo intuito da que é feita aqui, mas por outros caminhos, mais influenciados por uma abordagem compreensiva e sistemática das teorias raciais, apoiada em três pilares: “reflexividade, relacionalidade e reconstrução”, em uma síntese eclética e criativa do resgate e do realce de algumas reflexões relacionais de Émile Durkheim; da escola estadunidense da filosofia pragmatista a partir do trabalho de John Dewey; e da teoria do capital social, no caso determinante das posições e da reflexividade no campo onde se dão os conflitos raciais, de Pierre Bourdieu, Mustafa Emirbayer e Matthew Desmond empreendem um ordenamento (ou uma tentativa de) da “raça”. Mas Howard Winant, que décadas antes, em parceria com Michael Omi, já havia feito esforço na mesma direção, avalia muito sensivelmente os esforços quixotescos de *The Racial Order* (2015): “A ‘ordem’ no livro é produzida pela aplicação da teoria sociológica à raça, mas essa ‘ordem’ não é realmente sobre raça; é sobre a sociologia da raça.” (WINANT, 2016, p. 2286).

Ao de novo tentar trazer para o primeiro plano as experiências de pessoas negras em vez das sínteses e/ou abstrações teóricas desenvolvidas a partir delas, não se quer insinuar a dimensão da identidade não exerça influência sobre a análise, e menos ainda que as desigualdades raciais cristalizadas em estruturas sociais não importem, mas com isso queremos indicar que atualmente os contextos e as narrativas identitárias delimitados pelos Estados-nação não são suficientemente estáveis e coesos como referências dos poderes da matriz colonial. Por exemplo, assim como nos Estados Unidos e na África do Sul, territórios tomados aqui como emblemáticos, a escravização e a carnificina de multidões de pessoas sequestradas e racializadas é indissociável ao racismo contra pessoas negras no Brasil. Ao que parece, essa matriz histórica escravocrata comum não é o suficientemente determinante para os desdobramentos seja do racismo ou mesmo dos repertórios de negritude para as pessoas negras de cada um desses territórios experimentam. Esse movimento subsequente e complementar de mudança de foco, por seu turno, quer abrir caminhos para a consideração da experiência das pessoas nas formulações teóricas sobre a identidade e sobre a subjetividade, visto que ela não estão mais dadas de partida⁷⁹.

Em seguida ampliaremos o zoom nas implicações da experiência do racismo, elencando alguns dos *riscos da cor* no contexto brasileiro, com a ajuda de mensurações estatísticas das persistentes desigualdades raciais. Este tópico é uma etapa preliminar e preparatória para o que considero a questão mais visceral do nosso pretense conceito de negritude: o que as pessoas que sentem e vivem na pele o processo de racialização precisam para dispor de segurança ontológica para serem o que são, pessoas negras e dignas de respeito?

Esta aposta quer argumentar que enquanto o racismo descrito no papel é determinado de modo diacrônico (e por vezes anacrônico), o racismo inscrito pela pele, é fundamentalmente sincrônico.

⁷⁹ Mais uma vez, concordo e convoco Stuart Hall (2003), que nos alerta para o desdobramento da identidade cultural em três concepções ao longo do tempo: a do sujeito iluminista, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno, autocentrada, centrada na interação entre o interior do indivíduo e a sociedade em seu exterior e capaz de ter mais de um centro simultaneamente e ao longo do tempo, respectivamente.

3 O RACISMO NA PELE

O sol do meio dia arranca fumaças das pedras e relâmpagos dos metais. Alvorço no porto: os galeões trouxeram de Sevilha a artilharia pesada para a Fortaleza de São Domingos; o prefeito, Fernández de Oviedo, dirige o transporte de colubrimas e canhões.

A golpe de chibata, os negros arrastam a carga a todo vapor. Rangem os carros, sufocados pelos pesos dos ferros e bronzes, e através do torvelinho outros escravos vão e vem jogando caldeirões de água contra o fogo que brota dos eixos aquecidos. Em meio da zoeira e da gritaria, uma moça índia anda em busca de seu amo. Tem a pele coberta de bolhas. Cada passo é um triunfo e a pouca roupa que usa atormenta a sua pele queimada. Durante a noite e meio dia, esta moça suportou, de alarido em alarido, os ardores do ácido. Ela mesma assou as raízes de guao e esfregou-as entre as mãos até convertê-las em pasta. Untou-se inteira de guao, da raiz dos cabelos até os dedos dos pés, porque o guao abrasa a pele e limpa a cor, e assim transforma as índias e negras em brancas damas de Castilha.

– Me reconhece, senhor?

Oviedo afasta-a com um empurrão; mas a moça insiste, com seu fio de voz, agarrada ao amo como sombra, enquanto Oviedo corre gritando ordens aos capatazes.

– Sabe quem sou?

A moça cai no chão e do chão continua perguntando:

– Senhor, senhor, não sabe quem sou?

Eduardo Galeano

3.1 Os riscos da cor

Em termos epistemológicos, como identificar se e afirmar que o racismo é maleável e, combinando e adaptando-se às condições de atualização do real, se superpõe em múltiplas camadas na experiência cotidiana de determinadas pessoas?

Podemos começar levando em consideração que uma das consequências do embate entre racismo e antirracismo para o qual chamei a atenção no capítulo anterior, é a denúncia e/ou a desnaturalização da lógica arbitrária e injusta que fundamenta práticas racializantes – algo que faz com que os discursos abertamente preconceituosos e discriminatórios sejam evitados e/ou eufemizados, pelo grau de reprovação que tendem a ter no debate público. Isto, no entanto, não impede que tais discursos escamoteados irrompam com mais frequência em declarações nas interações privadas e, mais importante, que suas implicações sejam efetivas.

Estas consequências são reconhecidas em suas sequelas, capturadas massivamente nas estatísticas demográficas, que demonstram uma persistente desigualdade estabelecida por meio dos marcadores da negritude (somáticos, performáticos, discursivos e políticos) – é essa disparidade que restringe algumas pessoas por meio de *ciclos de desvantagens cumulativas* (HASENBALG, 1979, p. 220) e, simultaneamente, serve de recurso para outras.

Mas os mecanismos gerativos do racismo atuam no sentido não só de restringir as possibilidades de realização no cotidiano e nas trajetórias das pessoas negras e/ou racializadas, mas também de desqualificar e inferiorizar as suas competências e capacidades de ação e, principalmente, as expõem constantemente a um grau diferenciado de violência simbólica e física, até a precarização sistemática de suas vidas e, no limite, a sua aniquilação.

Mais concretamente do que as abstrações teóricas e/ou numéricas são capazes de interpretar e/ou contabilizar, em relação à experiência cotidiana destas pessoas, o racismo se expressa por meio de uma extensa e persistente série de riscos. A estes riscos de morte e de precarização da vida a que estão sujeitas pessoas negras, vou dar o nome de *riscos da cor*.

3.1.1 Precarização da vida

Quanto aos riscos da cor no que se refere a precarização estrutural da vida, vou lançar mão de evidências demográficas de aspectos relativos ao aviltamento do cotidiano, apontando os limites raciais do ambiente citadino e as barreiras do acesso a serviços de saúde; à restrição das trajetórias, enumerando estatísticas educacionais categorizadas por raça/cor; e à depreciação da gratificação de competências e de capacidades de ação, com dados sobre o mundo do trabalho e seus estratos determinados pela concentração de melanina.

A urbanização precária e segregação do espaço urbanizado, caso sejam analisadas a partir da segmentação por categorias raciais e segundo dados *da PNAD Contínua*, em relação a presença de inadequações no domicílio, a população preta e/ou parda está quatro vezes mais exposta à ausência de banheiro de uso exclusivo do domicílio do que a população branca; mais que duas vezes mais sujeitada a moradias com “paredes externas construídas predominantemente com materiais não duráveis⁸⁰”; e quase duas vezes mais submetida ao “adensamento excessivo”, definido como “domicílio em que há mais de 3 moradores por dormitório”. Já sobre a ausência de serviços de saneamento, a coleta de lixo está indisponível para domicílios de pessoas pretas duas vezes mais frequentemente e o esgotamento sanitário, numa proporção idêntica. (IBGE, 2018, p. 69).

Estas informações podem ser ilustrativas de uma divisão racial do espaço⁸¹, bem como o debate sobre representatividade vem colocando a ausência de pessoas

⁸⁰ Reproduzindo a nota da *Síntese de Indicadores Sociais 2018*, fonte dos dados: “Considera-se como de material durável as paredes de alvenaria (com ou sem revestimento), de taipa revestida, e de madeira apropriada para construção. Considera-se como de material não durável as paredes de taipa não-revestida, de madeira aproveitada e de outros materiais”.

⁸¹ Inspiro-me no parecer de Lélia Gonzalez que, emitido na época do afrouxamento formal do regime da Ditadura Civil Militar e que parece não ter perecido: “As condições de existência material dessa população negra remetem a condicionamentos psicológicos que devem ser atacados e desmascarados. Os diferentes modos de produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do *lugar natural* de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’ (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.” (GONZALEZ, 1982, p. 15).

não-brancas em posições de poder tem ecos na ausência de pessoas não-brancas em lugares onde a cidade pode oferecer uma experiência cotidiana de bem-estar e dignidade.

No que se refere aos riscos da cor no âmbito da saúde, podemos corroborá-los, por exemplo, por meio dos dados da terceira edição da *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN)*, e antes mesmo, pela demanda e existência de uma política nestes moldes.

O documento, uma das vozes institucionais a compor o desafinado coro da máquina pública brasileira, reconhece a existência de barreiras a serviços de saúde, tanto estruturais quanto cotidianas, para a parcela negra da população brasileira, destacadamente em relação a: precocidade dos óbitos, altas taxas de mortalidade materna e infantil, maior prevalência de doenças crônicas e infecciosas e altos índices de violência (BRASIL, 2017, p. 8). Conquanto, em sua apresentação, a publicação justifica que

Para implementar a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, é necessário que gestores, movimentos sociais, conselheiros e profissionais do SUS trabalhem em prol da melhoria das condições de saúde da população negra, a partir da compreensão de suas vulnerabilidades e do reconhecimento do racismo como determinante social em saúde. (BRASIL, 2017, p. 7).

Algumas disparidades demonstradas a partir dos dados (BRASIL, 2017, p. 14 – 15), segregados por cor/raça são: a proporção de pessoas que consultaram um médico nos últimos 12 meses (74,8% de brancas, 69,5% entre as pretas e 67,8% das pardas), sendo que as pessoas negras ficaram abaixo da média nacional, que é 71,2% (142,8 milhões); a proporção de pessoas que consultaram um dentista nos últimos 12 meses (50,4% de brancas, 39,2% de pardas e 38,2% de pretas), também inferior à média nacional que foi de 44,4% (89,1 milhões); do total de 1.583 mortes maternas em 2012, 60% eram de mulheres negras e 34% de brancas; e sobre a cobertura privada da saúde, a expressiva maioria das pessoas negras (78,8%) é sus-dependente e não possui plano de saúde privado – “e menor acesso à saúde significa maior exposição a riscos.” (BRASIL, 2017, p. 22).

Os riscos da cor para o pleno desenvolvimento de uma trajetória podem ser demonstrados pelo acesso precarizado ao sistema formal de educação no país. É no *Atlas da Violência 2018* que teremos as compilações mais recentes dos dados

estatísticos sobre a educação e os riscos relativos à racialização, uma vez que o documento também se dedica à análise da base e do topo da pirâmide educacional, a educação infantil e o ensino superior.

Em relação à porta de entrada, o diagnóstico evidenciou que há uma correlação entre raça/cor e a escolha (no mais das vezes compulsória) pela rede pública de ensino, visto que havia uma maior concentração de crianças brancas na rede privada e um subsequente espelhamento, com uma maior concentração de crianças negras na rede pública de ensino. Além disso, ao investigar os motivos pelos quais algumas crianças não passavam por esta porta, ou seja, por que não frequentavam a escola na primeira infância (0 a 5 anos de idade), a ausência de vaga ou de instituição de ensino na localidade de moradia foi a restrição apontada por 30,8% das crianças pretas ou pardas, enquanto que para as crianças brancas esse percentual era de 22,9% (IBGE, 2018, p. 90 – 92).

Ainda que não se demore pelo meio do caminho da trajetória escolar, ou seja, que não trate do ensino médio *per se*, o atlas correlaciona o perfil de renda dos estudantes da rede pública e privada no ensino superior, com o perfil correspondente na fase que o antecede.

É importante entender também o perfil dos estudantes das redes pública e privada do ensino superior com relação àquele observado nas redes do ensino médio no Brasil. Dentro do ensino médio, há grandes diferenças de perfil: somente 6,1% dos estudantes da rede pública pertenciam aos 20% com os maiores rendimentos da população, enquanto quase metade (49,2%) dos estudantes da rede privada faziam parte desse quinto de rendimentos. No caso do ensino superior, ambas as redes apresentavam perfil de renda bastante desigual, prevalecendo alunos do quinto com maiores rendimentos: 31,7% na rede pública e 37,1% na privada. Além disso, conforme o Gráfico 12, o perfil dos estudantes da rede pública se mostrou mais democrático se comparado ao da rede privada, atendendo quase duas vezes mais alunos que faziam parte dos 20% da população com os menores rendimentos. (IBGE, 2018, p. 96).

Isto importa visto que o acesso e, em particular, a conclusão do ensino superior é um gargalo onde o combate às desigualdades raciais têm um de seus maiores desafios.

De acordo com o *Education at a glance 2018: OECD indicators*, o Brasil é o país que apresenta as maiores taxas de empregabilidade e o maior retorno salarial para a população que possui ensino superior completo em relação a todos os 36 países da OCDE [Organização para a Cooperação e

Desenvolvimento Econômico] e 10 países parceiros da organização. (IBGE, 2018, p. 93).

O que pode parecer como um dado positivo à primeira vista é, ao contrário, um sintoma de que as desigualdades de origens atávicas encontram, nesse processo, as condições para se atualizar – reiteradamente. Mirando mais demoradamente, se levarmos em conta, por exemplo, que a média da diferença salarial nos países da OCDE, entre alguém com diploma de ensino médio e outra com diploma de graduação, é de 1,6 maior para a segunda e que a média equivalente para o Brasil é de 2,5 mais, esta diferença indica evidências de estado de coisas que servem à manutenção e à reprodução da concentração de riquezas – a própria organização, por meio de nota na publicação de seu relatório, diagnostica e prescreve:

Essa diferença acentuada de prêmio salarial no mercado de trabalho entre níveis de instrução é uma característica comum de sociedades extremamente desiguais e a principal maneira pela qual as pessoas dos estratos mais elevados mantêm seus filhos em posições no topo da hierarquia ocupacional. [...] o Brasil figura entre as sociedades mais desiguais do estudo, perdendo apenas para a Costa Rica. Expandir o acesso a esse nível de ensino, ampliando a participação de grupos desfavorecidos, seria uma forma de promover maior igualdade de oportunidades no país. (citação em IBGE, 2018, p. 93).

Estes e outros dados disponíveis são explícitos no sentido de confirmar os meios pelos quais as desigualdades raciais na concentração de recursos educacionais se mantêm, estando diretamente vinculadas a sua possível conversão em mobilidade social ascendente – e insinuam que mesmo as chamadas cotas sociais não seriam suficientes para extinguir esse risco na trajetória escolar das pessoas racializadas.

Se compararmos a taxa de ingresso ao ensino superior por cor ou raça, observamos que 51,5% dos brancos com ensino médio completo ingressaram no ensino superior, enquanto 33,4% dos pretos e pardos nas mesmas condições conseguiram ingressar nesse nível. A desigualdade racial também é expressiva entre aqueles provenientes do ensino médio público, na medida em que a taxa de ingresso dos brancos foi de 42,7% e a dos pretos ou pardos de 29,1%, de acordo com o Gráfico 15. (IBGE, 2018, p. 101).

Na pesquisa parte de uma publicação que sumariza as últimas cinco décadas das desigualdades no Brasil, Márcia Lima e Ian Prates mencionam os avanços em

relação ao direito ao acesso de pessoas negras no ensino médio e trazem a baila suas implicações na demanda e no debate sobre as ações afirmativas para o acesso ao ensino superior no Brasil.

Há inegável diminuição da desigualdade racial entre os estudantes do ensino médio. Essa mudança é extremamente importante para o debate sobre o acesso ao ensino superior que se configurou na última década. O crescimento do acesso ao ensino médio gerou uma demanda por acesso ao ensino superior que cresceu de forma tímida ao longo dos anos 1990. (LIMA; PRATES, 2015, p. 174).

No entanto, esse avanço carece de análise mais cuidadosa, já que a conclusão de um curso de nível superior oferece formações com retornos salariais muito desiguais, e por isso, as pessoas negras que escapam a esse risco, são expostas ao risco de mais uma desvantagem nesse ciclo que parece não se esgotar:

Os negros estão conseguindo ampliar sua participação no ensino superior e, entre aqueles que o concluem, notam-se diferenças significativas de inserção tanto em termos de ocupação quanto de carreiras. Sua participação ampliou-se mais rapidamente nas carreiras de menor prestígio, e seus rendimentos ainda mostram retornos diferenciados. (LIMA; PRATES, 2015, p. 183 – 184).

A taxa de evasão⁸² é uma forma de indicar que, além de um estrangulamento das possibilidades de ascensão de pessoas negras para os níveis educacionais que garantem retornos financeiros, há um filtro que faz com que mais pessoas negras sejam mantidas fora da escola, inclusive pela necessidade de angariar recursos financeiros emergenciais para as demandas cotidianas, já que não podem contar com um acúmulo geracional de patrimônio – pressão que faz com que crianças e jovens racializados abandonem mais e mais cedo a trajetória de escolarização, deixando-os mais vulneráveis a subempregos, empregos informais e tantos outros regimes de exploração de sua força de trabalho.

Os riscos da cor no âmbito da educação formal também têm indícios a partir das diferenças na média de anos de escolarização, que segundo o *Anuário Brasileiro da Educação Básica 2018*, foi de 10,8 anos para pessoas pretas e pardas e 12,1 anos para brancas em 2017 (CRUZ; MONTEIRO, 2018, p. 79).

⁸² Segundo o glossário que consta no *Anuário Brasileiro da Educação Básica 2018*, a taxa de evasão é o “Percentual de alunos da matrícula total de um dado ano, de um determinado ano letivo, que, no ano seguinte, não se matriculam na escola.” (CRUZ; MONTEIRO, 2018, p. 137).

Ainda sobre isso, segundo o *Panorama da distorção idade-série no Brasil*, produzido pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef), caso mantidos os números da estimativa do Censo Escolar do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) em 2017, os meninos e meninas pretas estão quase três vezes mais vulneráveis ao risco de atraso escolar (29,4%) do que crianças brancas (12,6%), meninos e meninas pardas o dobro (23,4%), situação que só é pior para as crianças indígenas (33,1%).

A taxa de distorção idade-série entre meninas e meninos negros é significativamente maior do que entre brancos. Além disso, há que se olhar para as populações indígenas. Embora elas representem apenas 1% das matrículas, são as mais impactadas pela distorção idade-série. Se, nas médias nacionais, não há diferenças significativas entre as áreas rural e urbana, quando os dados são abertos por raça/cor, as desigualdades aparecem. (REIS; SOBREIRA; ALCANTARA, 2018, p. 10).

Os riscos que discriminam as competências e a capacidade de ação com base na raça das pessoas podem ser examinados nas estatísticas relativas à instância do trabalho que, outrossim, têm impactos muito diferentes entre pessoas negras e pessoas não-negras, como atestam os dados da *Síntese de Indicadores Sociais 2018* (SIS/IBGE) arrolados a seguir – documento que de saída diagnóstica:

O mercado de trabalho brasileiro é resultado de seu processo histórico, com a marca da informalização e da precariedade, das baixas remunerações e de desigualdades de todo o tipo: entre ocupações e atividades, gênero, cor ou raça e regiões. Determinados grupos populacionais têm inserção mais precária do que outros, o que os torna mais vulneráveis aos ciclos econômicos, implicando em perdas relativas de seus níveis de condições de vida. (IBGE, 2018, p. 12).

Para quem alcança o mercado formal, o relatório que inclui a análise dos dados oficiais disponíveis até agora aponta: “ao longo de toda a série histórica [disponibilizada pela *PNAD Contínua*, de 2012 a 2017], a taxa de desocupação⁸³ da

⁸³ Ainda segundo o glossário contido na publicação, *população desocupada* é o conjunto das “pessoas de 14 anos ou mais de idade sem trabalho em ocupação na semana de referência que tomaram alguma providência efetiva para consegui-lo no período de referência de 30 dias, e que estavam disponíveis para assumi-lo na semana de referência. Consideram-se, também, como desocupadas as pessoas sem trabalho na semana de referência que não tomaram providência efetiva para conseguir trabalho no período de 30 dias porque já haviam conseguido trabalho que iriam começar após a semana de referência.” (IBGE, 2018, p. 135).

população preta ou parda foi maior do que a população branca, tendo alcançado a maior diferença em 2017, de 4,6 pontos percentuais.” (IBGE, 2018, p. 36).

No entanto, quem escapa do risco da informalidade, se depara ainda com aquele relativo à remuneração. A média salarial têm uma disparidade inexplicável por outros fatores que não o racismo: “[...] o recorte por cor ou raça é fundamental para o diagnóstico das desigualdades de rendimentos do país. [...] No cômputo geral, em 2017, os brancos ganhavam em média 72,5% mais do que pretos ou pardos.” (IBGE, 2018, p. 28).

Analisando a distribuição do rendimento domiciliar per capita por cor ou raça, constata-se que

Enquanto 16,4% da população branca estava entre os 10% com maiores rendimentos, apenas 4,7% da população preta ou parda encontrava-se nessa mesma classe de rendimentos em 2017. O inverso acontece entre os 10% com menores rendimentos, que abarcava 13,6% da população preta ou parda e apenas 5,5% da população branca. Em um cenário de perfeita igualdade racial haveria 10% das pessoas por grupo de cor ou raça distribuídas em cada uma das dez classes de rendimento. (IBGE, 2018, p. 54).

Outra informação que corrobora a existência dos riscos da cor no mercado de trabalho formal, é a segmentação das ocupações e a persistência, ainda hoje, da segregação racial laboral. A análise da concentração de melanina para ocupações com menores salários e, não por coincidência, com postos para pessoas com menor escolarização, demonstra que

a presença dos pretos ou pardos na Agropecuária (60,8%), na Construção civil (63,0%) e nos Serviços domésticos (65,9%) é mais acentuada – justamente as três atividades que possuíam menores rendimentos médios em 2017. Já as atividades de educação, saúde e serviços sociais são as que contavam, em 2017, com a maior participação de pessoas ocupadas brancas (51,7%) – Gráfico 10 e Tabela 1.6. (IBGE, 2018, p. 27).

E ainda que haja um esforço para eliminar distorções na interpretação, isolando o rendimento a partir da média do valor recebido por hora, pela realização de um trabalho que demanda o mesmo nível de escolaridade, constata-se que

A população ocupada de cor ou raça branca recebia um rendimento-hora superior à população preta ou parda em todos os níveis de escolaridade, sendo a diferença maior no nível de instrução mais elevado, R\$ 31,90 contra R\$ 22,30, ou seja, 43,2% a mais para brancos, em 2017. (IBGE, 2018, p. 29).

Para quem sequer alcança a formalização, o mercado informal é uma saída para obter remuneração pelo trabalho, mas mantém e inclusive acentua discriminações e injustiças. Como se pode testemunhar em boa parte dos centros comerciais das cidades do país, as pessoas racializadas são maioria entre aquelas que optam ou são empurradas para informalidade. Em Maceió por exemplo, há uma linha invisibilizada pela naturalização dos fenômenos sociais, uma gradação entre o tom de pele dos trabalhadores informais, os nossos camelôs, desde a Rua do Sol, na altura da Igreja dos Martírios (em frente aos palácios do governo do estado), onde as peles são mais claras, até a Rua Barão de Alagoas, seguindo até o Mercado da Produção (região pauperizada), onde o tom da pele vai tornando-se notadamente mais escuro.

Como os dados da *PNAD Contínua* permitem apurar,

há maior participação da população preta ou parda em trabalhos informais (46,9%) quando comparada com os trabalhadores brancos (33,7%) – Gráfico 25. Este resultado do ano de 2017, que se mantém com pequenas oscilações ao longo da série, reflete desigualdades historicamente constituídas, como maior proporção dos trabalhadores pretos ou pardos entre o segmento de empregados sem carteira de trabalho assinada. (IBGE, 2018, p. 45).

Além desta concentração, dados também relativos a 2017 sobre o território nacional, demonstram que o rendimento médio de pessoas negras no mercado informal é equivalente a 60% do rendimento médio de pessoas brancas nesta mesma modalidade de trabalho (IBGE, 2018, p. 46).

Em *Desigualdades Raciais o Brasil: o desafio Persistente*, Márcia Lima e Ian Prates destacam três linhas principais de interpretação que seriam: as pessoas negras ocupam as piores condições sociais devido ao fato de terem emergido recentemente da escravização, período em que não havia preconceito racial, e sim de classe; o preconceito racial é um *resquício* da escravidão e é incompatível com o desenvolvimento de uma sociedade de classes; a discriminação racial é um *mecanismo* que gera desigualdades por meio da desqualificação competitiva dos negros, preservando, assim, os privilégios e os ganhos materiais e simbólicos para os brancos (LIMA; PRATES, 2015, p. 164). Creio que, além de perversa, esta segunda hipótese de que a influência e as “sobrevivências” (quase automáticas) da ordem

social vigente à época dos massacres e torturas coloniais, servissem de explicação para as relações e desigualdades raciais no país hoje, especialmente problemática.

Porém, esta hipótese permite perceber algumas continuidades e reincidências de práticas racistas. Segundo ela, por exemplo, um desses “resquícios” seria a segregação racial do trabalho, como uma sombra que se estende ao longo do tempo, não só da radicalização da alteridade até a negação da humanidade comum e da consumação da *mais valia* no seu mais alto grau de potência, mas também da prática da extorsão dos chamados *negros de ganho*, que tornaram-se muito numerosos no período de transição entre o governo da metrópole para aquele das oligarquias no interior na colônia – e que quase se confundem com os contemporâneos ambulantes.

A figura dos negros de ganho – escravos pertencentes a famílias em geral da classe média, os quais, durante o dia, vendiam seus serviços nas ruas e praças – proliferara com o crescimento da cidade. Negros e negras de diferentes profissões – artesãos, cozinheiras, carregadores, vendedores, prostitutas e até mesmo pedintes – garantiam a renda e o sustento de grande parte das famílias cariocas [original e principalmente na primeira metade do século XIX]. (THEODORO, 2009, p. 18).

É também o organizador do livro *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição* que enfatiza:

O nascimento do mercado de trabalho ou, dito de outra forma, a ascensão do trabalho livre como base da economia foi acompanhada pela entrada crescente de uma população trabalhadora no setor de subsistência e em atividades mal remuneradas. Esse processo vai dar origem ao que, algumas décadas mais tarde, viria a ser denominado “setor informal”, no Brasil. (THEODORO, 2009, p. 25).

3.1.2 Violência e violação

Além da precarização que causa danos à dignidade das pessoas racializadas, os riscos da cor também podem degradar mais agudamente a sua integridade física.

De partida, antes de lidar com dados sobre a violência material, gostaria de fazer um contraponto com a violência simbólica a que estas pessoas estão submetidas e ressaltar a necessidade de relacionar os dados desse tipo de riscos da cor com a representação (aparentemente consensual) da percepção e suspeição de

delinquência, onde a estereotipia da pessoa negra como agente, dissimula o fato de que as estatísticas evidenciam esse grupo da população majoritariamente como vítima preferencial de boa parte dos delitos, especialmente aqueles violentos – inclusive os cometidos por forças estatais: “negros são três vezes mais suscetíveis de serem assassinados pela polícia no Brasil e nos Estados Unidos.” (MATTOS, citação em OTA, 2019, p. 147).

Para ter um quadro analítico mais assertivo, deveríamos saber também a raça/cor de agressores e homicidas, mas a política de segurança pública no país prioriza estratégias de contenção marcada pela ação também violenta, em detrimento daquelas de prevenção – talvez por não dispor de dados mais detalhados sobre a criminalidade. Exemplo dessa orientação é o fato de sequer haver uma taxa consolidada para a elucidação de homicídios, o que resta são dados dispersos, como aqueles da Estratégia Nacional de Justiça e Segurança Pública, que indicam que aproximadamente apenas 6% dos homicídios dolosos são solucionados no Brasil.

Para estender os indícios dessas dinâmicas de criminalização marcada pela racialização da alteridade, é oportuno destacar os dados sobre o encarceramento que, quando comparados à composição demográfica da população, demonstram uma sobre representação da população negra no sistema penitenciário brasileiro. Segundo o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen) com dados até junho de 2017, 35,4% da população carcerária é branca, 46,2% parda e 17,3% preta, somando 63,9% de negros e negras (Brasil, 2019:31-2) – enquanto temos 8,2% e 54,9% de população preta e negra, respectivamente, segunda a PNAD relativa ao mesmo período.

Quanto a isso, há ainda uma questão de gênero⁸⁴. O dossiê *A situação dos direitos humanos das mulheres negras nas favelas do Rio de Janeiro* (CRIOLA, 2017) chama a atenção para os dados alarmantes sobre os desdobramentos dessa segregação racial do espaço urbanizado por meio da prática de encarceramento massivo:

O cenário de crescente encarceramento, acompanhado das precárias condições prisionais, destaca-se ainda mais preocupante quando centramos nossas análises nas categorias gênero e raça. O Infopen mulheres constatou

⁸⁴ Não foi possível dispor de uma base de dados que apresentasse a intersecção dessas duas variáveis.

que no período de 2000 a 2014⁸⁵ o aumento da população carcerária feminina foi de 567,4%, enquanto para os homens a média de crescimento no mesmo período foi de 220,20% (CRIOLA, 2017, p. 5).

Seguindo sobre a exposição de mulheres ao risco da cor, o *Atlas da Violência 2018*, demonstra que entre as vítimas de estupro registrados no ano de 2016 no Brasil, mais da metade eram pardas e pretas (CERQUEIRA *et al.*, 2018, p. 65). Outro estudo, publicado no artigo Violência doméstica e familiar contra a mulher, sinaliza que a ocorrência de violência doméstica e familiar contra mulheres⁸⁶ é de 26,6% entre as autodeclaradas brancas, e que os casos registrados entre as pretas e pardas, representam 71,5% do total analisado na pesquisa (GARCIA *et al.*, 2016, p. 7). “É importante ressaltar a forte marca da violência doméstica contida nas agressões contra as mulheres negras, a extrapolação da violência conjugal para ambientes fora das ‘quatro paredes’ e as dificuldades diferenciadas no momento da queixa.” (ROMIO, 2013, p. 154).

3.1.3 Aniquilação

A cor expõe as pessoas negras aquele que é o mais graves dos riscos: o de morte. Segundo as estatísticas referentes ao ano de 2016, ainda que em torno de 5 vezes mais frequente entre homens⁸⁷ (CERQUEIRA *et al.*, 2018, p. 21), o assassinato de mulheres também inflige com volume e modos diferentes às pessoas negras e às não-negras: a diferença entre a taxa de homicídios de mulheres racializadas é superior na ordem de 71% (CERQUEIRA *et al.*, 2018, p. 40). E sobre o caso específico

⁸⁵ Em 2014, a população carcerária era composta de 37,2% de brancos e 61,67% negros (BRASIL, 2015, p. 36).

⁸⁶ Com idade igual ou maior a 18 anos, que foram atendidas em serviços de urgência e emergência, segundo o *Inquérito VIVA*, 2011.

⁸⁷ Ainda assim, as mensurações exprimem uma mesma ordem de discrepância baseada na variável raça/cor, que se repete em relação aos dados estatísticos sobre a violência homicida contra homens e mulheres negras e não-negras.

de Alagoas, os dados computados para o ano de 2016 indicam uma taxa de homicídios de mulheres não negras por 100 mil habitantes de 1,3, enquanto para as mulheres negras o índice é 7, mais que cinco vezes maior (CERQUEIRA *et al.*, 2018, p. 54 – 55).

Em *A situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: violências e violações*, Jurema Werneck e Nilza Iraci chamam atenção para o fato de o Estado brasileiro descuidar, ou omitir, a intersecção entre raça e gênero em suas estratégias para conter a violência contra mulheres.

Em 2015 o Brasil aprovou a Lei 13.104 sobre feminicídios, que destaca os assassinatos de mulheres relacionados às desigualdades de gênero no país. No entanto, estas Leis [incluindo a Lei 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha] e demais instrumentos relativos à violência contra mulher negligenciam as iniquidades provocadas pelo racismo e a complexidade da violência enfrentada pelas mulheres negras. (IRACI; WERNECK, 2016, p. 15).

O dossiê destaca que entre os anos de 2003 e 2013, a vitimização letal de mulheres e meninas negras aumentou perturbadores 190,9%. E ainda que reconheça a desaceleração desses crimes, o documento sumarizando denuncia: “A partir de sua vigência, a Lei Maria da Penha não foi capaz de reduzir a vitimização das mulheres negras de forma direta.” (IRACI; WERNECK, 2016, p. 32).

Já noutra compilação de dados, apenas sobre o estado do Rio de Janeiro, se conclui: “o fator raça tem um peso bastante significativo nas análises dos homicídios, merecendo, portanto, foco especial para políticas preventivas que levem em conta fatores atrelados de vulnerabilidade em relação ao direito à vida.” (MANSO; CAMPAGNAC, 2019, p. 17).

Ainda em relação à taxa de mortes violentas, ela é discrepantemente superior, em especial entre jovens do sexo masculino⁸⁸. Segundo o *Atlas da Violência 2018*,

Uma das principais facetas da desigualdade racial no Brasil é a forte concentração de homicídios na população negra. Quando calculadas dentro de grupos populacionais de negros (pretos e pardos) e não negros (brancos, amarelos e indígenas), as taxas de homicídio revelam a magnitude da desigualdade. É como se, em relação à violência letal, negros e não negros vivessem em países completamente distintos. Em 2016, por exemplo, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros

⁸⁸ Quando se observa o perfil do jovem do sexo masculino, esses valores [taxa média de homicídios de jovens em 2016 em relação ao ano anterior] se elevam drasticamente, haja vista os homens representarem 94,6% das vítimas jovens.” (CERQUEIRA *et al.*, 2018, p. 35).

(16,0% contra 40,2%). Em um período de uma década, entre 2006 e 2016, a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1%. No mesmo período, a taxa entre os não negros teve uma redução de 6,8%. [...] O caso de Alagoas é especialmente interessante, pois o estado teve a terceira maior taxa de homicídios de negros (69,7%) e a menor taxa de homicídios de não negros do Brasil (4,1%). Em uma aproximação possível, é como se os não negros alagoanos vivessem nos Estados Unidos, que em 2016 registrou uma taxa de 5,3 homicídios para cada 100 mil habitantes, e os negros alagoanos vivessem em El Salvador, cuja taxa de homicídios alcançou 60,1 por 100 mil habitantes em 2017. (CERQUEIRA *et al.*, 2018, p. 40).

Essas mortes violentas, em escalada evidente e evidenciada pelos dados estatísticos, mantêm um padrão entre as mensurações do fenômeno. Segundo dados do *Mapa da Violência 2014*, destacando aqui também os números registrados no estado de Alagoas, enquanto os homicídios de brancos tiveram um decréscimo de 37% entre 2001 e 2011, passando de 126 (2001) para 79 (2011), os homicídios de negros no mesmo período subiram 208,7%, de 708 (2001) para 2.184 (2011); extraindo dessas informações apenas as relativas especificamente à população jovem, os homicídios de brancos apresentaram uma taxa de 16,4 por 100 mil habitantes em 2011, e homicídios de negros, 212,9: uma razão impressionante de 13 jovens negros assassinados para cada jovem branco vítima de homicídio (WAISELFISZ, 2014).

Como bem destaca Maria Eduarda Ota, há uma complementação e atualização entre as publicações (2019, p. 56 – 57). A exemplo dos dados mensurados no *Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência*, no *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, e mesmo naqueles compilados por instituições que visam não só verificar os números, mas também usá-los para sensibilizar a opinião pública para o engajamento na defesa dos direitos humanos, como é o caso da Anistia Internacional.

Em 2014 a Anistia Internacional lança a campanha *Jovem Negro Vivo* com o objetivo de “mobilizar a sociedade e romper a indiferença com que o alto índice de homicídios de jovens negros é tratado no Brasil”. Segundo pesquisa dessa organização, o “Brasil é o país onde mais se mata no mundo, superando muitos países em situação de guerra. Em 2012, 56.000 pessoas foram assassinadas. Destas, 30.000 são jovens entre 15 a 29 anos e, desse total, 77% são negros”. (OTA, 2019, p. 137).

Em suma, ao lado destes riscos da cor arrolados até aqui e de outros, considerando tanto a experiência dessas injunções estruturais vividas na pele, quanto os limites da percepção destas enquanto um desdobramento do racismo estruturante

das sociedades atravessadas pela modernidade/colonialidade, todo este quadro – que é pragmático, interacional e cognitivo – afeta a capacidade de ser negro ou negra e declarar e performar, para si e para o mundo, narrativas identitárias que acentuem a própria negritude.

Dito isto, o esforço no tópico a seguir será o de passar das evidências estatísticas para a experiência, e desta experiência para a elaboração de seus traumas como matéria-prima para uma narrativa identitária – visto que as pessoas experienciam esses riscos da cor na pele e não nos dados estatísticos, o que pode nos indicar a influência da percepção e da vivência deles no processo de subjetivação para a construção de uma definição teórica da *negritude*?

3.2 Matizes para a segurança ontológica

Como em qualquer situação em que pessoas estão expostas a riscos, há algumas posturas e reações possíveis, que são baseadas no resultado de uma equação que envolve pulsões e inclinações pessoais à autopreservação e/ou à autodestruição. Ainda que esse cálculo seja individual, imprevisível e por vezes inconsciente, e que seus elementos e a importância atribuída a cada um deles sejam variáveis, o seu resultado pode ser localizado, socialmente, em um espectro entre a negação, a afirmação e a abstenção do uso da negritude enquanto marcador identitário significativo, a depender de capacidades de assimilação e reação aos riscos da cor.

O aspecto eufêmico e velado dos mecanismos restritivos do racismo e dos riscos da cor, causam uma disjunção entre a cognição por meio da experiência e aquela por meio da elaboração, por isso para algumas pessoas há um momento em que essas dimensões da cognição se encontram e demandam um posicionamento, uma resposta à questão da identidade racial. Ou seja, nem sempre é possível perceber o que da própria vida é afetado pelo racismo, ainda mais quando ele é particularmente “cordial”, porém ouvi muitos relatos de momentos em que essa espécie de pacto chantagista de silêncio foi insustentável.

Para lidar com a formulação dessas respostas, vou lançar mão de uma definição colhida grosso modo da técnica psicanalítica⁸⁹, mas que caminha na direção dos nossos interesses: aqui, a elaboração se trata de desenvolver estratégias para incorporar, assimilar no espectro individual os conteúdos determinados pelo espectro social⁹⁰.

Quando, na ordem do real, há uma força compatível para suportar/resistir/reagir às ameaças e à incidência desses riscos, e quando esta encontra condições de se atualizar – o que pode se dar até mesmo de modo intuitivo –, empiricamente podemos verificar o par oposto desses riscos. E mais, para que alguém que tem suas marcas somáticas racializadas⁹¹ se posicione identitariamente mais perto do polo negro do que do polo branco, ou seja, para que haja condições de experienciar a negritude na pele e não negá-la, de afinal desafiar a normalidade e a normatividade racista e assim se ver e se fazer ver enquanto uma pessoa negra e, com isso, digna de respeito, é necessário haver condições para: a manutenção de algum grau de integridade para os modos de existir do corpo; a participação em articulações de uma ou mais redes autorais; e, por meio disto, para o estabelecimento de algum grau de *segurança ontológica* – tanto para as experiências ordinárias, quanto para aquelas extraordinárias.

Esta é uma constatação embaraçosamente evidente no efeito que causa o contato e a convivência reiterada com as ambiências da feitura da cultura negra na

⁸⁹ Na obra lançada originalmente em 1914, *Recordar, repetir e elaborar: Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II* (com o título em alemão no original, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II*), Sigmund Freud anuncia um redirecionamento de seus experimentos com a recém-criada técnica da psicanálise: de uma abordagem que se esforçava para desembolar memórias recalçadas (ver página 82), para uma que se valia do que emergia espontaneamente na fala. Em vez de confrontar esses recalques, ou seja, os esquecimentos e as fantasias com o real que estavam inacessíveis como tais para a consciência de pessoas em processo psicoanalítico, a psicanálise deveria se debruçar na superfície psíquica, partindo das associações livres para assimilar, interpretar, e assim elaborar conteúdos para os quais havia resistência e, em função desta, sofrimentos manifestos em seus sintomas. Isto porque, com o passar do tempo, a psicanálise constatou que as associações livres, elas mesmas traziam esses conteúdos, e que eles demandavam não uma denúncia, mas uma interpretação, ou como em seus termos, uma elaboração psicanalítica.

⁹⁰ Retomaremos este debate de modo mais demorado no primeiro capítulo da segunda parte, 5 *Mix, remix e play*, que analisa o posicionamento de pessoas racializadas ao longo do que chamarei de *continuum* de negritude.

⁹¹ Ainda que, segundo a segmentação proposta aqui para os repertórios de negritude, as dimensões política, discursiva e performática sejam constituintes e relevantes para os processos de subjetivação que fazem uso do marcador racial da negritude, é preciso distinguir destas a dimensão somática, aquela que é o ponto de partida onde se ancoram os processos de racialização e as violações racistas. Para mais dessa discussão, ver a página 264 e seguintes.

periferia urbana de Maceió, aqui referenciadas especificamente por meio dos repertórios de negritude do *hip-hop*, do *reggae*, da música afro e do samba.

3.2.1 Por que o quadro está em branco?

O conceito de segurança ontológica não é uma novidade, antes a reflexão sobre o tema tem uma carreira considerável nos debates filosóficos e da teoria social, que ficou mais popular com os apontamentos metodológicos para o termo, feitos pelo sociólogo britânico Anthony Giddens, na sua *teoria da estruturação* (1984). Ele também dialogou com a psicanálise, em seu caso com as considerações que Erik Erikson fez às formulações de Sigmund Freud sobre a relação entre o ego e a sociedade, as julgando um tanto objetivistas e parciais e contrabalanceando-as com formulações de uma perspectiva mais social e menos etnocêntrica:

O conceito de ego foi desenvolvido por Freud, destaca Erikson, em relação com suas oposições com a ausência natural de leis para a multidão e com os instintos primitivos do id. Tentando levar em conta os conflitos da sensibilidade moral de seres humanos, Freud introduziu o superego ou o ego ideal – também, no entanto, pensando nisso principalmente em termos de um fardo que o ego tem que suportar. Erikson quer compensar essa ênfase unilateral. Em vez de se concentrar no que é negado à criança pela organização social, devemos nos preocupar também com a forma como a criança se beneficia e *dar maior atenção à influência de tipos distintos de organização social*. (GIDDENS, 1984, p. 59 – grifos aqui).

No entanto, o “reconhecimento desses dois conjuntos de fatores, juntos, significa afastar-se substancialmente das visões mais tradicionais da teoria psicanalítica, embora não implique a adoção de um relativismo cultural completo.” (GIDDENS, 1984, p. 52).

Sobre a segurança ontológica em seus matizes, cheguei até a expressão, no entanto, guiada por algumas intuições colhidas e compartilhadas nas observações e interlocuções da pesquisa de campo mais do que na pesquisa bibliográfica, que veio *a posteriori*. Evidente que com outro vocabulário, o tema tendia a aparecer

reiteradamente, de forma implícita ou explícita, quando a “assunção⁹²” da negritude emergia e ficava na berlinda. Não foram raras as vezes que me confidenciaram, ora embaraçada ora orgulhosamente, que “só comecei a me ver como uma pessoa negra aqui” – aqui nos territórios afetivos da ambiência em torno da música negra e periférica de Maceió.

Quanto ao levantamento teórico, fundamental para um debate mais sistemático, os apontamentos feitos por Gabriel Peters, em sua tese no arco entre um existencialismo sociológico e uma epistemologia insana⁹³, dão o tom e servem de base para o termo aqui – mesmo que em alguns momentos seja útil convocar a matriz das formulações do termo presentes na constituição da sociedade de Giddens (1984). Em *A ordem social como problema psíquico* (2017), sucintamente, a (in)segurança ontológica é tomada nos seguintes termos: as “maneiras pelas quais as pessoas lidam com sua fragilidade existencial diante das *incertezas* e *riscos* inerentes à sua inserção no mundo, obedecendo a um impulso de vivenciar seus contextos de ação e experiência, tanto quanto possível, como seguros, inteligíveis e confiáveis” (PETERS, 2017, p. 27).

Além da referência habitual à Anthony Giddens, Gabriel Peters agregou os debates desenvolvidos pelo austríaco radicado nos Estados Unidos, Peter Berger, e pelo francês, Pierre Bourdieu – ainda que consideremos que seu “exercício teórico inteiro pressupõe que Berger e Bourdieu avançaram uma *concepção* substantiva quanto ao fenômeno da (in)segurança ontológica, a despeito de não haverem utilizado, como Giddens, a *expressão* propriamente dita em seus escritos.” (PETERS, 2017, p. 30).

Reproduzindo esta intuição do nosso guia para essa trilha, e segundo ele, Peter Berger discutiu a ordem e a estabilidade sociais e culturais amparado pela hipótese de que tendemos a colaborar individualmente com elas, o mais possível, no sentido de responder a este impulso antropológico universal de interpretar e dar sentido ao

⁹² Para aquelas que a respondem positivamente à questão da identidade racial, há uma espécie de rito de passagem que é, via de regra, interpretado como o momento de se assumir como alguém negro, o da “assunção” da própria negritude.

⁹³ Defendida em 2013. Neste trabalho o autor mira a (in)segurança ontológica mantendo em vista as dinâmicas do sofrimento e da patologia psíquicas no âmbito da dialética entre agência e estrutura, sobre questões de saúde mental e equilíbrio emocional, tomadas em termos de autonomia e dependência entre as pessoas e as sociedades: “Nesse sentido, como um aspecto da dialética entre agência e estrutura, a segurança ontológica conjuga, ainda que em graus variáveis, um sendo simultâneo de autonomia e dependência relativas (GIDDENS, 1979, p. 179).” (PETERS, 2017, p. 55).

território que serve de contexto para nossas experiências compartilhadas com outras pessoas – ainda que universal não seja idêntico, ou seja, há tipos e graus circunstanciais e variáveis para esse impulso; enquanto que, especialmente em uma de suas obras da maturidade, *Meditações Pascalianas*, Pierre Bourdieu argumentou que a anuência e o engajamento coletivo com a guerra pelos “capitais simbólicos”, no fim das contas poderiam ser tomados como a evidência de uma fuga do encontro individual com a própria contingência e finitude e, conseqüentemente, de uma busca pelo conforto de ter sentido e valor sociais. Tendo investido mais adjetivamente na reflexão sobre o que seria e do que seria feita a nossa segurança ontológica, Anthony Giddens alegou que as reações humanas em situações críticas onde a ordenação social muda drasticamente, seja de modo definitivo ou circunstancial, demonstram o efeito crucial da rotinização para que haja um grau suficiente desse senso de segurança, que nos permita atuar e interagir socialmente de modo válido e inteligível⁹⁴ (PETERS, 2017, Introdução).

O que segue aqui é um *remix* desse *mix* psico-socio-filosófico que Gabriel Peters fez para apresentar a sua versão da (in)segurança ontológica.

No entanto, de partida é preciso pontuar uma diferença capital: o quadro estava completamente em branco, quer dizer, em seu trabalho (e nos trabalhos que são fonte de suas formulações) há um molde tacitamente apresentado como universal, quando na verdade se faz uso de uma referência muito específica, a de um homem, branco, cis e hétero, tomada como sinônimo de uma experiência moderna, ou mesmo da experiência humana *lato sensu* e da influência da segurança ontológica sobre ela, a exemplo do seguinte trecho:

A importância do enquadramento cognitivo e prático de cenários de ação segundo papéis socialmente tipificados, não apenas para a reprodução da ordem social, mas também para a manutenção de um senso de “segurança ontológica” (Giddens) entre os atores individuais, é particularmente pronunciada nas sociedades modernas, urbanizadas e de massa. [...] Do ponto de vista de alter quanto a mim, a neutralização de tantos impulsos, interesses, forças e capacidades que fazem de mim um sujeito singular reduz a complexidade de sua interação comigo e torna a minha conduta mais previsível e menos ameaçadora. Do ponto de vista do ego em relação ao alter, esse mesmo esforço de contenção na expressão de minha vida subjetiva pela estilização social do meu comportamento em público serve

⁹⁴ O que demanda que individualmente, cada um e cada uma de nós, elabore e performe papéis minimamente coerentes em relação a um dado cenário e um determinado roteiro. Visto que o próprio Gabriel Peters (2017, p. 54), com Giddens, destaca que o “senso prático” é, a um só tempo, cognitivo, afetivo, mental e corpóreo e corresponde a uma projeção e uma adequação do social na dimensão individual.

como instrumento de preservação autocontrolada de minha privacidade e individualidade, sobretudo diante de tantas possibilidades de invasão e choque que a experiência de uma cidade, em princípio, acarreta cotidianamente. (PETERS, 2017, p. 46 – 47).

Difícil é, no entanto, reconhecer algo de “neutralização de impulsos, interesses, forças e capacidades” em ataques racistas dos chamados autos de resistência⁹⁵, por exemplo, ou sobre “preservação autocontrolada de minha privacidade e individualidade” na superlotação de transportes públicos ou prisões – uma experiência típica para as massas urbanas das cidades modernas, porém mais frequente para pessoas negras e racializadas.

Infelizmente, também é difícil estender uma determinada equivalência entre a “desatenção civil” e o “estranhamento polido” (GOFFMAN; e GIDDENS, citações em PETERS, 2017, p. 61), até a “objetificação do dominado” e a “desvalorização da subjetividade do oprimido” (BRITTAN & MAYNARD, citação em COLLINS, 2016, p. 105) – ao menos não com pretensões de descrever a experiência humana moderna (e universal).

Em alguma medida, estas categorias parecem descrever de fato um mesmo processo de interação intersubjetiva, no entanto a partir de matizes que correspondem à experiência de pessoas em diferentes posicionalidades e tipificação de seus papéis sociais. Por isso, este acento reproduz ecos da teoria feminista do ponto de vista⁹⁶ e das observações de Patricia Hill Collins, que mantêm no panorama estas singularidades:

Um dos melhores exemplos desse processo [sequestro da dignidade humana por meio da objetificação de sujeitos] é descrito por Judith Rollins (1985). Como parte de seu trabalho de campo sobre trabalhadoras domésticas negras, Rollins trabalhou como doméstica por seis meses. Ela descreve inúmeros incidentes nos quais seus empregadores a tratavam como se ela não estivesse presente. Em certa ocasião, enquanto estava sentada na

⁹⁵ Ver mais na página 87.

⁹⁶ Em emergência desde a década de 1970, as teorias feministas do ponto de vista (*standpoint theory*) desenvolvem abordagens teóricas críticas em várias disciplinas, com epistemologias e metodologias específicas úteis a diversas estruturas disciplinares, mas que mantêm o compromisso de reconhecer, analisar e basear-se nas relações de poder/conhecimento e promover mudanças que resultem em sociedades mais justas. Suas premissas básicas são: o conhecimento é sempre socialmente situado; grupos marginalizados podem fazer perguntas e dar respostas originais em relação àqueles não-marginalizados; a pesquisa, especialmente sobre relações de poder, deve partir do ponto de vista de grupos marginalizados. Algumas das intelectuais mais conhecidas são Dorothy Smith, Nancy Hartsock, Hilary Rose, Sandra Harding, Patricia Hill Collins, Alison Jaggar e Donna Haraway.

cozinha almoçando, seus empregadores tiveram uma conversa como se ela não estivesse lá. Seu senso de invisibilidade se tornou tão grande a ponto de ela pegar um bloco de notas e começar a escrever as suas anotações de campo. Apesar de Rollins ter escrito por dez minutos, terminado de almoçar e voltado ao trabalho, seus empregadores não apresentaram nenhuma evidência de a terem visto. Rollins aponta que “foi esse aspecto da servidão que achei ser uma das maiores afrontas à minha dignidade como ser humano... Essas atitudes de ignorar a minha presença não eram calculadas, creio, como insulto; eram manifestações da habilidade dos empregadores de aniquilar a humanidade e até mesmo a minha própria existência, a de uma criada e mulher negra”. (Rollins, 1985:209). (COLLINS, 2013, p. 105 – 106).

Tendo em vista essas diferenças, aqui há o esforço deliberado de matizar a segurança ontológica em alusão àquela experiência determinada pelos processos de racialização e, mais especificamente, aquela da condição existencial de pessoas negras.

Por isso mais uma inflexão é necessária. Segundo o glossário de Anthony Giddens, segurança ontológica é “confiança ou crença que o mundo natural e social são como eles aparentam ser, inclusive em seus parâmetros existenciais básicos do self e da identidade social.” (GIDDENS, 1984, p. 375). Esta premissa reverbera e se mantém no arranjo teórico de Peters, onde a ameaça à e/ou a ausência de segurança ontológica tem a ver com um desacordo entre o eu e o mundo, entre o papel e o cenário sociais (e, em certa medida, o enredo), que é existencialmente experimentado a um só tempo de modo cognitivo, normativo e performativo – e é essa dissensão que provocaria o oposto dela, a insegurança ontológica:

Se a práxis “normal”, isto é, eficazmente ajustada às demandas de seu ambiente objetivo, fia-se em articulações entre tais elementos [a atribuição cognitiva de inteligibilidade ao mundo dos artefatos materiais e dos demais agentes humanos, a orientação segundo normas e valores socialmente inculcados, a performance motora de movimentos expressivos e assim por diante], as perturbações em qualquer um deles tendem a espirrar para os demais, em um desajuste cujo alarme existencial é soado, por assim dizer, precisamente por uma experiência de insegurança ontológica. (PETERS, 2017, p. 57).

Ainda que a presente investigação ratifique essas concatenação e coimplicação entre os elementos de cognição, moralidade, afetividade e performances corporais (expressivas e contingenciais), no mais das vezes mantidos separados pelas distinções analíticas, é preciso um ajuste: quer seja, tomar como premissa que experienciar a segurança ontológica não implica necessária e universalmente investir

na fidelidade a tais papéis socialmente tipificados, visto que essa tipificação traz mais riscos do que segurança para algumas pessoas.

De novo, a dissensão em relação ao trabalho de Peters evidencia-se:

Falar de um *senso* de segurança ontológica implica reportar-se a esse entroncamento entre o cognitivo e o afetivo, bem como entre o mental e o corpóreo; em outras palavras, capturar uma postura existencial e um estado de espírito mais amplo que acompanham o conhecimento que o indivíduo mantém quanto aos padrões de organização e inteligibilidade próprios do contexto em que ele está imerso. (PETERS, 2017, p. 110).

Pois é precisamente por subscrever este entroncamento, entre o cognitivo e o afetivo, o mental e o corpóreo, que a segurança ontológica aqui não pode ser puramente o oposto simétrico de uma insegurança ontológica. Esquivar dos riscos da cor exige um ajuste mais fino, uma escolha com mais elementos do que esta posta nos termos dualísticos⁹⁷ da alternativa entre assentir ou não a postura existencial adequada a um contexto em questão, em vez disso, exige negociar limites tênues e ambíguos (no entanto socialmente inteligíveis) entre a confirmação e a refutação dos *estereótipos* racistas.

No entanto, essa escolha não depende apenas de uma deliberação reflexiva e abstrata, essa postura existencial de que fala Peters, quando matizada pelos processos de racialização, demanda que se acesse recursos de outras ordens, destacadamente os da ordem dos afetos – no sentido de ser afetado. Esses recursos afetivos, por assim dizer, bem como as circunstâncias e as ambiências de onde são gestados e disseminados, são um componente estrutural e determinante para a

⁹⁷ Em diálogo com as formulações de bell hooks, Patricia Hill Collins destaca: “O pensamento dualístico do tipo ou isto ou aquilo – ou, como denomino aqui, o constructo da diferença dicotômica por oposição – pode tornar-se o eixo filosófico central em sistemas de opressão de raça, classe e gênero. Uma característica fundamental dessa construção é a categorização das pessoas, coisas e ideias em termos de sua diferença umas com as outras. Por exemplo, os termos em dicotomias tais como branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, fato/opinião e sujeito/objeto apenas ganham significado em termos de sua relação de diferença de sua contraparte em oposição. Outra característica fundamental desse constructo é que a diferença não é complementar no sentido de que as metades da dicotomia não se realçam entre si. Ao contrário, as metades dicotômicas são diferentes e inerentemente opostas umas às outras. Uma terceira e mais importante característica é que essas relações de oposição são intrinsecamente instáveis. Como raramente essas dualidades representam relações de igualdade na diferença, a relação inerentemente instável é resolvida ao subordinar-se uma metade de cada par à outra. Dessa forma, brancos dominam negros, homens dominam mulheres, razão é aclamada como superior à emoção em garantir a verdade, fatos superam opinião ao avaliar conhecimento e sujeitos dominam objetos. A diferença de oposição dicotômica invariavelmente implica relações de superioridade e inferioridade, relações hierárquicas que se enredam com economias políticas de dominação e subordinação.” (COLLINS, 2016, p. 108 – 109).

compreensão das idiosincrasias da segurança ontológica de pessoas negras. Como destaca Patricia Hill Collins, para sobreviver e transcender ambientes hostis, é preciso “definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de ‘outro’ objetificado” e isto “é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação.” (COLLINS, 2016, p. 105).

Seguindo sobre a relação entre cognição/moralidade/afetividade/ corporalidade e a negritude (tanto enquanto experiência estruturalmente condicionada quanto como identidade), como quem transforma um risco em uma aposta, um jogo, ou melhor, em uma dança sempre simultaneamente com e contra essas posições tipificadas socialmente, esses processos de subjetivação condicionados pelo racismo, acentuam que não é possível interagir, *at all.*, a partir de todos e cada um dos nossos papéis sociais em todas as circunstâncias.

O indivíduo não poderia narrar a si mesmo sua singularíssima história sem fazer uso de elementos consciente ou inconscientemente apropriados à coletividade: instrumentos linguísticos, referenciais de espaço e tempo, critérios de valor com base nos quais ele julga seus retrospectivos “erros”, “acertos”, “sucessos” ou “fracassos”, papéis sociais (como pai, marido ou escritor) que ele não vê como epidérmicos, mas como constituintes íntimos da sua autoidentidade essencial, e assim por diante. Essa penetração da psique individual pelas marcas da sociedade desafia as distinções analíticas com base nas quais localizamos diferentes aspectos da subjetividade humana, tais como cognição, moralidade, afetividade etc. [...] É porque o senso subjetivo da presença de ordem e sentido nos mundos sociais em que se está lançado é inseparavelmente mental e corpóreo, cognitivo e afetivo, que a “desfiliação” (para utilizar a expressão diletta de Robert Castel [2000]) do indivíduo em face de seu *milieu* societário não implica apenas (*sic*) o sofrimento psíquico oriundo da falta de laços socioafetivos ou desintegração “anômica” dos instrumentos de autocontrole das paixões e impulsos, mas também, e inseparavelmente, o enfraquecimento ou perda dos próprios referenciais *cognitivos* que dão alguma solidez à sua experiência do real. (PETERS, 2017, p. 106).

Gostaria de alertar que a questão que se coloca, no entanto, é que

As ciências sociais convencionais continuam pressupondo a existência de um encaixe entre consciência e atividade, por isso acredita-se que medidas precisas do comportamento humano produzam retratos precisos da consciência humana de *self* e de estrutura social. (COLLINS, 2016, p. 113).

Modulando o debate que tenho apresentado nos termos da teoria social para uma tonalidade mais afinada com o contexto dos repertórios de negritude em Alagoas e com os estudos culturais, como a pauta para a escrita musical em partituras, os aspectos sociais são fundamentos que, sim, condicionam e limitam, mas não são nem poderiam ser a substância (idêntica e determinada) das individualidades e dos resultados de sua interação. A pauta é fundamental para a representação, mas vazia só pode representar o silêncio; para que haja uma notação musical, é preciso que os sons que interagem com este silêncio sejam inscritos. Por analogia quero dizer que só há ordem em um determinado *milieu* societário, caso os sujeitos (providos e influenciados pragmaticamente pela cognição/moralidade/ afetividade/corporalidade) interajam e, desse modo, sirvam de fio e trama para o tecido social. Por isso, a “desfiliação” mencionada por Gabriel, esta determinada dissonância entre signo, significado e significante, esta falha, por assim dizer, aqui, ao contrário, pode ser usada como um recurso para compor, em algum grau, a segurança ontológica de pessoas racializadas.

É preciso transgredir o silêncio da pauta com as figuras do som – e ainda que escalas musicais determinem a relação previsível e harmônica entre notas, cada imprevisto, cada passo em falso a margem de uma determinada escala, arrisca uma inovação que pode tanto realçar um determinado arranjo com notas dissonantes quanto indicar uma falha, simplesmente uma nota desafinada. E como bem observou Alfred McClung Lee, em sua busca por uma sociologia humanista, “por algum tempo essa marginalidade pode ser uma experiência estimulante, embora muitas vezes dolorosa. Para alguns é debilitante... para outros é um estímulo para a criatividade.” (citação em COLLINS, 2016, p. 101).

Talvez nem mais nem menos, mas definitivamente diferente da discussão sobre autonomia (e dependência), essa *falha* nos aponta para questões de autoria (e *interdependência*), sobre uma elaboração em contraponto com a ordem social vigente que, ainda assim, reproduz e em ato contínuo, reinterpreta e recria a cultura de um determinado tempo e espaço. Constatação que também ecoa no trabalho de Patricia Hill Collins:

Além disso, a definição de Mullings de cultura⁹⁸ sugere que os valores que acompanham a autodefinição e a autoavaliação terão uma expressão concreta e material; estarão presentes em instituições sociais como a Igreja e a família, *na expressão criativa da arte, da música e da dança* e, se não forem reprimidos, nos padrões de atividade econômica e política. Por fim, essa abordagem de cultura enfatiza sua natureza concreta e histórica. Enquanto temas em comum podem funcionar como elo entre as vidas das mulheres negras, esses temas serão vivenciados de maneiras diferentes por mulheres negras de diferentes classes, idades, regiões e preferências sexuais, bem como por mulheres em configurações históricas diferentes. Portanto não existe uma cultura das mulheres negras que seja homogênea; existem construções sociais das culturas das mulheres negras que juntas formam a sua cultura. (COLLINS, 2016, p. 111, grifos aqui).

Isto especifica e complexifica o debate e o leva até o nível de um impasse, visto que aprender, apreender e atender às normas e valores racistas da modernidade/colonialidade, expõe pessoas negras a um tipo de assimilação inescapável do seu desajuste em relação aos moldes normalizantes convencionados socialmente e, com isso, a uma ambivalência de tal maneira constituinte⁹⁹ que, para uma compreensão desse processo, fez-se necessária essa torção nos termos e nos elementos das formulações, contudo, muito agudas de Gabriel Peters – como a que segue:

Ao serem atribuídas aos indivíduos, classificações sociossimbólicas como rico e pobre, branco e negro ou homem e mulher produzem poderosos efeitos *performativos* sobre suas condutas e experiências. Esses efeitos são cotidianamente reforçados por seus ambientes sociais através da experiência de “portas” abertas ou fechadas, privilégios ou privações, vantagens ou desvantagens, acessos ou proibições de acesso a determinados bens, práticas e cenários coletivos. [...] As identidades e diferenças coletivamente instituídas passam a moldar propensões mentais e corporais dos agentes, de modo tal que vêm a “provar” sua validade para classificadores e classificados. Os rótulos produzem performativamente os tipos de atores que nomeiam. (PETERS, 2017, p. 95 – 96).

⁹⁸Reproduzo a definição da antropóloga estadunidense Leith Mullings, condensada por Collins: “[...] símbolos e valores que criam a moldura de referência ideológica pela qual as pessoas tentam lidar com as circunstâncias nas quais se encontram. Cultura... não é composta de características estáticas e discretas que podem ser movidas de um local para o outro. Ela é constantemente mudada e transformada à medida que novas formas são criadas a partir das antigas. Portanto, cultura... não surge do nada: ela é criada e modificada por condições materiais.” (menção em COLLINS, 1992, p. 110 – 111).

⁹⁹ “[...] ao viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade. Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora... compreendíamos ambos.” (hooks, citação em COLLINS, 2016, p. 100). Esta ambivalência é apontada por uma série de teóricos e teóricas, e já foi mencionada na tese no debate sobre *dupla consciência*. Ver mais na página 75 e seguintes.

A diferença é que para os corpos, performances e discursos que não correspondem aos atributos normativos mínimos do molde da subjetividade da modernidade/colonialidade, no caso de falha nesse encaixe entre os rótulos e os atores, há uma série de consequências, inclusive aquela contraintuitiva da oportunidade de escapar às injunções de tal validade entre classificadores e classificados – o que dá condições de manter a própria integridade, requisito para a segurança ontológica, mais agudamente ainda para pessoas racializadas.

Por consequência destas inconsonâncias, a oposição não é e nem pode ser entre insegurança e segurança ontológica, mas o que baliza a distensão dos fenômenos que nos interessam aqui, são os riscos da cor.

De novo, sinto o eco desses deslocamentos nas observações da socióloga estadunidense Patricia Hill Collins, especialmente em seu argumento sobre a importância da *autodefinição* e da *autoavaliação*, no seu debate para as mulheres negras¹⁰⁰, e que aqui estendo às pessoas que tem sua experiência marcada pelas repercussões do racismo – visto que as narrativas identitárias que arriscam elaborar uma resposta a esse marcador depreciativo, seja para negar seja para confirmar a racialização a que estão sujeitas, o fazem buscando a segurança ontológica não por meio do ajustamento ao ordenamento social, mas adversativamente, contestando-o, esforçando-se para desarticular o papel e o valor social da negritude. Dito de outro modo, para negros e negras, caso dançam conforme a música, caso levem ao pé da letra as normativas estruturais de subjetivação declaradas, a ordem social fatalmente causa uma desordem pessoal.

Outra questão que Collins pode ajudar a desenvolver de modo mais verossímil e situado está intimamente relacionada ao debate sobre interseccionalidade e posicionalidades: “Apesar dessa dificuldade [opressão moldada pelo *status* de subordinação em diversas hierarquizações dualísticas], mulheres negras vivenciam a opressão de forma pessoal e holística, e as perspectivas que as feministas negras vislumbram são, palpavelmente, uma análise igualmente holística da opressão.” (COLLINS, 2016, p. 109).

As pistas que se abrem, parecem seguir no mesmo tom do deslocamento fundamental de Roy Bhaskar (2008), a saber aquele da ontologia dos eventos para a

¹⁰⁰ Com atenção especial ao olhar expresso pelo trabalho de pensadoras do feminismo negro, as *outsider within*, visto que “Trazer esse grupo [...] para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas.” (COLLINS, 2016, p. 101).

das estruturas (HAMLIN, 2000), visto que essa mudança do ponto de vista, ou se acharem melhor, da posição relativa de quem observa a partir de dada estrutura multidimensional, altera o que é possível ver e isto, já não podemos negar, influencia os resultados substanciais da análise.

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outro que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos. (COLLINS, 2016, p. 103 – 104).

A título de ilustração, retomando a anedota sobre a cumplicidade *versus* a vitimização de um garçom parisiense com a opressão parte de seu papel social, que serve de mote ao debate delineado pelas perspectivas de um lado de Jean-Paul Sartre (1997), e de outro de Pierre Bourdieu (2001), caso levemos a sério as implicações epistemológicas da teoria do ponto de vista, o que falta à discussão, pode ser desvelado por aquilo que só se apreende no tal entroncamento entre o cognitivo e o afetivo, entre o mental e o corpóreo ou, dito de outro modo, há algumas respostas teóricas que estão situadas mesmo na condição que se instaura com a encarnação de um determinado papel social¹⁰¹, naquelas formulações reflexivas dependentes do gesto em si de servir café a estranhos, como atividade profissional, cotidiana e constituinte do seu significado no mundo – não necessariamente na encarnação desse gesto, mas na possibilidade de incluir esta perspectiva tal como ela é: determinante, levando a sério na análise as formulações sobre a materialidade da experiência tanto quanto as da abstração das sínteses classificatórias da teoria.

Para apresentar esquematicamente a discussão, de novo me valho das palavras de Gabriel Peters:

¹⁰¹ Evidentemente, essa passagem pode dar a falsa impressão de que eu seja uma mulher negra. Este é um debate importantíssimo, que remete às contribuições sobre o *lugar de fala* e à própria teoria do ponto de vista, ao que, enquanto pesquisadora antirracista, busco responder tratando de um possível *lugar de escuta*. Essas reflexões estão desenvolvidas em *Outras considerações: (eu) No meio do caminho*, onde busco trazer aspectos e afetos da metodologia experimentada e construída ao longo da pesquisa.

Supondo-se que o papel social de garçom seja situado nas escalas mais subordinadas do espaço social moderno, isto é, aquelas menos dotadas de capital econômico e cultural, qual é a contribuição de suas práticas para a reprodução de sua própria condição subordinada? Novamente, Sartre enfatizaria a mistura de facticidade e transcendência de modo a defender que eles são “metade vítimas, metade cúmplices, como todo mundo” (a frase que Simone de Beauvoir escolheu para epígrafe ao segundo volume de *O segundo sexo* [1980]). Bourdieu, por outro lado, poderia destacar que eles são plenamente vítimas e cúmplices – mas que são cúmplices apenas porque são vítimas, isto é, porque sua socialização segundo injunções objetivas do espaço social é o que os levou a modos de agir que colaboram, ainda que inconscientemente, com sua própria subordinação. (PETERS, 2017, p. 89).

O reconhecimento, no mais das vezes tácito, de estar a margem de uma afirmação categórica diante da alternativa de contribuir *ou* transgredir o próprio papel social, é condição aberta ao imprevisto e à criatividade, inclusive para a formulação teórica, que fica diante de um terreno fértil para o plantio das sementes de uma compreensão das variáveis e determinantes da deliberação sobre em que medida e em quais circunstâncias a segurança ontológica depende de contribuição e de transgressão dos atores.

A julgar pelo padrão das contribuições de quem faz uso da reflexão estritamente racional, e o daquelas de quem produz conhecimento a partir também do que é experienciado na pele, a premissa metodológica do apartamento entre o sujeito e o objeto de investigação, como a única garantia de um conhecimento científico legítimo, herdada do programa da epistemologia positivista, tende a ficar desterrada com a cisão que a contribuição de *outsiders within* opera entre a neutralidade axiológica e a validade científica.

As modulações propostas, portanto, pretendem inaugurar uma possibilidade de teorizar sobre a interação de opressões, especialmente no que tange experiências intersubjetivas e rotinizadas, e mais, o que é possível fazer (e tem sido feito) para (r)existir com(tra) elas.

Antes de incluir as composições fruto da observação das ambiências dos repertórios de negritude da música periférica e racialmente referenciada das grotas e quebradas de Maceió, e das interlocuções com as pessoas que a corporificam, para aglutinar às formulações colhidas na pesquisa bibliográfica, proponho ainda incluir em termos teóricos, aspectos axiológicos que julgo fundamentais a este debate – visto

que a moralidade é quem parece traçar a linha que dá contornos ao racismo e ao antirracismo.

3.2.2 Um contorno moral

Para tanto, sugiro que dialoguemos com a *teoria do reconhecimento* e, destacadamente, com suas considerações sobre a relação entre *integridade* (física, socioinstitucional e psíquica) e a tríade autoconfiança, autorrespeito e autoestima, que o sociólogo alemão, Axel Honneth, elaborou. O próprio Gabriel Peters recorre a algumas dessas formulações para acentuar, a contrapelo, os anseios por segurança ontológica e as estratégias para respondê-los:

A contraparte de tais anseios, constitutivos de uma expectativa de segurança ontológica *in situ*, consiste no temor às consequências afetivas dolorosas que advêm da ruptura daquela expectativa e, assim, provocam um senso de violação, pela iniciativa do outro, da própria “integridade” física e/ou psicológica. (PETERS, 2017, p. 59).

No texto usado aqui como referência¹⁰², Axel Honneth começa por uma menção ao célebre filósofo da utopia, um dos fundadores da Escola de Frankfurt, Ernest Bloch, a partir do qual vai fundamentar uma defesa tanto de uma teoria quanto de uma sociologia da moral. Com uma elogiosa e sutil revisão, Honneth infere duas premissas da relação entre a lei natural e a dignidade humana¹⁰³:

primeira, que a essência de tudo o que, na teoria moral, é conhecida como “dignidade humana”, só pode ser determinada indiretamente pela determinação das formas de degradação e violação pessoais; e segunda, que

¹⁰² A referência é o artigo *Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the Theory of Recognition* (1992), publicado na revista *Political Theory*, onde o autor resumia seu livro recém-lançado *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, publicado no Brasil em 2003 pela Editora 34 com o título *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

¹⁰³ Título da obra de Ernest Bloch a qual seu compatriota, Axel Honneth, faz referência literalmente na primeira linha de seu artigo: *Natural Law and Human Dignity*, MIT Press, 1987 [1961] – trabalho onde argumenta-se que garantir a segurança e a liberdade humanas de um lado, e eliminar a miséria e a degradação humana de outro, para além de utopias sociais, são o cerne do axioma da lei natural, o de proteger a dignidade humana.

foram apenas essas experiências negativas de desrespeito e insulto que moldaram o objetivo normativo de assegurar a dignidade humana como uma força motriz da história. A primeira premissa pareceria basear-se numa proposição colocada nos termos da filosofia moral, a segunda premissa de uma tese atribuível ao que poderia ser chamado de sociologia moral. (HONNETH, 1992, p. 187).

Tais premissas, servirão de base para que ele desenvolva uma classificação sistemática de três formas de desrespeito; e para, agora não mais de modo negativo, três padrões de reconhecimento.

Se em um conceito de dignidade, a integridade humana completa só pode ser alcançada pela determinação de quais formas os insultos pessoais e o desrespeito tomam, logo, inversamente, isto deve sustentar que a constituição da integridade humana é dependente da experiência de reconhecimento intersubjetivo. Sem que desse conta, Bloch se vale de uma teoria normativa do reconhecimento mútuo; de acordo com essa teoria, a integridade dos sujeitos humanos, vulneráveis à violação por meio de insultos e desrespeitos como são, depende da aprovação e do respeito de outros. [...] Eu tento dar um passo adiante ao esclarecer este projeto de uma interrelação entre o desrespeito e a integridade humana delineada em termos negativos por Bloch, mas não seguida por ele. (HONNETH, 1992, p. 188).

Equivalentes a três gradações¹⁰⁴, as formas de desrespeito são: aquela que atinge a *integridade física* – a exemplo da tortura e do estupro, é a forma mais intensa e extensa em seus danos, “tem um impacto mais profundamente destrutivo na relação prática de um indivíduo consigo mesmo.” (HONNETH, 1992, p. 190); a que atinge a *integridade (do status) socioinstitucional* – como no caso da escravização, “aquelas formas de desrespeito pessoal que um sujeito sofre por estar estruturalmente excluído da posse de certos direitos dentro de determinada sociedade.” (*Ibid.*); e aquela que aflige a *integridade psíquica* – “a difamação de estilos de vida individuais ou coletivos, a forma de comportamento para a qual nossa linguagem cotidiana fornece designações como ‘insulto’ ou ‘degradação’.” (*Ibid.*, 191).

Desenvolvidos em alusão à tipificação acima, os três padrões de reconhecimento são o *amor*, os *direitos* e a *solidariedade*, que servem para estabelecer requisitos formais e infraestruturas morais que um mundo social deve apresentar para interações humanas capazes de assegurar, mutuamente, a dignidade

¹⁰⁴ A primeira forma é “Esse tipo extremo de desrespeito, que interrompe a continuidade da imagem positiva de si mesmo no nível corpóreo, que deve ser diferenciado das formas de degradação que afetam a compreensão normativa de si de uma pessoa.” (HONNETH, 1992, p. 190).

e a integridade. Segundo ele, se estes padrões e a hierarquia entre eles estão estabelecidos em uma dada sociedade, mesmo que em configurações distintas e diacrônicas, o relacionamento dos indivíduos entre si e de cada um com o próprio *self* está mais propenso a se desenvolver baseado na autoconfiança, no autorrespeito e na autoestima, respectivamente.

Consequentemente, aqui novamente “integridade” pode significar apenas que um sujeito pode considerar a sociedade como apoiando-o sobre toda a gama de seus relacionamentos práticos com o *Self*. [...] A moralidade, *entendida como uma instituição para a proteção da dignidade humana*, defende a reciprocidade do amor, o universalismo dos direitos e o igualitarismo da solidariedade contra a sua renúncia em favor da força e da repressão. Em outras palavras, a moralidade inerentemente contém um interesse no cultivo desses princípios que fornecem uma base estrutural para as várias formas de reconhecimento. Agora, a segunda premissa do estudo de Bloch, e a consideramos como uma peça de sociologia moral, é que um elemento da realidade social no processo histórico *deve*, quando visto sob essa luz, ajudar a fomentar a moralidade. (HONNETH, 1992, p. 196, grifos aqui).

Além das premissas morais colhidas de Ernest Bloch, Axel Honneth vai analisar as dinâmicas intersubjetivas que corporificam tanto as formas de desrespeito, quanto os padrões de reconhecimento, colocando em destaque a importância delas para a sua *teoria do reconhecimento*: “[...] sustentaria que a constituição da integridade humana é dependente da experiência do reconhecimento intersubjetivo.” (HONNETH, 1992, p. 188).

Para tanto, se vale de mais duas referências estruturantes, que são as contribuições da teoria do reconhecimento hegeliana e as da psicologia social de G. H. Mead, que segundo ele, são as bases, colhidas do conhecimento intuitivo, que possibilitam uma teoria sistemática, e “de acordo com essa teoria, a individuação humana é um processo no qual o indivíduo pode desdobrar uma identidade prática na medida em que é capaz de se assegurar de um crescente círculo de parceiros para a comunicação¹⁰⁵” (HONNETH, 1992, p. 189). Talvez por isso, em sua teoria, as formas de reconhecimento se expressam por alguma medida de aprovação social – que equivaleria a um tipo de realização pessoal, um encorajamento angariado da solidariedade grupal.

¹⁰⁵ No uso desses termos pode-se indicar a sua referência à teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas.

A questão que se coloca, no entanto, é que há uma diferença e uma divergência entre a sua interpretação sobre as premissas do reconhecimento em Hegel e aquela apresentada aqui: o que ele aponta como “aprovação¹⁰⁶” na experiência de reconhecimento mútuo intersubjetivo, aqui é tomado como presunção de subordinação¹⁰⁷. Já a interpretação que ele importa de G. H. Mead para essas dinâmicas (HONNETH, 1992, p. 194), tomado como um processo de assumir a perspectiva de um “Outro generalizado”, traz consonâncias com o que aqui apresentamos como a radicalização da alteridade.

Nesse sentido, o aporte de sua síntese nos permite dar contornos morais à mediação entre risco e (in)segurança ontológica que, entretanto, precisam ser tratados a partir de matizes históricas e contextuais, uma vez que, como o próprio autor destaca, “um conceito de moralidade baseado na teoria do reconhecimento dependeria, portanto, do apoio de estudos históricos e sociológicos capazes de mostrar que o progresso moral nasce da luta pelo reconhecimento.” (HONNETH, 1992, p. 200).

Essas questões me fazem crer que a possibilidade de ter segurança em ser uma pessoa negra, para investir positivamente no marcador racial no processo de subjetivação (e em sua atualização cotidiana e constante), na medida que é condicionada pela estrutura racista que matizam as interações intersubjetivas, também o é pelo acervo disponível para municiar a agência dessas subjetividades.

Enquanto Axel Honneth em suas teorizações sobre os aspectos morais do reconhecimento está focado nesta primeira condição, naquela que trata das garantias que nós, enquanto sociedade, devemos dar a todas e cada pessoa para que seja reconhecida enquanto digna de amor, de direitos e solidariedade para desenvolver (auto): respeito, confiança e estima; a investigação sobre as ambiências e sociabilidades que se desenvolvem em torno da música negra na periferia de Maceió, e sobre os repertórios que são compostos e disponibilizados aí, aponta para a necessidade de tratar teoricamente da segunda condição, daquela que diz respeito

¹⁰⁶ Como no excerto: “Uma vez que só se pode aprender autoconfiança e autorrespeito a partir da perspectiva das reações de *aprovação* dos parceiros de interação, na prática seu Ego depende de relacionamentos intersubjetivos nos quais ele é capaz de experimentar o reconhecimento.” (HONNETH, 1992, p. 193, grifos aqui).

¹⁰⁷ Ver página 83 e seguintes.

ao que cada pessoa, enquanto indivíduo, pode fazer em resposta a sua interdependência constituinte.

A partir dessa diferença de enfoque, há algumas correspondências entre a *luta por reconhecimento* (Honneth) e a *segurança ontológica* matizada proposta aqui. Enquanto, a dimensão intersubjetiva é realçada para ele, aqui destacamos a dimensão intrassubjetiva. Ainda assim, quando nos referimos às interações voltadas para o exterior, a investigação nos impele a uma distinção entre aquelas que se dão a partir dos limites da alteridade, ou seja, onde as pessoas negras estão em uma condição de *outsiders*; e aquelas que se estabelecem dentro das fronteiras da mesmidade, quer dizer, com os pares e onde estas pessoas estão na condição de *insiders*. Já quando a questão é a interação consigo mesmo, ou seja, voltada para o interior, o alemão parece dar ênfase a uma dimensão reativa, estando atento ao efeito de elementos morais da estrutura social na garantia da integridade, a este âmbito de onde é possível desenvolver o autorrespeito, a autoconfiança e a autoestima; aqui, o relevo é dado a uma dimensão criativa, por assim dizer, prestando atenção no que as pessoas são capazes de compor, no plano da autoria.

3.2.3 Outras tonalidades

Avançando na formulação dos termos que a segurança ontológica assume ao ser matizada, tanto em relação a um matiz racial e cultural, quanto sobre os aspectos morais do reconhecimento e da dignidade humana, em resumo do debate bibliográfico até aqui e também de acordo com o que pude interpretar da experiência de pessoas em contato com os repertórios de negritude da música negra e periférica de Maceió, esse matiz característico da segurança ontológica se sustenta pela relação mutuamente implicada entre dois pilares: a manutenção da integridade física, emocional e racional (factuais ou presumidas), que forma um ciclo de retroalimentação com o segundo, a construção de redes autorais.

Ao destacar como fundamental a *manutenção da integridade*, quero chamar atenção para a necessidade extraordinária (visto que é além da exigida genericamente para as demais pessoas), de um monitoramento das condições que garantem a integridade do corpo.

Esta manutenção precisa estar atenta a três aspectos coadunados nos modos de existir da corporalidade, porém distintos formalmente entre si: um aspecto objetivo, que remete à materialidade da experiência de injunções estruturais, da garantia de preservação de seu corpo como requisito para experimentar e ter lugar no mundo mais ou menos ileso fisicamente; um aspecto subjetivo, que diz respeito aos afetos e às afetações da elaboração dos riscos da cor, das estratégias de cultivo de emoções positivas sobre si e sobre o mundo; e um aspecto mediador entre a inteligibilidade (coletiva) e a elaboração (individual) de mensagens significativas, de formas de interação intersubjetiva que permitam algum grau efetivo de cognição e comunicação. Neste sentido, estamos parcialmente com Giddens, visto que esses três aspectos que destaquei acima, ficam sob um tipo de monitoramento que opera muito afinado com as distinções entre a consciência prática e a consciência discursiva – e sobre o que escapa a esse monitoramento e pode irromper do inconsciente (GIDDENS, 1984, capítulo 2). O que implica dizer que

O que os agentes sabem tacitamente sobre o que fazem, e por que o fazem – seu conhecimento *como* agentes – é amplamente transmitido pela consciência prática. A consciência prática consiste em todas as coisas que os atores sabem tacitamente sobre como “continuar” nos contextos da vida social sem poder dar-lhes expressão discursiva direta. (GIDDENS, 1984, xviii).

Seja ele tácito, expresso ou inconsciente, esse monitoramento do grau de exposição aos riscos da cor, já demanda um investimento de energia que causa um desgaste considerável – talvez sendo ele mesmo mais um risco à integridade pessoal.

Sobre o ordenamento da precedência destes aspectos enquanto requisitos para a autopreservação, é pressuposto ser preciso primeiro ter integridade física, como condição para uma integridade emocional e, por fim, uma integridade racional. Porém esta lógica não é a única via para a classificação desses aspectos dos modos de existir do corpo, nem os limites entre eles estão tão bem definidos. Ainda que também para outras pessoas, mas destacadamente para o matiz que nos interessa, a investigação demonstrou que a ordem da importância entre estes aspectos não está dada de partida para as pessoas racializadas.

O monitoramento para a manutenção da integridade cuida do que, em um dado *setting*, é mais ou menos importante para que a própria existência esteja segura, e mais, que seja digna e significativa no mundo social – ainda que esse mundo só possa

ser experimentado corporal e individualmente. Para algumas pessoas negras, por exemplo e em determinadas circunstâncias, é mais importante manter o reconhecimento público de sua dignidade ainda que isso implique em expor seu corpo a riscos de violação. Como destacou Michael Dash ao falar das representações da autoidentidade de sujeitos na literatura caribenha, em casos assim: “Nós estamos dentro de um processo de fuga física que permite que os indivíduos sobrevivam mesmo nas mais vulneráveis circunstâncias.” (1995, p. 334).

O que gostaria de salientar é que estes aspectos também não têm valor absoluto e universal. Porém, seus valores não são equivalentes ou estão em relação horizontal, antes eles precisam de uma ordenação hierárquica. Esta hierarquia é estabelecida por meio de uma deliberação que é pessoal e circunstancial.

Outro ponto é que se algumas pessoas buscam o equilíbrio entre estes aspectos, outras vão priorizar um ou outro, mas este ordenamento também toma como referência outra régua: algumas vão buscar estar em melhor conta consigo, outras com os seus e outras seguirão no sentido da aprovação social.

Em que pese a importância de cada um daqueles três aspectos, o fiel da balança também precisa se equilibrar entre a precedência do valor para si e a do valor para o social. No primeiro caso, vamos observar a mediação por meio da autoavaliação como destacado por Patricia Hill Collins (2016); já no segundo caso, vamos ver a mediação mais dependente da confiança na efetividade dos valores sociais, como resumiu Gabriel Peters, desdobrando a partir do acento da importância da rotinização no senso de segurança ontológica de Anthony Giddens:

Isto implica que os atores imersos em tais redes de cooperação entre agências funcionalmente diferenciadas são obrigados a infundir um elemento de *confiança*, *aposta* ou *fé* na correção performativa e moral das práticas especializadas que são levadas a cabo pelos demais elementos interdependentes. (PETERS, 2017, p. 65).

Porém, um tanto contra as formulações dos interlocutores, o brasileiro e o britânico – quando nos dizem que a segurança ontológica está relacionada à autonomia para o controle corporal dentro de rotinas previsíveis, para entender os riscos da cor inscritos na experiência cotidiana de pessoas negras –, gostaria de borrar um pouco a linha fronteira entre consciência prática, discursiva e o inconsciente no cotidiano. Nos termos do teórico britânico:

A rotinização é vital para os mecanismos psicológicos pelos quais um senso de confiança ou segurança ontológica é sustentado nas atividades diárias da vida social. Carregada principalmente na consciência prática, a rotina impõe uma barreira entre o conteúdo potencialmente explosivo do inconsciente e o monitoramento reflexivo da ação que os agentes exibem. (GIDDENS, 1984, xxviii).

Porém, se a essa conta acrescentarmos os riscos (rotinizados) da cor, a rotina quando muito só é capaz de impor uma barreira bem menos sólida entre a consciência prática, a reflexividade elaborada discursivamente e o inconsciente. Como quando uma sacerdotisa do Candomblé usa um torso, por exemplo, como uma inscrição performática de sua prática religiosa rotinizada, no entanto fora do ambiente privado da própria residência ou de sua casa de axé¹⁰⁸, ela fica sujeita e precisa monitorar o risco informal e de algum modo aleatório de alguém incorporar e manifestar em ações violentas o processo de imputação de estigma do racismo religioso. Um torso em tudo formalmente idêntico a este pode ser usado como um adereço estético, ao menos ritualmente desconectado do universo religioso, mas que nesse caso também pode ser disparador de ações que põem em risco a integridade dela. Caso um adereço do mesmo tipo seja usado no palco, durante uma apresentação musical de seu afoxé, esta mudança de cenário também altera qualitativa e quantitativamente o escopo do monitoramento dos riscos a sua integridade¹⁰⁹.

Para uma mesma pessoa que transita com um mesmo objeto, mas em *settings* diferentes, como podemos distinguir o quanto de consciência, seja prática ou discursiva, e o quanto de inconsciência são mobilizados para que ela tenha um senso (e um sentimento) de confiança na sua autopreservação¹¹⁰? Me deparei com a incapacidade de resolver essa questão, mas tomei essa impossibilidade com uma resposta em si, como um indicativo da especificidade desse matiz da segurança ontológica.

¹⁰⁸ Como comumente são chamados os templos dessas religiões.

¹⁰⁹ Tenho chamado atenção para a importância teórica da experiência, mas no capítulo 5, que abre a segunda parte do trabalho, vou mudar de escala e passar a trabalhar com um enfoque menos da teoria racial e mais da sociologia da negritude. É lá que o posicionamento facultativo das pessoas negras e/ou racializadas em relação a um *continuum* de negritude será analisado. Também haverá mais descrições sobre essas mudanças de circunstâncias de interação e seus efeitos na narrativa identitária de filiação “racial”, também mas além da segurança ontológica.

¹¹⁰ Como naquela espécie de gramática que Nego Love compartilhou sobre a sua leitura do significado dos comportamentos dos motoristas que lhe veem dançar no sinal, discutido a seguir, na página 158.

Uma das diferenças fundamentais entre esses fundos onde o torso muda de figura, mudando a reboque o tipo de monitoramento da integridade, é aquela entre os repertórios de negritude que servem de referência normativa do valor dos parceiros de interação, ou seja, a distinção entre o repertório racista (e racializante) da modernidade/colonialidade e o repertório antirracista (e também racializante) da música negra e periférica de Maceió – no caso da ilustração, da incompatibilidade entre o repertório estruturalmente significativo que justifica o desejo de agressão e o repertório de negritude da música afro alagoana que justifica o desejo de declarar pública e positivamente a filiação a identidades suscetíveis a esta agressão.

Senão como condição para o desenvolvimento desse e de outros repertórios antirracistas, este exemplo pode também nos dar pista sobre o que se cria na presença em ambiências onde se compartilha um valor mais ou menos positivo sobre a pessoa negra, seja para suas marcas somáticas, suas performances estéticas, suas cosmovisões e/ou seus princípios políticos. Vi esse compartilhamento reforçar, individual e coletivamente, o valor positivo da negritude. Como uma caixa de ressonância, essa (co)presença articula e amplifica o volume e a qualidade dessas vozes, compondo algo dependente, porém distinto da soma delas.

Por isso, outro pilar para a segurança ontológica matizada é composição de redes de *(co)autoria*, que são a condição e o resultado da interação reiterada em ambiências de sociabilidade e solidariedade, baseadas em afetos que possibilitam o cultivo da dignidade da pessoa negra. Para isso, estes afetos são disputados dentro dessas ambiências, intra e intersubjetivamente, no sentido de ampliar espaços que obriguem novas traduções/representações tanto do que há de universal na humanidade comum, quanto do que há de particular na dignidade da negritude (em suas marcas somáticas, performáticas, discursivas e políticas).

O atrito com a tecnologia bélica do processo de racialização da modernidade/colonialidade realça o contraponto e se desdobra. As redes costuradas ancoradas na segurança ontológica são criativas, em vez de destrutivas; afetivas, de afetos positivos e não negativos; e de conhecimento, tanto cognitivo (interpretação, experimentação, orientação das experiências no mundo) quanto epistemológico (pleiteando a doxa sobre os processos de racialização); e se efetivam por meio de ressemantizações, solidariedades, resiliência e dororidade¹¹¹.

¹¹¹ Conceito desenvolvido pela Vilma Reis, em livro homônimo, publicado pela Editora Nós em 2017. Lá, Vilma argumenta que *dororidade* não é disputa com *sororidade*, conceito também novo, porém

Esta solidariedade típica, tecida nessas redes de (co)autoria, pode ser tomada também como um modo de aquilombamento, como nos espaços pluri étnicos dos quilombos, visto que estes não eram compostos apenas por pessoas escravizadas de origem africana, e mesmo entre estas haviam uma diversidade considerável de povos e etnias (LINDOSO, 2007, p. 28).

Já para lidar com os atritos das contradições e diferenças internas, esse processo de (co)autoria, além de reticular, prioriza articulações orbitais. Na órbita de argumentos mobilizadores que apontam para as convergências nos projetos de humanidade comum – na diferença ou não. Se valendo do poder de atração de seus argumentos mobilizadores, por meio deles a força política de uma relação de prazer (em vez de sofrimento) com a experiência da negritude tem um efeito de sedução, é um vetor fundamental das forças atuantes nessas órbitas.

A composição destas redes autorais é tanto a representação do limite da autonomia em relação aos valores socialmente sedimentados, quanto é um processo aberto de alterar estes limites: da perspectiva das pessoas negras que compõem estas redes, é um espaço capaz de resguardar um grau de segurança ontológica, e também uma tecnologia para avançar nas conquistas antirracistas.

3.2.4 Um mapa de contrastes

Para incluir outras formas e algumas figuras no mapa cognitivo para a reflexão do racismo na pele, trago uma digressão etnográfica das implicações do trânsito de Nego Love entre as fronteiras e os contrastes da cartografia de uma Maceió negra. Faço isso por meio de uma espécie de rascunho da trajetória do dançarino alagoano, acreditando que assim seja possível expandir as implicações desta “luta pelo reconhecimento” na dimensão intersubjetiva e na dimensão da busca subjetiva por autoconfiança, autorrespeito e autoestima, tentando conectá-las ao estabelecimento de uma segurança ontológica racialmente matizada.

mais popular. No entanto, a dororidade ancora a solidariedade não apenas no soror, mas principalmente na dor e na dor causada pelo racismo: “A sororidade une, irmana, mas não basta para nós, mulheres pretas”, afirmou a autora em entrevista a Isabella D'Ercole, publicada pela Revista Cláudia em 8 de março de 2018.

Aymar Maciel, 26 anos, é mais conhecido pelo apelido *b-boy*¹¹², Nego Love. Ele é um homem negro, jovem, pobre e morador (e conhecedor itinerante) de territórios e bairros periféricos de Maceió – e por isso, é estatisticamente o tipo padrão de alvo preferencial da violência homicida na cidade, concentrando em sua pele ainda uma série extensa e intensiva de riscos da cor.

Começou a dançar há cerca de 12 anos, por influência de amigos e com parte destes, criou o *MzS Crew*¹¹³. Desde esse engajamento com o *hip-hop*, Nego Love foi paulatinamente e na medida do possível fazendo da dança a sua principal atividade: “*Break* é um trabalho, é uma diversão, é uma fisioterapia, é uma missão.” (2013¹¹⁴).

Em entrevista concedida a mim, como experimentação empírica para a elaboração de um texto que seria entregue como requisito da disciplina sobre Sociologia do Corpo, no início do meu curso de mestrado, tematizei junto com Nego Love as diferenças entre dançar no sinal de trânsito, atividade que à época era a sua principal fonte de renda; e dançar no palco do Teatro Deodoro, o mais tradicional da cidade, algo que ele e seu grupo tinham acabado de fazer, na ocasião em uma participação como atração da abertura da 3ª Conferência Municipal de Cultura de Maceió. O encontro com sua acidez e tenacidade analíticas rendeu muitas pistas sobre a *articulação de identidades entre a marginalidade e o prestígio*¹¹⁵. Entre aquelas que consegui intuir, a maioria foi subexplorada, e outra boa parte ficou escondida às vistas dos meus olhos de investigadora inquieta e inexperiente. Vou retomar algumas dessas pistas aqui, na expectativa de agora ser capaz de demonstrar e articulá-las melhor.

A primeira e mais evidente trata dos trânsitos de corpos racializados pelos distintos sítios do espaço urbano. Quanto a isso, gostaria de destacar três questões:

¹¹² *B-boy* e *b-girl* são as designações no masculino e no feminino, respectivamente, daquelas pessoas que dançam o *break*, que é uma das quatro linguagens estéticas que compõem o movimento *hip-hop*.

¹¹³ A princípio, a sigla significava Maloqueiragem Zona Sul. “Maloqueiro” é uma expressão de sentido semelhante a “malandro”, muito usada em Maceió e por sua vez, “maloqueiragem”, espécie de sinônimo de “malandragem”, inclusive com o mesmo peso discriminatório e folclorizante. Hoje, publicamente pelo menos, MzS é sigla para *Maceió Zona Sul* – estratégia para driblar do preconceito, em especial dos contratantes.

¹¹⁴ As falas citadas de Nego Love são transcrições de uma entrevista em 2013 e de uma conversa que tivemos durante a 11ª edição do festival *Abril Pro Hip-Hop*, em 2018, no bairro do Graciliano Ramos, periferia urbana de Maceió. A distinção entre elas será a referência ao ano em que foram realizadas.

¹¹⁵ Subtítulo da versão final do trabalho final intitulado: *O trânsito do corpo b-boy em Maceió*.

os pontos de repouso desse trânsito, tanto os de chegada quanto os de partida; as rotas possíveis, suas paisagens e pontos de passagem; e a influência desse trânsito na (re)inscrição constante das faixas fronteiriças entre o *centro* e a *margem*, e na negociação e determinação de territórios marginalizados. A partir das reflexões sobre estas questões, espero ter elementos para sugerir que existem mapas negros para a cidade de Maceió¹¹⁶.

A segunda pista se desdobra na questão das diferenças de *ser* e *estar* nas regiões centrais do espaço urbano. O que nos leva ao próximo vestígio, relacionado aos processos ativos e autorais de negociação de novas sínteses para o significado social desses corpos racializados e do valor social das pessoas que os dão vida.

Sobre as cartografias possíveis nos contrastes entre o centro e a margem, entre as rotas e os repousos, entre as normas para a negritude e as para a branquitude, podemos dizer que assim como boa parte das massas de adensamentos urbanizados contemporâneos, Maceió desenvolveu espaços onde a experiência cidadina é consideravelmente diferente para pessoas racializadas. Seja pelas hierarquias implícitas de prestígio entre os bairros no imaginário e nas escolhas de circulação, interação e permanência de seus habitantes, seja pela retroalimentação dessas hierarquias com a discriminação no teor e na intensidade do cuidado que o poder público oferece a esses sítios¹¹⁷.

Ainda que não integralmente, vamos assentir essas hierarquias e assumir que as faixas territoriais com mais concentração de riquezas são o *centro*, e as faixas com menos investimentos são as *margens* da cidade.

Um padrão trânsito de corpos racializados entre o *centro* e as *margens* acontece cotidianamente de modo mais ou menos sem tensões: aquele da migração pendular de trabalhadoras e trabalhadores, em especial do subemprego, a exemplo daqueles dos serviços domésticos, que atravessam a cidade até a sua faixa nobre para trabalhar e voltam para as suas faixas pobres para descansar e 'viver'.

¹¹⁶ Ironicamente, o racismo também presente nas nossas lentes analíticas, nos impossibilita de ver estes mapas. É preciso sair do alcance do esclarecimento, para ter condições de identificar as linhas inscritas com uma espécie de tinta invisível que, no entanto, brilham e saltam aos olhos quando se está no negrume da escuridão.

¹¹⁷ Há os bairros nobres, que se concentram no entorno da orla marítima da cidade, destacadamente nas praias de Pajuçara, Ponta Verde e Jatiúca; e há os bairros periféricos, que grosso modo, vão ficando mais pobres na medida de sua distância geográfica desse que ao longo do adensamento urbano, destacadamente na segunda metade do século XX, tornou-se o maior polo de atração de investimentos (simbólicos e materiais) em Maceió.

Em certa medida, o trânsito de corpos racializados para a produção material da vida (dos outros e, suplementarmente, da própria) está autorizado e rotinizado em Maceió – bem como o contrafluxo de estudantes e profissionais com níveis mais altos de escolarização e rendimentos provenientes do *centro*, no sentido oposto e em direção à Universidade Federal de Alagoas (Ufal), situada no bairro do Tabuleiro dos Martins, faixa territorial *nas margens* da cidade e uma das mais expostas à violência urbana¹¹⁸.

No entanto, quando aquelas mesmas trabalhadoras e trabalhadores negros transitam reclamando o direito de usufruir o espaço (presumidamente) público em áreas nobres da cidade – onde inclusive se concentram também os equipamentos de lazer e cultura –, são recebidos com um estado de atenção e de apreensão que, ao que tudo indica, sinalizam uma confissão dos termos do *apartheid* racial¹¹⁹ eufemizado pela promessa de igualdade constitucional.

Maceió é uma cidade que vem demarcando cada vez mais a segregação socioespacial como uma prática de governo. A orla nobre da cidade não é lugar para os corpos negros e pobres circularem e habitarem livremente. São corpos que devem ser expulsos para que sua presença não incomode os olhos de uma elite, devem ser combatidos em nome da segurança e precisam

¹¹⁸ Os bairros com maior número de registros de violência homicida na região metropolitana de Maceió são: Benedito Bentes, Jacintinho, Santa Lúcia, *Tabuleiro dos Martins* e Vergel. Além de estar em uma dessas faixas críticas de violência, a universidade está entre mais duas delas, os bairros do Benedito Bentes e o da Santa Lúcia. Esses são dados da Secretaria Estadual de Saúde, colhidos de *Homicídios em Alagoas: desafios e evidências empírica* (NASCIMENTO; GAUDÊNCIO, 2013).

¹¹⁹ Em dezembro de 2016, abordagens policiais orientadas para conter a circulação desses corpos racializados em uma rua da orla da Praia de Ponta Verde entraram em debate público. A avenida Sílvio Vianna há décadas tem seu trânsito interrompido aos domingos para se transformar em um espaço de lazer. Exponho a seguir trecho representativo das posições, publicadas em duas matérias jornalísticas. A primeira, *Manifestantes protestam contra ações da Polícia Militar na Ponta Verde*, foi publicada no dia 18 de dezembro e destacou falas de manifestantes contrários a atuação da PM. No dia seguinte, em 19 de dezembro, é publicada a segunda matéria, *Operação Sossego apreende drogas na Rua Fechada, na Ponta Verde*, que priorizou o posicionamento da corporação, que justifica o controle desses corpos como uma estratégia de “manutenção da ordem”. Ambas notícias foram veiculadas no portal G1, e estão disponíveis nos seguintes links:

<<http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2016/12/manifestantes-protestam-contracao-truculenta-da-pm-na-ponta-verde.html>> e <<http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2016/12/operacao-sossego-apreende-drogas-na-rua-fechada-na-ponta-verde.html>>. Em dissertação defendida em 2014 na Universidade Federal de Alagoas, o advogado e sociólogo Carlos Martins de Jesus relaciona a influência do marcador de raça e a seletividade da atuação dos policiais do Batalhão de Radiopatrulha da Polícia Militar de Alagoas (BPRp/PMAL). Segundo ele, as prisões de jovens moradores da periferia e negros são orientadas pelo reconhecimento do *mala*. “O Mala é o cara mais fácil de se identificar. Ele mesmo se denuncia. Pelo linguajar dele, pelo caminhar dele. É bem sugestivo. De longe já vê que ele é Mala. Não é uma questão de preconceito, não. É porque é uma pessoa que não precisa andar daquele jeito, não precisa falar daquele jeito.” (Depoimento de policial reproduzido de Jesus, 2014, p. 83).

ser demolidos em nome do progresso, ou só podem circular para trabalhar, varrer as ruas, vender, carregar cadeiras de praia, etc., e, de preferência, uniformizados para que sejam identificados como trabalhadores. (GOMES, 2019, p. 44 – 45).

Em vista disso, é mesmo óbvio que há trânsitos de pessoas negras estabelecidos em rotas inscritas pelos territórios da cidade. Desses, no entanto, podemos identificar os pontos de partida e chegada, convencional e estatisticamente mais frequentes, nas margens; e aqueles pontos de passagem, no centro da cidade. Os pontos de passagem, por sua vez, indicam que as circunstâncias são determinantes nas interações com essas pessoas em trânsito: para o corpo disponível ao trabalho há um *locus* na paisagem onde o atrito com os riscos da cor são relativamente suspensos; todavia, para o corpo indisponível, o corpo a serviço de si e dos seus pares, é reservado em um espaço caracterizado por uma atmosfera de vigília e contenção, que podem muito rapidamente serem materialmente efetivadas pelas forças do estado e/ou com a sua anuência.

O que um trabalho como o que Nego Love realizava ao dançar nos semáforos do *centro* em troca do reconhecimento de suas habilidades e do dinheiro que por vezes concretizava esse afeto, não só interrompia literalmente um tipo de trânsito e reconfigurava a demarcação de fronteiras, como abria veios para novos fluxos, *loci* e horizontes: um corpo humano, com todas as marcas (somáticas, performáticas, discursivas e políticas) racializadas, um homem negro (quase que sinonimicamente um marginal) em meio aos carros, ao concreto e, via de regra, ao verde do mar de Maceió, não representava senão uma ruptura, ou numa formulação deleuziana, uma rasura, na paisagem territorial e afetiva da cidade.

30 segundos é o tempo que ele dispunha para dançar e disputar essa reformulação, a realocação de sua corporalidade de um *locus marginal* para outro, a conquista de um que lhe rende um grau de reconhecimento de suas habilidades artísticas e, a reboque disso, sua dignidade subjetiva e social.

O que ele traduzia da perspectiva dos motoristas inscrita em seus gestos indicava que a violência, que não é privilégio dos mais pobres, antes é o resultado de uma sociabilidade que privilegia abundância e exclusão, aflige-os também. As reações, decodificadas em uma gramática intuída por ele justo naquele entrocamento entre o cognitivo e o afetivo, entre o mental e o corpóreo, lhe indicavam que seus parceiros de interação experimentam medo ao ver o seu corpo.

No primeiro momento do contato, as pessoas com quem ele interage no semáforo parecem partir da tese “esse corpo representa uma *ameaça* a minha própria integridade”, em resposta a ela, iniciam-se processos ativos e autorais de negociação. Quando a ameaça fica suspensa e não se realiza, sobra a confusão, o que leva à dúvida sobre qual a melhor postura para lidar com essa interação. Essa hesitação cria uma fissura, um vão onde é possível apresentar uma antítese, que no caso de seduzir a ponto de alcançar o convencimento, se estabelece nos seguintes termos: “esse corpo diante de mim materialmente e não mais apenas enquanto a condensação de medos, pode instituir performatividades poéticas, esse corpo *humano* e vivo pode representar *arte*”. Na última etapa, no caso de conciliação, é pactuada uma nova síntese, processo intrinsecamente *político* que, mesmo quando provisório, atualizam o significado social desses corpos racializados e do valor social das pessoas negras.

Essa atualização é uma tensão constante que dá o tom da luta pelo reconhecimento social de sua atividade de *b-boy* como expressão artística legítima, como instância de mobilização e resistência contra as desigualdades sociais, e como ocupação profissional digna. A partir dela, criam-se novas maneiras de se relacionar com as limitações da sociabilização na periferia, sem necessariamente negar a marginalidade em relação ao centro, dito de outra maneira: o repertório de negritude do *hip-hop* abre possibilidades de vivenciar a identidade marginal em sua completude, o que muitas vezes vai de encontro e desconstrói o estereótipo de negro morador da periferia, logo, uma ameaça à integridade de seus parceiros de interação intersubjetiva e à integridade do mapa negro da cidade de Maceió – sob rasuras e (re)inscrições constantes. Nesse ínfimo espaço de tempo, as pessoas em seus carros se defendem, agriem simbolicamente, marcam posições sociais, e, caso se permitam prestar atenção à exibição dos *b-boys*, podem se encantar e operar uma inversão, legitimando e respaldando os dançarinos.

Ábia: Como os motoristas reagem ao seu trabalho?

Nego Love: Olham pro horizonte, leem, mexem no celular, dormem... Mas também, quando gostam ou quando pelo menos olham, é só sorrisos! “parabéns”, “você são artistas” e tal; as *inimagináveis* coisas eles fazem. (2013 – grifos aqui).

Dançar no trânsito é gestada como uma alternativa criativa a um panorama limitante e limitado pelos riscos da cor. Mesmo tendo de lidar com a discriminação

racista, Nego Love e outros *b-boys* têm a possibilidade de desenvolver uma atividade remunerada e de lutar por um reconhecimento social de suas aptidões.

Ábia: Como você se sente quando trancam o carro ao você se aproximar?

Nego Love: Com uma raiva do caralho, e com mais vontade de mostrar a ele que o que eu tenho é arte. *Para mostrar que não precisa ter medo.* Meu maior prazer é ver eles abrindo o carro pra dar dinheiro depois; porque geralmente eles trancam os carros no começo. Dá vontade de mandar se lascar bem alto.

Ábia: E você acha que eles fazem isso por quê?

Nego Love: Porque são um bando de filha da puta, que não pode ver um neguinho que já acha que o cara quer roubar eles.

(2013).

No outro cenário, diante de um público específico, já sensibilizado ao valor artístico e ao teor político dessas expressividades, no palco de um teatro centenário e em um evento de debate de políticas públicas de cultura, o reconhecimento intersubjetivo de sua dignidade é, de partida, central. A pergunta que fica, no entanto, é como se deu nestas circunstâncias e se dá, grosso modo, o processo de escolha do poder público em convocar esses corpos marginais como representativos não de ameaça e inspiradores de medo, mas representativos de prestígio e inspiradores de admiração? Ou, dito de outro modo, o que mobiliza esse deslocamento das margens para o centro da cidade por aquela esfera que é por princípio a capaz de criar, conceder e/ou conferir a legitimidade das classificações constituídas intersubjetivamente?

As formulações de Nego Love nos alertam para o risco de reproduzir uma narrativa épica e salvacionistas da interação entre entes em posições centrais e marginais em absoluto. O que é marginal, o é em relação a um centro. Apesar de demonstrar sentir nitidamente a diferença dos espaços, a compreensão da presença de *b-boys* neste espaço de prestígio não passa por um momento de conquista:

Eu: Houve diferenças entre dançar lá e dançar nas ruas?

Nego Love: Ah, lá a galera já está indo pra ver o cara dançar. A maioria era artista e curti e pá; na rua não, é do nada! Gera várias reações diferentes.

Eu: Qual a principal diferença?

Nego Love: Os dois têm seu lado bom, eu curto os dois. A diferença é as reações das pessoas.

Eu: Você acha que a apresentação no palco do teatro mudou ou vai mudar algo em sua vida?

Nego Love: Mudou nada. Pode mudar se alguém que me viu lá chamar pra uma história, que eu ganhe uma grana ou algo assim, sei lá. Ou pode mudar se uma nêga que eu vi lá, ficasse a fim de mim do nada.

Eu: Você acha que ter dançado lá valoriza mais o *hip-hop*?

Nego Love: Valoriza não, mas mostrou que o *hip-hop* tem voz e não precisa deles pra ter voz. Seria bom se eles ajudassem, mas a gente faz sem eles. (2013).

Ainda que excepcional em contraste com os posicionamentos das mais de 583.492 outras pessoas negras em Maceió¹²⁰, a trajetória e o trânsito de Nego Love em diferentes topos do espaço urbano da cidade, não deixam de ser um rico depoimento para pensar se e como corpos racializados que acessam repertórios diferentes e divergentes daquele racista, podem elaborar e enunciar narrativas identitárias onde a negritude seja positiva para si mesmo e para o mundo – visto que suas palavras demonstram estar evidente para ele a diferença entre *ser* e *estar* no centro.

Esse trânsito de um corpo *b-boy* na cidade de Maceió reverbera, ou demanda reverberação, nas formulações teóricas sobre a negritude contemporânea. Caso o levemos a sério, os traços se deslocam e o mapa conceitual precisa ser atualizado. Avaliar a negritude, seja por meio de indicadores materiais da estrutura racista, de uma perspectiva externa e impessoal; seja por meio de narrativas discursivas dessa identidade, de uma perspectiva de dentro e pessoal, uma em detrimento da outra, é incorrer em metonímia, tomar a parte pelo todo.

Ao tempo que Nego Love não tem poder de alterar imediata e definitivamente a realidade objetiva de privação de direitos e de exposição aos riscos da cor em que vive, ele negocia aberta e francamente a imputação de sua marginalidade e, nos termos de Honneth, sua autoconfiança, seu autorrespeito e sua autoestima.

Eu: Você se considera um marginal?

Nego Love: Não, eu nem me considero parte da sociedade. Quem vive à margem da sociedade são os trabalhadores e tal, não sei quantas horas por dia. Como eu sou independente, o sistema nem lembra de mim, a não ser se for para me cobrar algo.

Eu: Você se considera um artista?

Nego Love: Sim.

(2013).

Anos mais tarde, em uma conversa durante o festival *Abril Pro Hip-Hop* de 2018, esse mapa afetivo de sua marginalidade/centralidade das interações na cidade

¹²⁰ Segundo dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), referente a 2010, a população de Maceió é de 932,748 habitantes, sendo que 72.142 são pretos e 511.350 são pardos, somando 62,55% do contingente da população negra.

havia se expandido consideravelmente. Várias vezes fomos interrompidos para saudações, depoimentos e “consultas” ao Nego Love: ao que tudo indicava, ele havia se tornado um representante e uma liderança daquele repertório de negritude em Maceió.

Chamou-me a atenção dois novos sítios inscritos nesta cartografia: a universidade, onde havia ingressado como aluno do curso de licenciatura em dança, e uma empresa especializada na produção e venda de doces, onde estava trabalhando como auxiliar de cozinha na ocasião.

O tratamento dispensado a ele na universidade lhe causava uma postura magoada e reativa em razão das humilhações a que era submetido, por exemplo, quando foi reprovado por não saber pronunciar o nome de teóricos e teóricas da dança estrangeiros com o acento mimetizado do idioma de origem – um caso rasteiro de preconceito e discriminação com base no acúmulo de capitais culturais presumidamente mínimos para ocupar um curso de nível superior.

A sua segurança ontológica e/ou a sua luta por reconhecimento, por assim dizer, pareceu estar sustentada na lembrança (reiterada, inúmeras vezes, durante a conversa) da provisoriedade da situação e na expectativa de incremento que aquele título escolar daria para as suas chances de acessar o mercado formal naquela área em que ele era um especialista – fugindo assim das “panelas de brigadeiro” que ele julgava o forçar a desperdiçar um tempo precioso para o aprimoramento de suas técnicas enquanto *b-boy*.

Mas afinal, o que desse experimento pode se inferir sobre a segurança ontológica de pessoas negras?

Apesar de poder ser compreendida como um fenômeno de amplitude coletiva, a subjetivação da pessoa negra é um processo individual, muitas vezes solitário, que diz da densidade de criar significado e mediar a existência enquanto sente na pele um mundo racista. Diante disto, o que gostaria de insinuar é que, antes de qualquer coisa, a negritude é uma experiência e, como tal, não pode ser tomada apenas como biológica, ou social, mas sua densidade é inescapavelmente existencial e por isso, pensar a (in)segurança ontológica é tão importante e mais, denota o fato que essa experiência se constitui na complexidade, imprevisibilidade e constante movimento do cotidiano.

Até aqui, tenho conduzido vocês por uma trilha que pretende estabelecer um conceito para a negritude, e assim criar as bases necessárias para avançar até a

música negra e periférica de Maceió, como um acervo de repertórios capaz de mudar esta experiência significativamente.

A aposta é desvelar um cálculo, racional e afetivo, que estabelece uma relação e um saldo entre os riscos da cor que o racismo expõe as pessoas negras e a mediação dos acervos estéticos, éticos e políticos dos repertórios de negritude, somada à influência das redes de sociabilidade e solidariedade. Este saldo se estabelece entre os tais riscos da cor e o que chamei de segurança ontológica, ou seja, a capacidade de falar e ter a voz ouvida¹²¹ quando se declara uma identidade racializada. Nessa aposta, consciente ou inconsciente, a pessoa negra precisa reconhecer, interpretar, calcular e reagir ao risco de morte e de uma vida precarizada a que está sujeita cotidianamente.

Que a racialização forçou e força as pessoas a se tornarem o mais brancas quanto o seu corpo as permitam, isso já sabemos. Mas imaginemos o quanto é difícil se ater a questões físicas (tidas como critérios objetivos) para se posicionar em relação ao *continuum* de negritude e elaborar a ver de forma descritiva a sua classificação racial, quando, ainda que tacitamente, sabe-se que ela é normativa.

Por isso vale perguntar: para as pessoas negras que conhecem as premissas desse branqueamento e reconhecem o seu poder constrangedor e destrutivo, quais são os fenômenos que dão condições para pagar o preço e assumir, ainda que circunstancialmente – e aqui, em que circunstâncias –, a sua negritude?

Há uma resposta que está sendo formulada a partir de algo que muitas vezes tomamos como trivial, como parte daquela esfera menos importante da existência e menos adequada à luta por condições mais dignas, por meio de atividades que, fora das estruturas formais, estão longe de serem vazias e/ou inconsequentes no âmbito da política, mas

A cultura ocupa um lugar privilegiado neste futuro em que vivemos, tanto para o consumismo quanto para a ação social. Mas que cultura é essa? É uma cultura que ultrapassa a divisão moderna entre arte autônoma e transcendente e cultura de massas ou popular. As características atribuídas a uma ou outra categoria acham-se distribuídas de outra maneira, o que se verifica prestando atenção à experiência dos sujeitos. (YÚDICE, 2014).

¹²¹ Aproximadamente nos termos em que coloca a teórica indiana Gayatri Spivak, em *Pode o subalterno falar?* (2010), onde ela associa a condição de subalternidade à possibilidade de ter as suas representações levadas em consideração no debate público.

Desse modo, insisto, caso usemos o treinamento científico não para corrigir mas para amplificar estas respostas, avançaremos inclusive epistemologicamente no acúmulo de conhecimento daquilo que nos torna mais dignos e mais humanos.

A seguir, encerrando este compartilhamento do amontoado, um tanto nervoso, de intuições e trilhas para uma teoria racial, o objetivo do quarto capítulo é ordenar as três dimensões da (in)definição da negritude. Lá tento apresentar a visão de como compreendo a relação entre a estrutura, a identidade e a experiência e porque me parece fundamental seguir o movimento gerado nessa interação e encarar o olho do furacão.

4 A IDENTIDADE NO OLHO DO FURACÃO

Somos, enfim, o que fazemos para
transformar o que somos.
A identidade não é uma peça de museu,
quietinha na vitrine,
mas a sempre assombrosa síntese
das contradições nossas de cada dia.
Eduardo Galeano

Antes de passar de uma teoria racial a uma sociologia da negritude, vou remasterizar algumas pistas apresentadas até então e relacioná-las em uma sequência triádica multidimensional, examinando o que, em relação à negritude, significariam as dimensões da *identidade*, da *estrutura* e da *experiência*, suas fronteiras e suas dinâmicas de interação.

O racismo é considerado aqui como uma espécie de sintoma comum àquelas pessoas a quem se pode classificar como negras, mesmo que elas não se declarem assim. Mais do que sobre o teor de melanina, ou exatamente por causa dele, determinadas pessoas sentem a negritude na pele, na corporalidade em todos os seus modos de existir – ainda que nem sempre queiram ou consigam pensar, falar e/ou agir a este respeito. Isso sem desprezar o fato de que os traços físicos sejam aqueles marcos imediatos da negritude – visto que podemos os reconhecer sem mediação –; no entanto eles disparam essa classificação *tabu* que, baseada em uma escala hierárquica de reconhecimento da dignidade, é confortavelmente mobilizada em termos práticos e mesmo institucionais, mas encontra sérios embaraços para ser enunciada. Portanto, enquanto a negritude seguir sendo usada como categoria valorativa mais do que descritiva, as marcas raciais de um corpo são tão disputadas e manejadas que não servem de marco definitivo, nem mesmo de ponto de partida para a sua conceituação.

Enquanto debatemos entre nós e nos debatemos para achar um conceito para este termo que virou um continente com um conteúdo difuso, volátil e estilhaçado, o

que se observa e pode ser dito com certo grau de rigor sobre a negritude é a partir do custo que ela tem para determinadas pessoas. Ou seja, até aqui, a melhor maneira de definir a negritude de algo ou de alguém é o racismo a que sua existência e representação estão sujeitas. Esta foi a única evidência onde encontrei alguma medida de universalidade que me permitisse elaborá-la conceitualmente sem excluir nenhuma de suas aparentemente infinitas versões – ou melhor, o é aquela série de consequências condicionantes, determinantes e/ou restritivas que o racismo imputa às pessoas negras e/ou racializadas.

Reitero estes aspectos porque, grosso modo, o campo epistemológico que discute a negritude está dividido entre formulações que se atém às desigualdades e discriminações raciais, à estrutura racista das sociedades atravessadas pela modernidade/colonialidade; e *formulações* que ressaltam a contingência e a plasticidade das *identidades* contemporâneas e alertam para os riscos (axiológicos) dos essencialismos – mesmo aqueles que se querem estratégicos.

Todavia, um polo tende a se embaraçar na explicação das inconsistências entre a posicionalidade na estrutura social e o posicionamento público, quando pessoas negras têm comportamentos racistas, por exemplo; ou com aquilo que Graziella Silva e Luciana Leão (2012) chamaram de *paradoxo da mistura*¹²² que, a partir do interesse de denunciar a doutrina do branqueamento e assim ter meios para reparar a exclusão social de pessoas racializadas nesse processo, como reação adversa da mistura entre pretos e pardos em nome do fortalecimento político da identidade negra, acabou por excluir os misturados, deixando-os em um desconfortável e imprensado limiar (ou limbo) identitário.

Já o outro polo, costuma se esquivar das evidências da influência de condições materiais na margem de autonomia pessoal; ou pior, narcisicamente projeta seu desejo de originalidade (individual) nas pessoas e processos investigados, que quase nunca estão voluntariamente disponíveis para lhes servir de espelho e vez ou outra preferem mesmo é cantar uma velha canção a plenos pulmões (incorporados) na multidão.

Mas o que haveria no vão entre uma coisa e outra?

¹²² Ver mais sobre isto na página 22.

4.1 Um vórtice teórico: mais linhas para a pauta

Vi-me diante da necessidade de ponderar: talvez nem todo mundo que está submetido às injunções do racismo deseje e/ou tenha meios de experimentá-lo da mesma forma, e mais, cada pessoa continua tendo o arbítrio para expressar o que desta experiência deve ser significativo para a sua autonarrativa identitária. O bom e velho, “cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é”, e... “se vira como pode”.

Dito isto, é evidente que existem instituições, mais ou menos sedimentadas e formalizadas, que ordenam convencionalmente as possibilidades de agir significativa e legitimamente no mundo real – aquilo que enquadrámos teoricamente como o nível estrutural da sociedade. Há também o descentramento das identidades na pós-modernidade (HALL, 2003) e a pluralização exponencial das possibilidades de filiação simultânea e/ou híbrida com mais de uma identidade cultural (GILROY, 2000) – que pode ser tomada como uma narrativa contingencial do eu (HALL, 2006) e/ou um empreendimento (AGIER, 2000).

Essa polarização, contudo, não diz respeito apenas a uma epistemologia da negritude. Mapeando a influência tanto do estruturalismo quanto do marxismo, mas especialmente a do estruturalismo marxista de Louis Althusser nos Estudos Culturais¹²³, Stuart Hall chama atenção para a forma como a mediação agência-estrutura é concebida por Marx, que segundo ele, pode ser rastreada na sua condensação na célebre máxima: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.” (MARX, 2011 [1869], p. 25).

Claramente, nos níveis mais altos, Marx está trabalhando mais com a noção de homens e mulheres como portadores de relações sociais; mas nos níveis

¹²³ Em suas próprias palavras: “Qualquer que seja a relação com o marxismo, é impossível pensar sobre a cultura ou os debates na teoria cultural fora do efeito contínuo da intervenção althusseriana. Nesse sentido, a maioria das pessoas que trabalha no campo é pós-althusseriana, tendo tido que levar em conta a ruptura na problemática teórica que foi feita por ele. O trabalho de Althusser mudou os discursos, mudou a terminologia, quebrou as conceituações e descobriu segredos escondidos no discurso marxista em lugares onde as pessoas não olhavam. As objeções até agora tidas como garantidas ao hegelianismo, ao historicismo, ao empirismo e ao essencialismo foram formuladas pela primeira vez por ele.” (HALL, 2016, p. 114).

mais baixos e mais concretos, ele trabalha mais com as noções de homens e mulheres como fazendo sua própria história. (HALL, 2016, p. 103).

Mas como ignorar a mediação que todos e cada um de nós faz para elaborar os atravessamentos estruturais em discursos socialmente inteligíveis? Inclusive e talvez principalmente, porque antes disso, estes discursos precisam ser significativos e elaborados por e para nós mesmos. Por isso, ao menos para mim e espero convencer vocês também, ficou evidente que a experiência é uma lacuna teórica que precisa ser primeiro, desvelada e depois, preenchida – o que aqui tentarei fazer em relação ao campo da investigação da negritude.

O que há de significativo para nós do mundo é o que, na instância do cotidiano, pode incidir na deliberação sobre o nosso significado neste mundo, afetando também o que pensamos, dizemos e fazemos nele. Nesse rastro, a resposta teórica do que seria a negritude que venho apresentando e que pretendo sistematizar neste capítulo, tem três dimensões: a da *estrutura*, a da *identidade* e a da *experiência*. Um plano do que é mensurável, um plano do que é discursivo e um daquilo que é vivido. A medida da distinção entre eles não é absoluta, vamos ser capazes de ver empiricamente seus limites na medida em que ajustarmos nossas lentes teóricas, aos modos ora de telescópio, ora de binóculo e ora de microscópio. Por isso essa medida também pode ser descrita como a *densidade temporal das práticas*¹²⁴. A interação entre estas três dimensões não é gradativa, ascendente ou descendente, mas sim circular: no giro, cria-se o vórtice (teórico).

Para a questão que nos interessa, se no topo, as estatísticas são a única estratégia legitimada para capturar os efeitos do racismo, ou seja, compõem o único plano mensurável da estrutura, por outro lado elas não sabem muito bem o que fazer com as categorias mestiças, e acabam por aplainar diferenças e criar, fortuita e furtivamente, semelhanças artificiais; no que até aqui se considera o seu polo oposto, é possível acessar versões mais complexas e pluri referenciadas para negritude, mas estas, por estarem em constante movimento, não são capturáveis de modo estável, e é nesse plano discursivo, onde há não só palavras, mas também coisas, práticas e performances, que estes elementos são usados como armas em uma verdadeira

¹²⁴ Algo como a química compreende a densidade dos movimentos das moléculas da água, que a depender disto pode se configurar nos estados sólido, líquido e gasoso, a despeita de sua constituição molecular básica manter-se a mesma, descrita na fórmula H₂O.

arena para a disputa da identidade. Importante porta-voz da Escola de Birmingham e refinado teórico dos Estudos Culturais, Stuart Hall aponta a necessidade de distinguir sem, no entanto, excluir nenhuma dessas duas dimensões, tomando como exemplo uma segmentação correlata na linguagem:

Assim, a própria linguagem só é compreensível se pensarmos que ela opera simultaneamente em dois níveis: o nível das aparências fenomenais ou o ato real da fala que as pessoas produzem; e o nível da estrutura formal a partir da qual a variedade infinita de atos possíveis de fala é gerada. (HALL, 2016, p. 105).

Porém, indo além desse impasse, ao se incorporar a experiência das pessoas negras, aumentando o *zoom*, descendo a esse plano do vivido, pode-se perceber outras e finas nuances da compreensão de como o único elemento comum à negritude, o racismo estrutural – portanto impessoal ainda que material e subjetivamente vivido – é agenciado e corporificado na prática de formas tão diversas e, por vezes, concorrentes e contraditórias. Provavelmente por que, como disse ao comentar o conceito de autonomia relativa do filósofo Louis Althusser,

A prática não é simplesmente uma forma vazia cuja verdade é garantida pela aparência ou representação de um conteúdo que está realmente em outro lugar, no nível econômico. Essa é a força da autonomia. Mas por que relativa? Por que não simplesmente autonomia? A força do 'relativa' é negar que tais práticas possam ser analisadas como se estivessem fora do alcance do efeito estruturante das relações sociais de produção. Elas não estão fora da estrutura e do efeito das relações sociais, embora cada prática tenha sua própria especificidade. Em que consiste essa especificidade? Em parte, consiste no fato de que toda prática tem suas próprias formas específicas e suas próprias relações com outras práticas e com os locais institucionais a que elas pertencem. Porém, mais importante, sua especificidade é definida pelo fato de ter efeitos reais na reprodução ou na não-reprodução de um modo particular de produção. (HALL, 2016, p. 108).

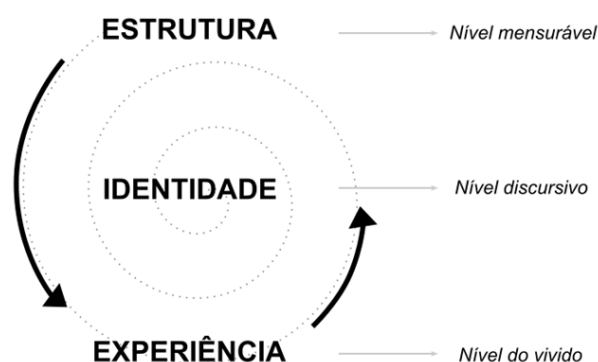
Explorar essas tantas práticas possíveis (ainda que se considere apenas as que estão restritas pelas mesmas determinações estruturais, ou, se preferir, pelo mesmo modo particular de produção), as incontáveis versões subjetivas da experiência da negritude, além de ser um desafio para não silenciar nem as singularidades nem as similaridades entre as autorias das pessoas negras, depende de um ponto de vista que alcance os distintos modos de existir do corpo. Esta perspectiva seria fundamental para dialogar tanto com tendências racialistas do

multiculturalismo, quanto com aquelas universalistas do assimilacionismo, reconhecendo as respectivas contribuições e limitações epistemológicas, mas desfazendo a oposição entre corporalidade e reflexividade, entre natureza e cultura.

A história da escrita científica sobre as “raças” se faz através de uma sequência longa e sinuosa de discursos sobre morfologia física. Ossos, crânios, cabelo, lábios, narizes, olhos, pés, genitália e outras marcas somáticas de “raça” têm um lugar especial nos regimes discursivos que produzem a verdade de “raça”, tendo-a descoberto, repetidas vezes, alojada no corpo e nele inscrita. (GILROY, 2007, p. 56).

Concordo com a constatação de Gilroy, por isso ao trazer o corpo e a experiência a partir dele para o debate, desta vez não como emblema onde o social se inscreve na subjetividade ou como cartaz onde podemos ler estes sinais do posicionamento na estrutura social, mas sim como locus e possibilidade de elaboração e inscrição autorais desses sinais, proponho essa nova rota para correr o risco de experimentar uma saída para o impasse binário entre estrutura e identidade: se a experiência vivida na pele e no cotidiano (ou seja, corporalmente situada, mediada e encarnada) é essa espécie de caixa-preta onde uma coisa é transformada em outra, então, por que não abri-la?

A minha aposta, porém, não é tomar a experiência como mais um polo de tensão entre a estrutura e a identidade, mas sim acrescentar ao mapa epistemológico da negritude essa escala e, em vez de fazer uma triangulação entre elas ou descer sequencialmente os três níveis, fazer o movimento da estrutura até a experiência, e desta até a identidade, gerando um vórtice – abstração e esquema teórico que nos abriria a possibilidade de lidar com esses planos integrada e interativamente.



Nesta formulação ilustrada na figura acima, temos, no alto, sedimentado em instituições mais ou menos formais, em uma dimensão mais abrangente e impessoal do racismo, onde seu aspecto estrutural se coloca como aquele que condiciona e limita a trajetória de determinadas pessoas e de outras não – dando-lhes a estas outras inclusive vantagens; na base, uma dimensão fundamental, a da experiência cotidiana que por um lado é afetada pela estrutura, e por outro, disputa e afeta os discursos identitários, visto que é nessa dimensão somática que a pele guarda não só a melanina, mas evoca as memórias materiais e imateriais do sofrimento, e onde a corporalidade em seus outros modos de existir encarna as vivências e os mecanismos responsivos a estes sofrimentos, além das vivências que dão materialidade e atualidade aos demais mecanismos gerativos; e por fim, em uma dimensão intermediária e central, onde a interpelação do racismo à determinadas pessoas, vê-las acionarem a sua identidade por meio de discursos e contra discursos elaborados, enunciados e performados para disputar o pertencimento a um ou outro grupo racial, ou ainda, a pertença em grupos que ignorem esse tipo de marcador social.

Essas dimensões interagem em um movimento centrípeto – o que nos ajuda a pensar a importância candente que o debate sobre as filiações identitárias vêm assumindo na esfera pública contemporânea –, por consequência, esse movimento coloca a identidade no olho do furacão e inscreve no quadro conceitual e reflexivo do que é a negritude, o que parece ter se cristalizado como o ponto cego nas controvérsias entre positivistas e pós-estruturalistas, (engajados seja com o racismo seja com o antirracismo): a mediação da experiência em nível (*inter*)subjetivo.

4.2 Estrutura racializante: o metrônomo

Uma analogia colhida de algumas intuições germinadas nas interlocuções e reverberações da pesquisa empírica pode ilustrar e ajudar a explicar a minha perspectiva sobre a estrutura racializante, que funcionaria de modo análogo ao do metrônomo: um aparelho que indica um dado andamento musical através de pulsos de duração regular, usados para determinar a divisão temporal, condicionando as possibilidades de execução de uma música.

As divisões que este aparelho estabelece se destinam a ordenar a relação da música com o tempo, e são mencionadas em referência tanto ao ritmo, quanto à velocidade, ao andamento, como ao compasso. Apesar de estas coisas serem distintas entre si, o intercâmbio entre elas não como sinônimos mas como equivalentes, e a alocação delas em uma mesma mancha de significados, creio eu, se explicaria pelo fato de que elas aludem a uma só função: padronizar a estrutura temporal para, com isso, mais ou menos determinar a execução da música, dito de outro modo, para ser tomada como uma matriz comparativa a partir da qual se mede a validade e a qualidade de uma determinada execução e, conseqüentemente, ao aferir o grau de diferença de uma dada repetição, usar essa medida como um indício de erro, tomar o desvio mais como incorreção do que como inovação – é especialmente neste sentido que pretendo tratar o metrônomo da estrutura racializante.

Sobre a avaliação não de sons, mas de ações, esse recurso em vez de padronizar o que seria a medida de uma boa execução para uma música reconhecida enquanto tal, estabelece parâmetros do que seria uma experiência legítima e significativa para uma subjetividade reconhecida em um dado contexto social. Essa imagem análoga a de um metrônomo nos permite admitir não só o que a estrutura social convencionada da nossa experiência cotidiana, mas também que, apesar de algumas contingências aos nossos atos significativos, isso não implica a impossibilidade de atuar fora do tempo do metrônomo, apenas que estes atos estariam potencialmente interditados de saída, ou ainda que eles seriam ou constrangidos, ou “corrigidos” e/ ou incompreendidos – desconsiderados em sua legitimidade significativa.

Porém, aquilo que se sedimenta, mais ou menos, nos fluxos formalizados e atuais não pode ser confundido com a realidade, qualquer estado de convenção para as práticas humanas de sociabilidade será sempre transitivo, o que é intransitivo são as práticas e o processo de rotinização delas, de modo genérico, como um dado próprio e característico da humanidade.

Talvez por essa imanência do social na experiência humana, há a muito a reflexividade sobre o que, como, por que e para que são estabelecidas essas convenções para a nossa vida comum, quer dizer, esse tema tem um debate teórico extenso e intenso, que abarca tentativas de compreensão do que somos capazes de

observar e experimentar empiricamente sobre as características, tipologias e interações da(s) sociedade(s).

Esse acúmulo de conhecimento sobre a estruturação dos modos de (com)viver da humanidade, apesar de vasto, é composto de noções e definições de escolas diversas e de dissidências sistemáticas. Por isso, com um certo grau de arbitrariedade, mas também cuidando para não atravessar o andamento da argumentação desenvolvida até aqui, para tratar da definição teórica da estrutura racializante, vamos manter no panorama a tentativa de coadunação entre o espólio que conquistamos do realismo crítico e da crítica da colonialidade, e ademais, vez ou outra, recorrer às reflexões e constatações dos estudos culturais.

Dito isto, assumimos que a *estrutura*, enquanto entidade é uma abstração. Caso se desvele sua materialidade, no real, ela é melhor descrita enquanto um processo (até aqui, em aberto). Em relação ao tipo de estrutura para o qual este trabalho mira, podemos afirmar que ela é racista, porém ela é mais que isso, ela é racializante. Quero dizer que precisamos nos ater cuidadosamente à terminologia, visto que essa estrutura é um fato, mas além e antes disso, ela é um conjunto de atos indissociáveis de quem os pratica – um esquema complexo que envolve variáveis de tempo, espaço e entes em interação, ou seja, que contém partícipes ativos e passivos (ninguém mais, ninguém menos que todos e cada um e cada uma de nós) das ações que atualizam e encarnam os mecanismos gerativos dessa estrutura fundante da modernidade/colonialidade.

O modo mais verossímil de descrevê-la que tomei conhecimento, foi o emaranhado das linhas de força dos mecanismos gerativos (BHASKAR, 2008) que, embora todos reais, a depender da combinação e interação entre eles, se atualizam em efeitos bem distintos e, ainda assim, o nosso entendimento só consegue abstrair e generalizar algumas de suas regularidades de modo defasado e parcial. A relação lógica entre causa e efeito, tão difícil de se manter asséptica na transposição de seu uso com as coisas da natureza para com as da cultura, se complexifica: porém, com o realismo crítico podemos e devemos falar de causas e efeitos, no plural. Essa translação nos dá meios de rascunhar e mesmo de delinear o campo da negritude no Brasil com todas as suas nuances e intersecções com os campos da branquitude, da classe, do gênero, da região, da sexualidade, da escolarização, da ocupação, entre tantos – não precisamos mais nos constranger com a evidente e por vezes inexplicável diferença entre a estrutura em seu estado nato, integral em seu ponto de partida, e a

fração de suas forças atuantes em toda e cada pessoa que, advinda da mesma matriz, todavia é sempre *sui generis* em cada um de seus inúmeros pontos de chegada.

Tendo a concordar com Gabriel Peters sobre a nossa incapacidade de, seja enquanto analistas seja enquanto agentes, fazer a mudança de escala sem comprometer a compreensão das estruturas sociais que ora são reproduzidas e ora são reformuladas em todas as nossas ações e interações – e se cabe uma digressão à filosofia da diferença deleuziana, o próprio estado de abertura perene do processo de estruturação, o seu movimento constituinte, estaria mesmo nessa diferença que emprenha inescapavelmente qualquer tentativa de representação e repetição (DELEUZE, 2006).

Não obstante, a dependência ontológica que as instituições sócio-históricas possuem em relação às intenções e capacidades subjetivas de indivíduos particulares tende a ser comumente perdida de vista, em função do quanto o agente individual “comum” parece pequeno face às gigantescas engrenagens da vida social. Por sua feita, tais indivíduos também tendem a esquecer a dependência de seus retratos da realidade em relação aos seus constantes reforços coletivos, reforços que toma seja a via conversacional da partilha de representações cosmológicas, seja a própria via performativa de práticas e interações conduzidas segundo aquela cosmologia e que contribuem, assim, para “confirmá-la”. (PETERS, 2017, p. 77 – 78).

Porém, a mensuração desses efeitos da estrutura na experiência cotidiana de indivíduos particulares é, por excelência, a contribuição que as estatísticas demográficas podem dar ao debate sobre a negritude e as relações raciais, quando elas agrupas esses efeitos dispersos e os relaciona com os de outras variáveis, generalizando assertivas que, por indução, descrevem e delimitam o processo de racialização.

Vale destacar que ao longo das últimas quatro décadas, o esforço de refinamento para decantar e purificar os efeitos causados exclusivamente pelo racismo vem se tornando cada vez mais evidente nessa área de pesquisa¹²⁵. Uma das justificativas para tal esforço está diretamente relacionada ao anseio de fazer desse debate um campo de produção de conhecimento legítimo e autônomo,

¹²⁵ Como neste exemplo: “Apesar da redução percentual das desigualdades de cor ou raça, ao se analisar em termos dos respectivos ritmos pelo qual o peso relativo de pessoas abaixo da Linha da Pobreza declinou, observa-se uma ampliação das assimetrias. Assim, em 1995, a proporção de pretos e pardos pobres era de 93,9% superior à de brancos na mesma situação. Já, em 2006, a proporção de pretos e pardos abaixo da linha da pobreza era de 99,5% superior à mesma proporção entre os brancos.” (PAIXÃO, citação em LIMA; PRATES, 2015, p. 169).

notadamente em relação à pobreza e ao acirramento da concentração patrimonial típicos do capitalismo colonial desse lado do Atlântico. O fato do acúmulo de capitais por parte da metrópole portuguesa (e de seus herdeiros e herdeiras diretas e indiretas) ter sido materialmente dependente da força de trabalho da mão de obra da escravização racial, classe e raça estão histórica e estruturalmente imiscuídas e podem por isso, em uma análise mais superficial, serem confundidas.

[...] a constituição do campo da sociologia das relações e das desigualdades raciais tem colocado como objetivo central o intuito de estabelecer os limites entre raça e classe. O principal desafio é contribuir para o entendimento da relação entre discriminação e desigualdades. Se, por um lado, estudos pioneiros sobre o tema apontavam para uma sobreposição de raça e classe, pesquisas mais recentes afirmam que a permanência das desigualdades raciais não se constituía apenas como efeito de classe. A discriminação torna-se evidente à medida que os aspectos mais relevantes da condição de classe são controlados e as desigualdades raciais permanecem. (LIMA; PRATES, 2015, p. 171).

Por paradoxal que seja, essas abstrações numéricas, tais evidências quantificadas de situações, não obstante, encarnadas, foram e em alguma medida são até aqui o que nos deu a possibilidade de ver os contornos da estrutura racializante – e, a reboque, são estes os argumentos que tiveram a força e a legitimidade para demandar estratégias e políticas públicas antirracistas no Brasil. O caso é que, como reconhecem alguns especialistas no campo das desigualdades raciais,

Em relação às desigualdades raciais, os dados têm sido inequívocos e mostram como o processo cumulativo de desvantagens socioeconômicas não só colocou a população negra na base da pirâmide social, como também revelou forte capacidade de reprodução, fazendo que diversas gerações desse grupo tenham maiores dificuldades de mobilidade social (HASENBALG; SILVA, 1990; Lima, 2001; HASENBALG *et al.*, 1999). Quanto à investigação sobre situações de discriminação, os desafios são de outra ordem, pois pesquisas desse tipo dependem do relato dos indivíduos que viveram suas próprias *experiências* e, por isso, enfrentam dificuldades analíticas. Enquanto os dados relatam situações de grupos, o cotidiano fala de situações de discriminação associadas a *experiências* individuais e em contextos muito específicos. (LIMA; PRATES, 2015, p. 188, grifos aqui).

A dificuldade em determinar de modo sumário a classificação racial da população brasileira tem uma evidente implicação prática e política a partir do

momento em que a negritude, que historicamente colocou pessoas negras em um *ciclo de desvantagens cumulativas* (HASENBALG, 1979, p. 220), passa a ser o critério para o acesso a alguns benefícios ofertados sob o argumento – duramente disputado e parcialmente estabelecido – da reparação histórica dos descendentes de pessoas escravizadas, majoritariamente negras, no regime da *plantation* brasileira. Infelizmente seus efeitos não se reduzem a isso, essa dificuldade também tem implicações na esfera da produção profissional do conhecimento científico, mas estas talvez possam ser arrefecidas com as premissas metodológicas do realismo crítico.

Como descrevi mais demoradamente no tópico *Os riscos da cor*¹²⁶, há uma combinação de vetores atravessando a experiência de pessoas negras que reitera as forças dos mecanismos restritivos da alteridade na modernidade/colonialidade, de modo que o racismo pode se tornar um reforço nas estruturas de opressão de corpos e corporalidades fora das normas subjetivas que desqualificam, inferiorizam, precarizam, violentam e até liquidam a vida e a vitalidade de pessoas negras e/ou racializadas – causando tanto desigualdade quanto discriminação raciais.

Por isso, para uma teoria racial que parte de proposições metodológicas do realismo crítico, apesar de louvável, não há muito sentido no esforço de “isolar” uma variável. Tomando como recurso analítico alguns enunciados dessa escola teórica, a via mais fértil parece ser a de incluir tantas variáveis quanto formos capazes de apreender para, analisando a interação entre elas, desvelar os elos lógicos e dar as explicações que as estatísticas não têm elementos para perceber e/ou formular. Esta seria uma forma de descrever e explicar a estrutura não apenas em seu domínio atual, mas naquilo que lhe constitui no domínio do real.

A partir deste recurso, também, agora é possível sintetizar a estrutura racializante: uma série de injunções do racismo, que se atualiza em um determinado tempo e espaço e pela relação dialógica e reativa com os demais mecanismos gerativos, tanto restritivos quanto recursivos, do real; um processo que cria e imputa a raça de pessoas que apresentam algumas características somáticas, performáticas, discursivas e políticas, e que afeta todos os modos de existir de sua corporalidade de maneira universal, mas é experienciada particularmente, e compreendida enquanto tal, de acordo com o que cada pessoa é capaz e está disponível para “traduzir” de seus efeitos em termos comparativos com aqueles que atingem outros grupos raciais.

¹²⁶ Página 117 e seguintes.

É também a partir do esquema triádico do realismo crítico (BHASKAR, 2008) que podemos situar essa estrutura racializante entre os domínios do real e do atual – tendo em vista que ela é formulada na atualização dos mecanismos gerativos, mas ato contínuo os reformula e simultaneamente é reformulada, reconfigurando todo o circuito. Com isso, quero ressaltar que o racismo não é constituinte inescapável da realidade, não como um dado imanente dela: não somos ontologicamente (ainda que estejamos agindo de modo) racistas ou mesmo racialistas; há muitas outras diferenças entre nós, mas poucas são tomadas como base para tentativas de nos categorizar, e dessas um número ainda menor tem tanta efetividade para tentativas de nos estereotipar hierarquicamente. A questão aqui talvez seja, não a ontologia do que nos constitui como seres humanos, mas sim o esforço de quem está em uma posição estrutural que lhe rende privilégios para que o *status quo* da distribuição de recursos entre nós se mantenha – o que da perspectiva da sua posição pode significar apenas se proteger contra perdas e danos àquilo que, por força da estrutura, parece lhe pertencer por direito natural, ou seja, esta hierarquização tem efetividade no real na medida que cumpre sua função de tecnologia bélica da modernidade/colonialidade. Ainda que o racismo tenha um alto grau de estabilidade, ele não é um fenômeno fixo, e interage com as mobilizações antirracistas, no mínimo e por exemplo. O que nos leva a concluir (ou admitir) que do terceiro domínio, o empírico, conseguiremos captar apenas aquilo que é projetado nas mensurações, quer dizer, uma sombra esmaecida dessa estrutura. Na realidade, a estrutura é muito mais vasta do que nossas ferramentas são capazes de aferir – até aqui.

As sucessivas atualizações das configurações e/ou seus ajustes formais, contudo, atuam no sentido de manter a eficácia funcional¹²⁷ da estrutura racializante.

¹²⁷ Espero estar imune a acusações funcionalistas, como a que fez Stuart Hall à Althusser: “Infelizmente, a elaboração deste conceito [autonomia relativa] por Althusser [...] endurecem as linhas estruturalistas [da teoria marxista] mais uma vez, pois afirma que, no final, o conteúdo de todas as práticas, eventos e contradições garantem sua funcionalidade, sua correspondência com o modo de produção. Em última análise, tudo o que acontece não seria apenas uma expressão, em algum outro nível, das forças e relações de produção, mas corresponderia a ele no sentido de que, por definição, garantirá sua reprodução efetiva. Assim, em *Ideologia e aparatos ideológicos do estado* [1970], embora negue que a ideologia seja um reflexo simples do modo de produção, ele atribui a ela uma função específica para o modo de produção, ou seja, reproduzir as relações sociais de produção. Então, como ele quer pensar o processo em termos de ‘determinação da última instância pelo (econômico)’ (ALTHUSSER 1970, p. 111), a ideologia, depois de uma espécie de período de autonomia relativa, vagando livremente, deve ser costurada, ou recuperada, de volta, em última instância, ao modo de produção. Assim, no final, sua descrição da ideologia é funcionalista. Ele simplesmente fornece os diferentes níveis de prática e diferentes tipos de contradições que podem existir independentemente da base e ter seus efeitos, enquanto afirmam que, no final, tudo o que podem fazer é garantir que o modo de produção capitalista se reproduza efetivamente por si só.

Este dispositivo me parece uma evidência de que não há outro lugar para a raça que não o epicentro do projeto expansionista da modernidade/colonialidade ocidental.

Ao longo dos séculos este projeto compilou um léxico que ajuda a colidir forças afinadas com ele e a ignorar ou entornar tanto quanto possível aquelas que lhe impõem resistência – isto porque dentro desse campo semântico não há possibilidade de comunicar significados para o que está além dele. A inclusão substantiva de termos concorrentes, ou seja, qualquer inovação que não se reduza a uma mera tradução do que já está em circulação, traz o risco de uma transformação substantiva do próprio sistema. Por isso não surpreende o fato de os repertórios de negritude, bem como os acervos identitários da alteridade, que abundam nas margens, sejam recebidos (no centro) sempre com uma resistência desconfiada, com um grau diferenciado de exigências para a sua legitimação pública, isto é, para a sua consubstanciação de saber em poder. No limite, quando é inevitável, este processo sofre mais atritos porque as narrativas identitárias da negritude concorrentes com as da estrutura racializante não podem ser indexadas sem que conseqüentemente se abale e/ou se altere parâmetros e normas de indexação das demais subjetividades da modernidade/colonialidade.

Falando mais especificamente de estruturas que determinam fronteiras nacionais em vez de raciais, Homi Bhabha (2004) parece formular algo nesse mesmo sentido, especialmente quando ele trata de uma condição de liminaridade própria das pessoas que compartilhando o cotidiano ordinário, ou seja, de uma dupla inscrição para o “povo” – que para a representação da “cultura nacional” estaria entre objeto (pedagógico) e sujeito (performativo). Uma diferença entre o que o teórico crítico indobritânico constata lá e aquilo para o que temos chamado atenção aqui é que na construção de uma identidade nacional¹²⁸, a estrutura define os parâmetros do que *deveria* ser significativo em termos positivos, enquanto que na construção da

Nunca entendi por que esse segundo passo para o funcionalismo é inevitável ou por que é intrínseco ao conceito de autonomia relativa.” (HALL, 2016, p. 109). Creio que haja uma diferença sutil mas determinante, visto que não se trata de *garantir* a eficácia funcional dentro de uma estrutura (para Althusser a do modo de produção capitalista, e para nós a do processo de racialização), mas de colonizar, tanto quanto possível, as novidades inevitáveis do real, para que ao serem integradas, atuem no sentido de, se não reproduzir, ao menos não ameaçar seu pleno funcionamento.

¹²⁸ No original, Bhabha usa “*The national culture*”, em alusão a um texto que compõe a obra paradigmática de Frantz Fanon, *Os condenados da terra* (1969); preservando um sentido geral e acentuando o paralelo com as questões raciais, preferi traduzir como “identidade nacional”.

identidade racial (da negritude), esses termos são negativos¹²⁹, quer dizer, a estrutura define os parâmetros do que *não deveria* ser significativo¹³⁰. Já uma semelhança é o acento na importância de atentar para os desdobramentos da inclusão do conhecimento e da cultura das margens e das minorias no escopo de narrativas que se pretendem únicas e universalmente válidas que, via de regra, as desestabiliza:

O conhecimento do *povo* depende da descoberta, afirma Fanon (1969), “de uma substância muito mais fundamental que se renova continuamente”, uma estrutura de repetição que não está visível na translucidez de seus costumes ou na objetividade óbvia que parece caracterizá-lo. “A cultura abomina a simplificação”, escreve Fanon, enquanto tenta localizar as pessoas em um tempo performativo: “o movimento flutuante a que as pessoas estão apenas dando forma”. O presente da história da perspectiva do *povo*, portanto, é uma prática que destrói os princípios constantes da cultura nacional que tentam remontar a um passado nacional ‘verdadeiro’, que é frequentemente representado nas formas de um realismo reificado e em estereótipos. Tais conhecimentos pedagógicos e narrativas nacionais continuadas perdem de vista a “zona de instabilidade oculta onde as pessoas habitam” (Fanon, 1969:174-90). É a partir dessa *instabilidade da significação cultural* que a cultura nacional passa a ser articulada como uma *dialética de várias temporalidades* – moderna, colonial, pós-colonial, ‘nativa’ – que não pode ser um conhecimento que se estabiliza em sua enunciação: “é sempre contemporâneo com o ato de recitar. É o ato presente que, em cada uma de suas ocorrências, reúne-se na temporalidade efêmera que habita o espaço entre o ‘eu ouvi’ e ‘você ouvirá’.” (LYOTARD, 1984, p. 22). (BHABHA, 2004, p. 218 – 219, grifos aqui).

Vista por outro lado, essa “dialética de várias temporalidades” também pode ser tomada como mais uma estratégia para dificultar a sedimentação dessas significações culturais marginais (ou liminares) dentro das estruturas da modernidade/colonialidade: esta “instabilidade da significação cultural” é uma imputação vertical, e cada vez que se cria uma classificação distinta, a sua externalidade e o seu desencaixe em relação à modernidade são enfatizados e intensificados.

Graças à insistência no reconhecimento da sua experiência na condição de moderna, à teimosia em crer na possibilidade de inclusão do próprio significado no léxico vigente é que essa alteridade, mesmo que violentamente posta à margem, evita que o cerco seja integralmente fechado: com suas experiências e identidades características, essas pessoas são encurraladas contra as bordas do circuito, mas

¹²⁹ Nesse caso, os termos positivos seriam aqueles da branquitude.

¹³⁰ Evidentemente, positivo e negativo são termos que se definem relacional e simultaneamente, aqui quero chamar atenção para o aspecto que está em primeiro plano.

nem com isso se confundem com elas, sentem prazer em desafiar o metrônomo, pressionadas na fronteira entre o dentro e o fora, usam o deslocamento que lhe impingem como recurso para criar fissuras por onde circularão fluxos entre uma coisa e outra – e, se olharmos com atenção, são os seus Outros¹³¹ que, em contraponto, apontam e negociam os limites e, em última instância, alinhavam as estruturas da própria modernidade/colonialidade.

Tratar da estrutura racializante situando-a em relação a outras estruturas da realidade, é uma pressão no mesmo sentido teimoso dessas alteridades. Essa perspectiva manifesta uma demanda por diversidade, pela inclusão da diferença e, por isso, pressiona a atualização dos termos da modernidade/colonialidade para que haja a possibilidade de seu léxico acolher outras histórias (outras historicidades), e que essas sejam capazes de narrar os choques tanto em seus aspectos trágicos, quanto nos aspectos que inauguram vias autorais de (re)criação de suas estruturas.

Ao menos por curiosidade, se não por compromisso de fazer da ciência uma atividade eticamente inclusiva, deveríamos abrir os ouvidos para os “ruídos” que atravessam nosso metrônomo há tanto tempo, e considerar quem são e o que querem dizer aquelas pessoas que não conseguem entrar mecanicamente nesse ritmo.

4.3 Identidade racializada: o *flow*

É possível marcar o tempo sem um metrônomo? Sim, seria a resposta óbvia para a música, pelo menos. Inventado só no início do século XIX¹³², haviam outras formas de convencionar padrões temporais de execução, ou seja, de tocar ao mesmo tempo e junto sem o auxílio desse moderno equipamento¹³³. Outrossim, no limiar e

¹³¹ Como já disse em outro contexto o palestino Edward Said (2007).

¹³² O metrônomo com os princípios técnicos que conhecemos hoje foi inventado por Dietrich Nikolaus Winkel, um relojoeiro de Amsterdã, em 1812, tendo sido adaptado para ser portátil e patenteado por Johann Mälzel, um engenheiro alemão, em 1816. Ludwig Van Beethoven foi o primeiro compositor a indicar marcas de metrônomo nas suas partituras já em 1817, apesar de seu desentendimento pessoal e legal com Mälzel (FORSÉN; GRAY; LINDGREN; GRAY, 2013, p. 1148).

¹³³ “Havia o sistema italiano, ainda em uso, com palavras expressivas que variam de rápido a lento, procedendo do *prestissimo* ao *vivace*, *allegro*, *adagio* e *larghissimo*. Havia, e existe, também o equivalente alemão, novamente de rápido para lento, passando de *schnell*, talvez precedido de um termo amplificador *sehr*, em até *sehr langsam*. Claro que também há o francês. A maneira verbal de marcar o tempo oferece liberdade considerável ao músico e, portanto, uma certa latitude artística

depois da soleira das regras da teoria musical (ocidental), vivem cometendo inovações que, vez por outra, por teimosia ou sedução, são incluídas e ganham legitimidade (e representação), como é o caso da *fermata*¹³⁴ – ou como se diz no português das rodas de batuque, seja lá em qual sotaque desse nosso país continental, o bom e velho breque.

Pensando não no gesto de tocar uma música, mas em analogia com as estruturas sociais, respondo menos assertivamente: talvez não seja possível a ausência total de um mecanismo de ordenamento, no máximo que ele seja de outros formatos e que explore outras divisões temporais, algumas até contraintuitivas para os padrões autorreferenciados da métrica da modernidade/colonialidade – o que pode até soar como falta de ordem, mas que não o será; a desordem total e irrestrita, o caos social, me parece mais uma distopia do que uma descrição – ainda que hajam muitas ordens perversas. Porém, dentro de uma mesma estrutura, existem algumas possibilidades de atuação e isso me suscita a possibilidade de uma analogia musical também para a identidade racializada.

A elaboração e a enunciação de uma determinada narrativa identitária racializada pode ser comparada ao *flow*, que numa tradução literal do inglês significa fluxo, fluidez; no entanto, devo creditar a inspiração para a analogia teórica à reposta que me deram as pessoas com quem tive o prazer da interlocução na pesquisa empírica, quando eu quis saber mais sobre o que significava o tal *flow*: *rappers* e musicistas de Maceió me explicaram que ele é esse jeito improvisado, criativo e autoral de cada pessoa encaixar suas mensagens e sua poesia no beat, em um ritmo de batidas padronizadas, ou seja, cada pessoa teria o seu próprio *flow*, e mais, que essa espontaneidade (ou transgressão) seria mais valiosa quanto menos entrar em choque com a norma, quer dizer, a medida do bom flow, do talento de quem improvisa, está em à inovação ser capaz de surpreender as convenções sem, no entanto,

para se adaptar ao momento atual. No entanto, vários compositores, artistas e maestros não ficam satisfeitos com a falta de precisão. De fato, já nos primeiros anos do século XVII, o pulso humano era usado para cronometrar. [...] Além disso, o uso de relógios foi proposto por Henry Purcell no final do século XVII, e também havia dispositivos baseados em as propriedades de pêndulos simples. [...] Winkel deve ter percebido que o princípio do pêndulo duplo poderia ser aplicado à cronometragem musical.” (FORSÉN; GRAY; LINDGREN; GRAY, 2013, p. 1146 – 1147).

¹³⁴ Do italiano, parada. Também conhecida como *suspensão*, a fermata é um sinal (□) que indica a sustentação do silêncio, ou de uma determinada nota, por uma duração definida, em geral, por quem está interpretando a música em questão.

suspendê-las – sem atravessar o tempo, sem “cortar a *vibe*”, sem interromper a fluidez e o prazer da fruição.

Um dos desdobramentos possíveis dessa formulação que gostaria de explorar é que há sempre uma dança, um movimento feito para que a *mensagem*, apesar de territórios, circunstâncias e interlocuções distintos, seja (em seus efeitos para a semântica das narrativas identitárias) a mesma, ou seja, mesmo a partir de elementos estéticos, éticos e políticos muito diferentes, quando o *flow* funciona, sabemos que se trata de uma identidade negra, ainda que nem sempre seja possível identificar e apontar em que elementos a negritude está expressa e/ou fixada. Pensar a identidade racializada como *flow* levanta algumas questões sobre essa mensagem, e a leva para uma encruzilhada onde se encontram os caminhos do debate tanto sobre identidade, quanto sobre cultura, política e sobre a própria (produção, consumo e expressividade da) música.

Ao mesmo tempo, a negritude enquanto uma identidade tem uma trajetória nas ciências sociais atravessada pelo desenvolvimento dos conceitos de identidade cultural e da politização das identidades – culturais mas não só –; para alguns até, as marcas de filiação e posicionamento são de tal modo centrais para a amplitude global de determinados modos de vida contemporâneos, que termos como identidade e cultura tornaram-se impossíveis de serem pensados sem mencionar a sua autonomia e intersecção com aqueles outrora “mais relevantes”, como política e economia. Ou em uma formulação mais firme:

[...] a luta cultural não é redutível a outras áreas de determinação. Você não pode prever o conteúdo, as formas ou os grupos específicos que serão anexados a áreas específicas de resistência cultural, simplesmente tentando lê-los a partir das formas políticas ou econômicas das práticas em uma determinada sociedade. O domínio da cultura tem sua própria especificidade, modalidade e relativa autonomia ou independência, compondo outros níveis da formação social. Isso não significa que esteja fora de uma influência estruturante nem que existam, como condição de possibilidade, formas de práticas e de relações sociais que não sejam culturais. A cultura não está e nunca pode estar fora do campo estruturante das contradições centrais que dão forma, padrão e configuração a uma formação social, isto é, das contradições em torno de classe, etnicidade e gênero. *Não está fora delas, mas não é redutível a elas.* (HALL, 2016, p. 180, grifos aqui).

Avançando na mesma direção, vinte anos depois de o jamaicano radicado no Reino Unido ter narrado a sua versão da história teórica dos Estudos Culturais

(britânicos)¹³⁵, o dominicano radicado nos Estados Unidos, George Yúdice (2003), compilou uma série de artigos com análises situacionais¹³⁶, sobre uma gama considerável de tópicos relativos à produção, ao consumo e aos efeitos locais da cultura, todavia e segundo sua síntese, gerida em uma esfera cada vez mais global. Em *A conveniência da cultura*¹³⁷, Yúdice mobiliza, por exemplo, a ação cultural, a atuação e multiplicação das ONG's, a indústria cultural, a economia criativa, o turismo cultural ligado a ela, os direitos autorais no meio digital, entre outros tópicos, para demonstrar que mais do que uma manifestação de características de uma dada sociedade, todavia estruturada em outros campos, o campo cultural é cada vez mais autônomo. A cultura tornou-se um recurso conveniente, um poder em si¹³⁸ e que ultrapassa seu próprio campo. Em suas palavras,

Existem vários sentidos em que a ideia de conveniência da cultura como recurso pode ser entendida aqui, mas devo deixar claro desde o início que não é meu objetivo desqualificar essa estratégia como uma perversão da cultura ou como uma redução cínica de padrões de símbolos ou modos de vida a “meras” políticas. Desqualificações deste tipo geralmente se baseiam em um desejo nostálgico ou reacionário pela restauração do lugar da alta cultura, presumivelmente desacreditado pelos filisteus que, na verdade, não acreditam nisso de jeito nenhum. Tampouco é correto fazer esse tipo de política de identidade que descrevi brevemente de bode expiatório, pois ele não é o único a recorrer à cultura como um recurso conveniente, como um recurso para outros fins. Podemos encontrar essa mesma estratégia em vários setores da vida contemporânea: o uso pela cultura erudita (por exemplo, museus e outros locais de alta cultura); para fins de desenvolvimento urbano; para a promoção de culturas nativas e práticas nacionais a serem consumidas no turismo; locais históricos que são transformados em parques da Disney; para a criação de indústrias culturais

¹³⁵ O trecho acima é um excerto da transcrição de uma série de palestras que Stuart Hall fez para uma audiência em Illinois (EUA), em 1983, compiladas e editadas por Lawrence Grossberg, Jennifer Daryl Slack (HALL, 2016).

¹³⁶ Algumas delas no Brasil, como é o caso do capítulo 4, *A funkificação do Rio*, dedicado a Hermano Vianna Jr.

¹³⁷ Lançado nos Estados Unidos em 2003, com o título *The expedience of culture* pela Duke University Press e traduzido para o português pela Editora da UFMG em 2004.

¹³⁸ Nas últimas três décadas, ativistas e teóricos progressistas que romperam com as ênfases estatista e cognitiva do marxismo tradicional e com as inflexões mercantilizadas e contrarracionais (modernistas) das artes colapsaram a estética e a comunidade na formulação de uma alternativa político-cultural à dominação. A virada antropológica na conceitualização das artes e da sociedade é consistente com o que poderia ser chamado de *poder cultural* – meu termo para a extensão do biopoder na era da globalização – e também é uma das principais razões pelas quais a política cultural se tornou um fator visível para repensar arranjos coletivos. O próprio termo conjuga o que na modernidade pertencia à *emancipação*, por um lado, e à *regulamentação*, por outro. Mas, como demonstro através deste livro, essa união é talvez a expressão mais clara da conveniência da cultura. Ela é chamada para resolver uma série de problemas da comunidade, que parece ser capaz de se reconhecer apenas na cultura, que por sua vez perdeu sua especificidade.” (YÚDICE, 2003, p. 24 – 25, grifos aqui).

transnacionais como complementos da integração supranacional, seja na União Europeia ou no Mercosul; para a redefinição da propriedade intelectual como formas de cultura para propósitos de estimular a acumulação de capital em informática, comunicações, produtos farmacêuticos e entretenimento; e assim por diante. [...] Seria realmente cínico desqualificar as políticas de identidade como uma aberração quando a conveniência da cultura é uma característica tão óbvia da vida contemporânea. (YÚDICE, 2003, p. 25 – 26).

Sua interlocução com Michel Foucault e Judith Butler, que ampara sua reflexão sobre a *performatividade*¹³⁹, parece muito útil para chamar atenção para o aspecto criativo e circunstancial da identidade – sem perder de vista que ela continua quase que inescapavelmente baseada em padrões (modernos). Yúdice reconhece a infiltração da racionalidade moderna, da sua perspectiva, essencialmente econômica e ecológica (2003, p. 1), na concepção e na gestão da cultura, mas se distancia da noção de *simulacro* (BAUDRILLARD citação em YÚDICE, 2003, p. 84), para ter espaço para falar de sujeitos performativos subversivos, que usam a cultura como recurso para contestar as normas *hegemônicas* (GRAMSCI citação em YÚDICE, 2003, p. 86) e assumir a *autoria* (BAKHTIN citação YÚDICE, 2003, p. 39) de suas narrativas (e performances) identitárias.

Isso seria possível quando as pessoas acionam a performatividade,

[...] que se refere ao processo pelo qual as identidades e as entidades da realidade social são constituídas por aproximações repetidas aos modelos (isto é, o normativo), bem como pelos “refugos” (exclusões constitutivas) que são descartados. Como expliquei acima, na medida em que a globalização coloca diferentes culturas em contato, aumenta o questionamento das normas e, portanto, favorece a performatividade. (YÚDICE, 2003, p. 31).

Como também observou o antropólogo francês que se aventurou na investigação da música negra e periférica brasileira, no caso dele, na Bahia¹⁴⁰, ao longo das últimas décadas, a identidade cultural vem passando por dois processos de exacerbação, um na identidade e outro na cultura: a reflexividade têm sido cada vez mais acionada para a elaboração das narrativas identitárias, ao passo que há a

¹³⁹ Ver o capítulo *The Social Imperative to Perform* (2003, p. 40 – 81).

¹⁴⁰ Além de diversos artigos, Michel Agier publicou *Anthropologie du Carnaval: La Ville, la Fête et l'Afrique à Bahia* (2000), onde ele desenvolve uma etnografia densa sobre o bloco afro do carnaval soteropolitano, o Ilê Aiyê, a partir da qual ele consegue intuir e formular análises teóricas mais gerais sobre a identidade e sobre a própria antropologia.

interpelação e/ou a demanda pela expressão pública contínua, seja ela virtual ou presencial – ambas igualmente amplificadas. Sobre isso, Michel Agier (2001) matuta:

Por um lado, [há] a exacerbação do caráter *reflexivo* da identidade, pois vivemos em meio a uma diversidade cada vez maior em termos de contatos, diferenças e disputas que colocam cada um de nós diante dos outros individualmente e sem comunidade de pertencimento fixo, exclusivo ou definitivo. Por outro lado, e de maneira simétrica, [há] a exacerbação do aspecto *declarativo* da cultura, termo que tomarei emprestado de Jean-Claude Passeron: [...] Assim, à interrogação individual exacerbada (“quem sou eu depois de todos esses espelhos?”), responde uma retórica coletiva igualmente exacerbada, ao fim da qual se espera que a cultura recrie os fundamentos de uma comunidade. Uma acompanha a outra e transforma a relação de força entre identidade e cultura: no campo, hoje em dia, o etnólogo encontra-se muito mais frequentemente diante de culturas identitárias em fabricação do que perante identidades culturais totalmente prontas, as quais ele teria apenas que descrever e inventariar¹⁴¹. [...] Com o fim das “grandes narrativas”, nosso mundo encontra-se em uma fase de criatividade intensa feita de múltiplas buscas identitárias e, simultaneamente, de novas culturas declarativas de identidade. (AGIER, 2001, p. 23, grifos no original).

Para as pessoas negras, essa fabricação tem como matéria-prima, além das injunções do processo de racialização, um acervo estético, ético e político, produzido, reproduzido e disponível no limiar entre essa cultura declarativa da identidade contemporânea (como destaca Agier) e aquela cultura que se constitui e se preserva, ritual ou estrategicamente, pelo segredo¹⁴² (como destacam líderes religiosos e/ou políticos de terreiros e/ou quilombos). Dito de outro modo, o processo de elaboração e enunciação das narrativas identitárias das pessoas negras recorre a modelos genéricos do que pode ser legítimo para essa identidade – o que vou chamar de repertórios de negritude¹⁴³ –, e que suas versões mais disruptivas, apesar de não estarem sendo ouvidas no centro, seguem ecoando (via de regra) na ambiência das margens.

Para quem tem uma vivência significativa em ambiências da feitura da cultura, se não negra e periférica, definitivamente naquela disruptiva, é óbvio que a cultura e em especial, como venho destacado nesse trabalho, a música – e o que se desdobra

¹⁴¹ Apesar de ter ressalvas em relação a um tom que julgo moralista, gosto destas formulações pelo fato de elas constrangem um pretensão monopólio da formulação das narrativas identitárias. Creio que antes de serem inventariadas por nós cientistas, essas narrativas estão sendo inventadas desde que o mundo é mundo e que há pessoas nele.

¹⁴² Ao que parece, não só a cultura é um recurso, mas a marginalidade também.

¹⁴³ Ver mais na página 255 e seguintes.

a partir da sociabilidade em torno dela – são mananciais impressionantes para o que hoje entendemos (ou não) por identidade.

Mas para que, e talvez principalmente, para quem serve estes mananciais? Para as identidades sem *reconhecimento* (HONNETH, 1992), entre as quais, aquela racializada. Quer dizer, para aquelas pessoas, que em sendo negras, possam elaborar e enunciar uma narrativa identitária vinculada *positivamente* aos marcadores raciais da negritude. E isto é muito relevante quando consideramos que a narrativa identitária vinculada a sua existência e experiência no mundo, as vincula *negativamente* a esses mesmos marcadores.

Isto posto, cabe a pergunta: a identidade racializada é hoje uma estratégia de inclusão ou uma expressividade da exclusão? Como situar esse lugar ambíguo (e ambivalente) na modernidade/ colonialidade?

Tanto nas discussões sobre a *conveniência da cultura* (YÚDICE, 2003) quanto naquelas sobre a *cultura identitária* (AGIER, 2001) paira um argumento que em certa medida acusa a “cultura” e a política de identidade de instrumentalizar essas experiências no sentido de ter acesso a políticas de reparação e/ou angariar recursos, tirando vantagens dessas políticas, e assim recupera o debate sobre a autenticidade num viés normativo mais ou menos explícito – mesmo que os autores sejam taxativos em negar essa interpretação. Este argumento também aflora mais ou menos furtivamente nas discussões sobre o essencialismo e o antiessencialismo. Mas, “conforme mostram autores tão distintos como Gilroy (2000) ou Benhabib (1999), a *constituição de identidades coletivas sempre desemboca em algum tipo de essencialização da pertença e em novas formas de chauvinismo e nacionalismo.*” (COSTA, 2006, p. 29, grifos aqui).

Mesmo que a essa altura seja previsível um grau de simplificação na exposição dos desdobramentos dos embates entre cultura e contracultura, entre tradição e apropriação, entre salvaguarda e massificação, entre autenticidade e instrumentalidade, isso não quer dizer que esse processo e a compreensão que temos dele estejam mais simples.

Meu argumento aqui é que o caráter desavergonhadamente híbrido dessas culturas do Atlântico negro constantemente confunde todo entendimento simplista (essencialista ou antiessencialista) da relação entre identidade racial e não-identidade racial, entre a autenticidade cultural popular e a traição cultural *pop*. Aqui, a ideia da comunidade racial como uma família tem sido

invocada e utilizada como meio para significar a conexão e a continuidade experiencial, que é por toda parte refutada pelas realidades profanas da vida negra em meio aos detritos da desindustrialização. [...] O discurso da autenticidade tem sido uma presença notável no *marketing* de massa de sucessivas formas culturais populares negras para plateias brancas. [...] Em todos esses casos não basta que os críticos salientem que a representação da autenticidade sempre envolve artifício. Isto pode ser verdade, mas não ajuda quando se tenta avaliar ou comparar formas culturais, para não falar em quando se tenta entender sua mutação. O mais importante é que esta resposta também perde a oportunidade de utilizar a música como modelo que pode resolver o impasse entre as duas posições insatisfatórias que têm dominado a discussão recente da política cultural negra. (GILROY, 2012, p. 204 – 205).

Essa identidade racializada (e musicalizada) complexifica as lógicas dualísticas de filiação e, especialmente, de representação da modernidade/colonialidade. Esse tipo de identidade revela as ambiguidades das misturas e as conseqüentes mutações das formas derivadas de matrizes opostas e oponentes, ambivalência que se tenta encobrir e/ou eufemizar e/ou purificar ou, no limite, copiar em escala industrial – quer algo mais emblemático do que, em vez de fazer uma cruzada (ou escrever uma nota de repúdio) para combater a indústria, a música negra e periférica tenha minado (pulverizado, ao menos) o seu poder, quase que por acidente, com a pirataria e outras tecnologias da gambiarra? E como a disputa não é estanque, essa mesma indústria cultural também subverte elementos que surgem como estratégias de contestação a sua lógica de concentração de recursos, capturando e monetarizando valores como *criatividade, empoderamento, autenticidade, etc.*

Porém, vale salientar que para que a captura seja possível, é preciso que a tentativa de estabilização/estabelecimento de uma narrativa identitária exclusivamente significativa impossibilitando a legitimidade de outras concorrentes tenha sucesso; quando o foco volta a ser a forma, em detrimento do conteúdo, do método, é possível produzir e reproduzir produtos derivados dessas identidades, mas que por terem passado por um processo reverso àquele da performatividade, perdem em potência política – e se a indústria cultural cumprir a sua vocação, ou seja, se o processo de reprodutibilidade técnica (BENJAMIN, 1955) tiver sucesso completo, os valores são convertidos, a complexidade pasteurizada, esterilizada, colonizada.

Nós analistas estamos em débito¹⁴⁴ com a compreensão dessas identidades que usam o choque contra os constrangimentos da estrutura racializante como

¹⁴⁴ Adiante falarei da interpretação que Mário de Andrade fez da relação entre a música popular e as normas da escrita musical erudita, mas o excerto a seguir traduz essa dificuldade e a necessidade de

alavanca – o objetivo imediato do *flow* não parece ser o de silenciar o metrônomo, mas sim de usar seus silêncios para ter as suas próprias mensagens (quicá outros códigos) ouvidas.

Não se sabe em que medida de modo deliberado, fato é que elas revelam a falsidade do código racial que se quer transcendental, não pelas vias da contestação meramente racional, mas por meio de *recitações subversivas* e *brincadeiras ontológicas* que ativam a corporalidade em todos os seus modos de existir. Essa formulação tem origem numa modulação daquela que o filósofo espanhol Paul Preciado elaborou para lidar com as normas de gênero e sexualidade. Diz ele:

Mesmo porque a heterossexualidade é uma tecnologia social e não uma origem natural fundadora. É possível inverter e derivar (modificar o curso, mudar, submeter à deriva) suas práticas de produção de identidade sexual. A bicha, o travesti, a *drag queen*, a lésbica, a sapa, a caminhoneira, a *butch*, a machona, a bofinho, as transgêneras, as F2M e os M2F9 são “brincadeiras ontológicas”, imposturas orgânicas, mutações prostéticas, recitações subversivas de um código sexual transcendental falso. (PRECIADO, 2014, p. 30 – 31).

Nossas abstrações teóricas dos processos sociais, é sabido, ganham formas concretas na medida em que se corporificam nas existências individuais e, para tanto, precisam caber no espaço disponível em uma escala individual. Tanto esse processo de conversão que as pessoas fazem das estruturas sociais que as atravessam, quanto aquele no sentido inverso que precisamos fazer para teorizar, no entanto e em geral, é apenas indireta e/ou tacitamente investigado. Danilo Martuccelli (2007) argumenta que a sociologia clássica¹⁴⁵ trabalha com um modelo que comprime o “indivíduo” entre dados estatísticos em um polo e a descrição etnográfica no outro, o que, de algum modo, seriam as únicas gramáticas sociológicas dessa categoria. No entanto,

atualizar os conceitos em função das atualizações das próprias práticas: “Seja porque os compositores de maxixes e cantigas impressas não sabem grafar o que executam, seja porque dão só a síntese essencial deixando as sutilezas pra intervenção do cantador, o certo é que uma obra executada difere as vezes totalmente do que está escrito.” (ANDRADE, 1962, p. 21). Fica a pergunta, o que é necessário se ajustar, a expressividade ou a sua escrita?

¹⁴⁵ De algum modo, o seu diagnóstico tem ecos na avaliação que faço não da sociologia clássica, mas dos, chamemos provisoriamente assim, *Estudos da Negritude*.

Os indivíduos não param de se singularizar e este movimento de fundo torna-se independente das posições sociais, as corta transversalmente, produz o resultado imprevisto de atores que se concebem e atuam como sendo “mais” e “outra coisa” que aquilo que supõem lhes ditar sua posição social. Os indivíduos se rebelam contra os armários sociológicos. (MARTUCCELLI, 2007, p. 8).

Em *Mudança de rumo: a sociedade à escala do indivíduo*¹⁴⁶, ele pensa essa singularização das trajetórias pessoais e o processo de constituição dos indivíduos, operando a partir da distinção entre três perspectivas concorrentes: socialização, subjetivação e a individuação.

Cada uma dessas perspectivas tem uma sensibilidade analítica específica. Na socialização, as dimensões psicológicas (de fato, certas representações psicológicas, cognitivas ou disposicionais) estão no centro da análise. Na subjetivação, a compreensão do indivíduo passa pelo estudo dos processos de dominação existente (a dinâmica entre sujeição e emancipação). Na individuação, no centro da análise estão os contornos históricos da condição moderna e sua tradução no nível das experiências dos indivíduos. O estudo da socialização, portanto, abre-se frequentemente para a sociologia psicológica; a subjetivação é uma variante da sociologia política; a individuação é uma sociologia histórica de um tipo particular. (MARTUCCELLI, 2007, p. 35).

Tendo isso em mente, Martuccelli defende que para superar essa dicotomia, deveríamos investir na individuação, que seria esse trabalho para a produção de si, por sua vez analisado a partir de uma teoria que investigaria os fenômenos sociológicos através da ótica dos indivíduos, que olharia para as trajetórias pessoais buscando, no entanto, os sinais dos atravessamentos dos processos sociais (MARTUCCELLI, 2007, p. 30 – 34). Concordo com ele e creio que o que tomamos como identidade não é nada mais do que o resultado desse trabalho de conversão entre as escalas individual e social – que pode ser narrado de modo individual (“eu sou”) ou coletivo (“nós somos”), mas que terá sempre uma parcela significativa da tarefa que é pessoal e intransferível.

Com isso, Martuccelli sugere ainda que consideremos mais as biografias que as grandes narrativas sócio-históricas, advogando por uma sociologia das narrativas (micro)históricas. Para ele, “o estudo da individuação é indissociável de uma

¹⁴⁶ Tradução livre de *Cambio de Rumbo: La sociedad a escala del individuo* (Santiago: Ed. LOM, 2007).

representação *histórica* e *normativa* particular do ator assim como de um conjunto de fenômenos estruturais” (MARTUCCELLI, 2007, p. 32, grifos aqui). Ratificando sua análise, creio que para acessar as especificidades das identidades racializadas, é necessário replicar o trabalho de individuação, ou seja, a sociologia deve situar historicamente um dado contexto social para que haja possibilidade, ainda que circunstancial, de estabelecer os termos essenciais de uma identidade negra e/ou racializada; e também fazer a investigação das gramáticas pessoais, ou as versões pessoais de uma dada gramática socialmente compartilhada. Desse modo, creio que as formulações de Danilo Martuccelli nos leva de volta à questão da mensagem.

Em suma, a identidade racializada pode ser considerada enquanto uma narrativa em *flow*, o resultado da mediação possível em relação à posicionalidade das pessoas negras na estrutura social e à interseccionalidade dos marcadores que as atravessam e, principalmente, dos posicionamentos autorais delas. Como disse Paul Gilroy, é preciso ver a “negritude não só como uma identidade, mas como uma condição metafísica de existência do mundo moderno.” (2012, p. 305) – ao que concordaria com esse pequeno acréscimo (indicado com o grifo em negrito e em itálico), que mantém em vista que tal condição que é metafísica também tem um acervo/manancial impressionante de expressividades que se manifestam fisicamente e retroalimentam esse *flow* identitário, que impulsiona algumas pessoas negras para fluírem contra, ainda que inescapavelmente dentro dos parâmetros, quer dizer, com a modernidade/colonialidade.

4.4 A experiência negra: a síncope

Pensando também na relação entre o *flow* e o metrônomo, lanço mão de mais uma analogia musical: para argumentar a especificidade¹⁴⁷ de uma experiência negra, sua caracterização pode ser feita aos modos de um processo análogo ao da síncope. Em relação à música, a síncope é um artifício de inversão entre o tempo forte e o tempo fraco do compasso (sendo que é o tempo forte é o que lhe serve de estrutura); é a acentuação daquela parte da estrutura que deveria ser discreta, é a exploração e

¹⁴⁷ Ainda que se considere toda a diversidade consequência das atualizações da estrutura em cada contexto e/ou circunstância sócio-histórica.

a exposição do contratempo – o que não fere o ritmo, mas que, abrindo novas possibilidades de criação e execução, o afeta consideravelmente. Em relação à experiência das pessoas negras com quem compartilhei a realização dessa investigação, a síncope me soou como uma boa analogia para descrever e analisar, mais teórica e menos normativamente, as suas estratégias para lidar com os riscos da cor, uma lente para enxergar tanto as contradições, os paradoxos e as ambiguidades dessas experiências, quanto as condições de possibilidade de interagir e até de alterar a estrutura racializante a que estão sujeitas – muito do que é feito no *flow* das identidades racializadas é o resultado desse processo característico de subversão da norma estrutural que chamarei de síncope.

Em *Ensaio sobre a Música Brasileira* (1962), publicando originalmente em 1928, já há cerca de um século Mário de Andrade¹⁴⁸ alegava que não só em seu sentido estrito, a síncope era uma marca da nossa música popular, como também e além disso, ela teria se tornado uma espécie de método característico dessa expressividade, quer dizer, a música popular do Brasil que ele investigou¹⁴⁹ estava marcada por *movimentos* sincopados, polirritmias, polifonias e ritmos livres, que precisavam ser considerados em sua originalidade, que mesmo diante das normas já não podiam ser tomados como falhas¹⁵⁰.

O cantador aceita a medida rítmica justa sob todos os pontos de vista a que a gente chama de *Tempo* mas despreza a medida injusta (puro preconceito teórico as mais das vezes) chamada *compasso*. E pela adição de *tempos*, tal e qual fizeram os gregos na maravilhosa criação rítmica deles, e não por subdivisão que nem fizeram os europeus ocidentais com o compasso, o

¹⁴⁸ Foi um importante pensador do modernismo brasileiro, tendo sido um dos principais articuladores da Semana de Arte Moderna de 1922. Enquanto escritor, escreveu poemas e romances, o principal deles, *Macunaíma* (1928), considerado a sua obra-prima, onde ele conta a saga de um “herói sem nenhum caráter”, a partir de uma narrativa mítica da Amazônia.

¹⁴⁹ Além de ter sido diretor do Instituto de Artes na antiga Universidade do Distrito Federal (hoje Universidade Estadual do Rio de Janeiro), e fundador do Departamento de Cultura de São Paulo da Prefeitura Municipal de São Paulo, onde implantou a Sociedade de Etnologia e Folclore e a Discoteca Pública Municipal, Mário de Andrade foi um importante pesquisador da música e cultura popular. Ainda na década de 1920, viajou ao norte e ao nordeste do Brasil, quando registrou e catalogou um acervo impressionante de músicas e costumes populares, em um dos primeiros projetos de pesquisa multimídia sobre o tema, publicada postumamente em *O Turista Aprendiz* (1976). No fim da década de 1930, ele dá início a mais uma incursão, a Missão de Pesquisas Folclóricas, que visitou seis estados brasileiros.

¹⁵⁰ “Este caso, muito corrente pode ser considerado como um... erro provindo da fadiga do cantador que não sustentou o som da sílaba anterior. Mas não é possível concertar o erro porque ele se tornou um processo da nossa música, um elemento de expressão já perfeitamente tradicionalizado e não ocasional.” (ANDRADE, 1962, p. 34).

cantador vai seguindo livremente, inventando movimentos essencialmente melódicos (alguns antiprosódicos até) sem nenhum dos elementos dinâmogênicos da síncopa e só aparentemente sincopados, até que num certo ponto (no geral fim da estrofe ou refrão) coincide de novo com o metro (no sentido grego da palavra) que pra ele não provêm duma teorização mas é de essência puramente fisiológica. Coregráfica até. São movimentos livres determinados pela fadiga. São movimentos livres *desenvolvidos* da fadiga. São movimentos livres específicos da moleza prosódica brasileira. São movimentos livres não acentuados. São movimentos livres por fantasia musical, virtuosidade pura, ou por precisão prosódica. Nada tem com o conceito tradicional da síncopa e com o efeito contratempado dela. Criam um compromisso sutil entre o recitativo e o canto estrófico. São movimentos livres que tornaram-se específicos da música nacional. (ANDRADE, 1962, p. 36, grifos no original).

Em um momento histórico em que a busca pelos elementos essenciais da identidade nacional era como uma caça ao tesouro, o documento, além de identificar esse “processo da *nossa* música” (ANDRADE, 1962, p. 34, grifos aqui), serve de mapa à tal caça, contendo instruções expressas para uma espécie de instrumentalização destes elementos estéticos e processos criativos do folclore pela cultura “verdadeiramente” nacional¹⁵¹; não sem um tom elitista, ele reconhece a potência e a riqueza destas expressividades, mas as ignora enquanto “música artística”.

Agora que a estratificação do corte binário entre cultura e música artística (ou erudita) e popular (ou folclórica) não é mais suficiente, com o mercado e a indústria culturais configurados de modo bem distinto de suas versões contemporâneas ao modernista paulistano, hoje temos uma segmentação bem mais complexa. Ainda assim, acredito que o que eu vejo e ouço quando digo música negra e periférica tem muitas continuidades com o que ele estava olhando e ouvindo para dizer música

¹⁵¹ “Isso é uma riqueza com possibilidades enormes de aproveitamento. Se o compositor brasileiro pode empregar a síncopa, constância nossa, pode principalmente empregar movimentos melódicos aparentemente sincopados, porém desprovidos de acento, respeitosos da prosódia, ou musicalmente fantasistas, livres de remelexo maxixeiro, movimentos enfim inteiramente pra fora do compasso ou do ritmo em que a peça vai. Efeitos que além de requintados podem, que nem no populário, se tornar maravilhosamente expressivos e bonitos. Mas isso depende do que o compositor tiver pra nos contar... Tal como é empregada na música popular não temos que discutir o valor da síncopa. É inútil discutir uma formação inconsciente. Em todo caso afirmo que tal como é realizado na execução e não como está grafado no populário impresso, o sincopado brasileiro é rico. O que carece pois é que o músico artista assumte bem a realidade da execução popular e a desenvolva. Mais uma feita lembro Villa-Lobos. É principalmente na obra dele que a gente encontra já uma variedade maior de sincopado. E sobretudo o desenvolvimento da manifestação popular. Isso me parece importante. Se de fato agora que é período de formação devemos empregar com frequência e abuso o elemento direto fornecido pelo folclore, carece que a gente não esqueça que música artística não é fenômeno popular porém desenvolvimento deste. O compositor tem pra empregar não só o sincopado rico que o populário fornece como pode tirar ilações disso. E nesse caso a síncopa do povo se tornará uma fonte de riqueza.” (ANDRADE, 1962, p. 37).

popular; e ainda que com interesses e objetivos diferentes, a síncope também me parece como algo característico dessas expressividades.

Como é um espaço de exploração, vou arriscar mais uma trilha insólita. Vou pensar o que acontece na caixa-preta da experiência *lato sensu* como uma articulação entre os *cenários*, os *estímulos* e as *habilidades* sociais que encontramos, conquistamos e/ou desenvolvemos ao longo da vida.

Figura 7 – A experiência

Cenário + Estímulos + Habilidades

Nessa equação, os termos que variam em quantidade, qualidade e intensidade para cada pessoa e, por isso, seus resultados se atualizam a cada mudança que acontece cotidianamente em seus valores, ou seja, ela nunca é solucionada em definitivo.

Enquanto o *cenário* trata tanto da posição que deliberadamente cada pessoa assume quanto da posicionalidade que ela herda; os *estímulos*, que podem ser tanto recursivos quanto restritivos, correspondem ao que pode ser atualizado nesse cenário, mas e também especialmente ao que cada pessoa julga e sente como significativo, daquilo que consciente ou inconscientemente a afeta e comove; já as *habilidades* são tanto aquelas competências adquiridas ao longo da trajetória, quanto aquelas aptidões passíveis de serem atualizadas no tempo presente. Do saldo resultante dessas três variáveis é que teríamos uma possibilidade de formular o que acontece dentro da caixa-preta da experiência. Por isso é preciso decompor o resultado dessa equação para encontrar o valor desses elementos e processos constituintes.

Para tanto, o próximo passo da trilha é analisar como se dá a determinação do valor desses elementos, focando na relação entre a estrutura, a identidade, a experiência, de sorte a apreender os mecanismos que levam os indivíduos a se identificar ou não com determinadas posições,

bem como as maneiras como estes indivíduos marcam, estilizam, produzem e 'performam' estas posições [...] encontrando-se em constante e agonístico processo de lutar contra, resistir, negociar e acomodar-se às ordens regulativas ou normativas com as quais eles estão confrontados e que os regula. (COSTA, 2006, p. 103).

Ainda que eu não tenha utilizado a metodologia desenvolvida pela teórica da abordagem morfogenética¹⁵², quer dizer, mesmo que não tenha realizado entrevistas curiando as *conversas internas*¹⁵³ de meus interlocutores, como fez Margaret Archer, suas conclusões acerca da importância das deliberações reflexivas que, segundo ela, têm interioridade, subjetividade e eficácia causal, são muito férteis para pensar sobre como as pessoas determinam o quanto vale, para elas, cada um desses termos da equação proposta acima – e sobre a diversidade entre as experiências da negritude.

Em geral, “em termos cotidianos, examinamos nossos contextos sociais, perguntando e respondendo (falivelmente) a nós mesmos a respeito da melhor forma de alcançarmos os objetivos que determinamos, em circunstâncias que não são de nossa escolha” (ARCHER, citação em VANDENBERGHE, 2010, p. 265). Contudo, Margaret Archer nos diz que as conversas internas são onde não só deliberamos sobre o que, na nossa gramática pessoal, significa uma vida digna e feliz, mas também é onde formulamos projetos e estratégias para alcançá-la; e mais, elas seriam esse mecanismo de monitoramento permanentemente, por meio do qual revisamos e ampliamos o que significam, de acordo com esses parâmetros íntimos, experiências de sucesso e de fracasso.

Outrossim, para alcançar uma identidade experimentada enquanto autêntica e representativa de nossa individualidade, todos nós coincidiríamos necessariamente em três parâmetros: o bem-estar físico, a competência performativa e a autoestima, a ordem de importância de cada um deles, no entanto, é definida pessoalmente em nossas conversações internas.

A conversação interna nunca é suspensa, raramente dorme, e continuamente monitora suas preocupações ao longo das infindáveis circunstâncias contingentes que encontra. Internamente, o sujeito está vivendo uma riqueza

¹⁵² Ver mais em *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, lançado em 1995, pela Cambridge University Press.

¹⁵³ Ver mais em *Structure, Agency and the Internal Conversation* (Archer, 2003). Lá a autora desenvolve tanto o argumento teórico como, por meio de uma extensa análise empírica, sintetiza e apresenta modelos de reflexividade das conversações internas.

invisível que é avaliativa (e não calculadora, como no caso do “Homem da Modernidade”) e meditativa (e não apropriadora, como no caso do “Ser da Sociedade”). (ARCHER, 2000, p. 73).

Essa riqueza avaliativa e meditativa serve de fonte de recursos para que cada um e cada uma de nós possa articular uma posição que é objetiva a um projeto que é subjetivo, e a reboque, serve para criar a diferenciação entre o *self* e o mundo – o que, segundo Archer, se dá antes da aquisição da linguagem, no processo de engajamento corpóreo, que é reflexivo mas não exclui a corporalidade em todos os seus modos de existir¹⁵⁴.

Porém, seu destaque na reflexividade da deliberação, sub-repticiamente coloca na sombra seus aspectos não reflexivos, os inconscientes e mesmo aqueles que são elaborados em termos emocionais mais que racionais. Em algumas circunstâncias, as contingências da experiência *in situ* evidenciam que a capacidade de deliberação e a própria negociação desses valores, estão sob influência também dos nossos estados de espírito e dos afetos que os interpelam e atualizam.

Há ainda mais um realce que acaba ofuscando um aspecto fundamental de atribuição de valores: se com as formulações de Margaret Archer podemos refinar a compreensão do aspecto subjetivo do processo de mediação, talvez essa ênfase borre do quadro justo o aspecto objetivo. Segundo a capitulação de Vandenberghe do grande projeto teórico da dama britânica do realismo crítico,

Esta meditação do *self* pensativo constitui o mecanismo mediador que conecta os poderes causais da estrutura à agência. Estruturas sociais e sistemas culturais exercem seus poderes causais organizando a situação de ação através de influências limitadoras e habilitadoras, mas, na medida em que a ativação desses poderes causais depende dos projetos existenciais que os atores forjam *in foro* interno (sem projetos: sem restrições ou oportunidades), pode-se concluir que os atores mediam ativamente seu próprio condicionamento cultural e social. (VANDENBERGHE, 2010, p. 263).

¹⁵⁴ Pensando, em seus termos, a relação entre esses modos de existir da corporalidade, tomando como referências dois polos (um nos *hábitos* incorporados e outro na *reflexividade*) em paridade de importância para as formações sociais que são simultaneamente morfostáticas e morfogenéticas, ou seja, para a reprodução e a mudança social, ela destaca: “Há duas maneiras fundamentais segundo as quais a relação entre hábitos e reflexividade pode ser conceituada: uma enxerga as duas pelo prisma da tensão, produzindo batalhas intrapessoais; ao passo que a outra enxerga a ação inovadora, reflexiva como baseada em disposições habituais. A primeira concepção é antipática à hibridização; a segunda a assume.” (ARCHER, 2011, p. 172). A concepção que permite a assunção da hibridização é, a meu ver, uma vacina para o risco de tratar as conversas internas como a criação de mundos particulares e impermeáveis ao real, ou pior, como uma reprodução do mundo em uma versão alienada e idealista, uma mera divagação sem efeitos do real – o que esterilizaria o conceito.

Porém, como tanto o cultural quanto o social são inevitavelmente coletivos, essa meditação do self precisa encontrar e interagir com outras meditações, de outros *selves*; para que possamos mediar ativamente nossos condicionamentos, e mesmo para constituir qualquer coisa que se possa tomar como cultura e sociedade, as conversas precisam se tornar também externas. Em outro trecho, o metateórico belga ressalva:

Ainda que a conversação interna seja conceituada como um poder causal que transforma tanto os agentes como a sociedade, apenas metade da história é contada neste livro¹⁵⁵. Destacando a morfogênese da agência individual, a morfogênese da estrutura através da ação coletiva mal é tematizada. O livro trata da ética da existência, mas negligencia a política da vida. Isso não é um acidente, mas deriva logicamente da excomunhão da intersubjetividade. Se quisermos nos mover da ética à política, diálogos internos serão simplesmente insuficientes, embora necessários. Precisamos conversar com outros, sobre os outros e a respeito da sociedade. (VANDENBERGHE, 2010, p. 267).

Especialmente por estas duas notas, gostaria de compartilhar uma intuição difícil de manejar em termos epistemológicos, mas que parece ter ressonância com a discussão proposta aqui¹⁵⁶. Tanto o que a socióloga do Vaticano¹⁵⁷ formula, quanto o que suas filiações teóricas a impedem de avançar me leva a pensar sobre alguns

¹⁵⁵ *Structure, Agency and the Internal Conversation* (Archer, 2003). Um das conclusões do autor é que o próximo episódio dos *Archers* deveria tematizar a outra metade da história, em suas palavras: “Este, gostaria de sugerir, seria um tópico apropriado para outro livro, que completaria as investigações da morfogênese da agência e da estrutura, fechando a série com uma teoria dos (novos) movimentos sociais.” (Vandenberghe, 2010:268).

¹⁵⁶ Essa digressão também traz ecos da formulação que pretendo fazer para descrever a especificidade da experiência negra, que tenho descrito enquanto síncope. Da perspectiva de Roberto Motta, “de certo modo, Exu é uma personagem que é humano, demasiadamente humano. [...] Enquanto tal, ao contrário do que houve antropólogos que disseram, ele não é um revolucionário, ele é muito mais um conservador, por que ele aceita essa ordem. O que ele quer é ter o lugar dele dentro dessa ordem. [...] Ele está conformado com aquilo que ele é, com a condição de ele ser respeitado como aquilo que ele é.” (Roberto Motta em EXU, 2012, 18'41"). Ainda que não me sinta confortável para classificar Exu nem como revolucionário, nem como conservador, o que me chama atenção na formulação do antropólogo pernambucano, é ele ressaltar o desejo do orixá de ter um lugar legítimo dentro da ordem, em outros termos, é a condição de ter *reconhecimento*. Ainda segundo Roberto Motta, há uma propriedade do orixá que ressoa o debate sobre a experiência negra: a ambivalência entre a marginalidade e a centralidade – e a pluralidade. “Mas sendo ele uma entidade ambígua – uma característica fundamental dele –, a gente... ele está com uma face virada para marginalidade e outra face para a centralidade. Ele é uma entidade de múltiplas faces”. (Roberto Motta em EXU, 2012, 17'01").

¹⁵⁷ Nomeada pelo papa Francisco em 14 de abril de 2014, Margaret Archer foi presidente da Pontifícia Academia de Ciências Sociais (Cidade do Vaticano) até sua aposentadoria, em 27 de março de 2019.

aspectos filosóficos do arquétipo daquele que é tido como o orixá da comunicação, Exu¹⁵⁸. É esta divindade das religiosidades de matriz africana quem representa a vida humana como uma jornada, e os momentos críticos desta, como uma encruzilhada onde nossa agência teria maior influência na determinação do caminho e, por isso, quando a deliberação seria mais necessária. Em um de seus *itans*¹⁵⁹, o sétimo caminho em uma encruzilhada é exatamente o que antecede qualquer outro, aquele para dentro de si.

Exu tem sete caminhos – não é? Se a gente se por no meio de uma encruzilhada, você vai observar sete caminhos. Quais são esses sete caminhos? Os quatro visíveis, embaixo (porque o mundo é uma bola, vamos lembrar disso), por cima e dentro de si mesmo. Se você não conhecer a si próprio, você vai passar a vida toda no meio da encruzilhada. Você tem que se conhecer, para a partir daí você escolher o caminho que você vai, que você vai trilhar. É este caminho, é esta energia, é... esses fluídos que, obviamente vai dizer o que é, basicamente Exu. Exu é isso, o caminho (Pai Célio de Iemanjá em EXU, 2012, 07'07").

Trazendo as britânicas conversas internas para o *xirê* dos terreiros afro-brasileiros, a mistura entre Margaret Archer e Exu parece nos alertar que a legitimação e incorporação dos valores sociais prescindem desse lugar de deliberação, que os caminhos possíveis de uma agência crítica no mundo real partem todos de um mesmo ponto, do epicentro da encruzilhada.

Seguindo na direção do que seria específico da experiência negra, o que ela alteraria na equação sugerida acima é com a adição de uma operação que busca uma média possível entre o seu enquadramento entre a norma e a falha – na síncope. Os elementos comuns que atravessam essa experiência são determinados por uma elaboração simbólica (coletiva), um consenso dinâmico e tácito porém forte no que se refere a sua capacidade de estabelecer os marcadores sociais da raça. Mas, ao serem incorporadas na prática cotidiana das pessoas negras, essas representações nunca correspondem aos modelos genéricos de forma integral, são sempre uma interpretação original e circunstancial dos modelos. Dos repertórios de negritude disponíveis, que se coadunam às pessoas racializadas em suas conversas internas,

¹⁵⁸ Do iorubá, “Èṣù”, que significa esfera.

¹⁵⁹ *Ìtàn* é uma palavra de origem iorubá, que em português se tornou um conceito para narrativas históricas com forte laço com a oralidade.

é de onde vem os recursos que vão determinar e indicar a capacidade de negociar com o processo de racialização que as constrange. Essa negociação se dá, sobretudo nos momentos e nas circunstâncias em que os mecanismos gerativos da estrutura racializante estão atenuados ou mesmo suspensos, dito de outro modo, onde há o contratempo – é esse o espaço no qual a possibilidade de sincopar o tempo do metrônomo.

Essa coadunação, ou articulação, se dá a partir da codificação e decodificação dos significados dessa experiência, da estabilização de compreensões sobre ela. Mas, como adverte Stuart Hall, essa estabilização nem é compulsória nem perpétua.

Por “articulação” quero dizer uma conexão ou vínculo capaz de compor uma unidade a partir de dois elementos diferentes e sob certas condições. É uma ligação que não é necessária, determinada, absoluta e essencial a qualquer tempo; não está necessariamente dada em todos os casos, como uma lei ou um fato. Requer que condições particulares de existência apareçam, e é preciso perguntar, sob quais circunstâncias uma conexão pode ser forjada ou feita. Assim, a chamada unidade de um discurso, por exemplo, é realmente a articulação de elementos diferentes e distintos que podem ser rearticulados de maneiras diferentes, porque não possuem o “pertencimento” necessário. Uma articulação deve ser sustentada positivamente por processos específicos; não é “eterna”, mas precisa ser constantemente renovada. Em algumas circunstâncias, ela pode desaparecer ou ser derrubada (desarticulada), levando à dissolução das antigas ligações e forjando novas conexões (rearticulações). Também é importante que uma articulação entre diferentes práticas não signifique que elas se tornem idênticas ou que uma se dissolva na outra. Cada uma mantém suas determinações e condições de existência distintas. No entanto, uma vez feita uma articulação, as duas práticas podem funcionar juntas, não como uma “identidade imediata” (na linguagem da *Introdução* de Marx em 1857), mas como “distinções dentro de uma unidade”. Uma teoria da articulação é, portanto, uma teoria da “não pertencimento compulsório”, que exige que pensemos nas conexões contingentes e desnecessárias entre e entre diferentes práticas sociais e grupos sociais. (HALL, 2016, p. 121 – 122).

Se teoricamente a experiência é uma incógnita a ser explorada, um projeto que vem se tornando cada vez necessário e assumido nas ciências sociais¹⁶⁰, a negritude

¹⁶⁰ Para destacar o emergente interesse nessa abordagem sobre a negritude e sobre o racismo, trago dois exemplos, o primeiro é o trecho de um livro lançado na década de 1990, que fala sobre a experiência de pessoas negras de classe média nos Estados Unidos, e o segundo excerto faz parte da obra, publicada em 2015, que propõe um novo referencial teórico para os estudos raciais: “O racismo moderno deve ser interpretado como uma experiência vivida [...] As experiências discriminatórias são não somente dolorosas e angustiantes de imediato e nas suas consequências, mas têm também um impacto cumulativo sobre os indivíduos particulares, sua família e sua comunidade [...] O impacto cumulativo de situações de hostilidade racial repetidas é mais prejudicial do que a soma dessas experiências pode parecer para o observador habituado [...] A experiência repetida de formas de racismo afeta de modo significativo o comportamento e a abordagem da

além disso pode ser um embaraço, pois as diferenças e a diversidade são marcas irrecorríveis no cotidiano das pessoas negras; e isto é bastante evidente quando consideramos cada cenário de um mundo cada vez mais global, mas não deixa de ser relevante que mesmo em contextos muito específicos, essa experiência se vale de referências distintas e se expressa de forma plural.

Menos sobre uma unidade que é criada *a posteriori*¹⁶¹, e mais sobre a abertura que a instabilidade e a indeterminação dessa articulação, é que a síncope da experiência negra se desenvolve no mesmo sentido e com a mesma potência criativa que Victor Turner descreve no estágio de liminaridade dos rituais sociais.

Liminaridade, marginalidade e inferioridade estrutural são condições nas quais são frequentemente gerados mitos, símbolos, rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Essas formas culturais fornecem aos homens um conjunto de padrões ou modelos que são, em um nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, natureza e cultura. Mas são mais que classificações, pois incitam os homens à ação e ao pensamento. Cada uma dessas produções tem um caráter múltiplo, com muitos significados, e cada uma é capaz de mover pessoas em vários níveis psicobiológicos simultaneamente. (TURNER, 1995, p. 128 – 129).

Em seus termos, “a vida social é um tipo de processo dialético que envolve sucessivas experiências com altos e baixos, *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade.” (TURNER, 1995, p. 97). E a *communitas*, que “rompe os interstícios da estrutura, na liminaridade; na borda da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, em inferioridade.” (TURNER, 1995, p. 128), seria a força ritual dos fracos.

O consenso sobre o que significa ser uma pessoa negra seguirá sendo disputado continuamente no cotidiano; a despeita da marginalidade e da inferioridade imputadas estruturalmente, a liminaridade é um trunfo para fazer dessa experiência algo mais além das injunções da racialização, é um espaço capaz de abrigar a convergência mesmo na diferença, é um estado onde, para as pessoas negras, “[...]

existência de uma pessoa negra.” (FEAGIN; SIKES, 1994, p. 15 – 17) e “Finalmente, as barreiras epistemológicas espreitam a tendência de ignorar – em nome da investigação social objetivista – a experiência primária que, afinal, é parte integrante do objeto racial que se investiga.” (EMIRBAYER; DESMOND, 2015, p. 335).

¹⁶¹ Parece mais produtor reconhecer e buscar entender a insistência em sustentar o uso de um mesmo termo (“negritude”) para denominar coisas tão diversas do que condenar e “corrigir” o senso comum.

sua criatividade é uma esfera de liberdade, uma esfera que a ajuda a lidar com a vida cotidiana e a transcendê-la.” (COLLINS, 2016, p. 112¹⁶²).

Para contribuir com a (*in*)definição da negritude, a aposta teórica que tenho feito tem um interesse manifesto de incluir a experiência como dimensão analítica, na expectativa de que ela seja capaz de distender os impasses entre estrutura e identidade, entre a análise da sujeição e da agência, da racialização e da resistência – este seria um aspecto substantivo: desvelar a importância de quem a porta e o processo de sua elaboração, ou seja, as pessoas negras e a sua experiência.

Tentar incluir a experiência como categoria fundamental de uma almejada teoria racial é um movimento arriscado, mas insisto nela a julgar por seu auxílio em responder várias questões abertas na pesquisa empírica; o que está apresentado aqui se remete e, por vezes, se conecta a escolas de tradições muito diversas, estando mais para provocação do que para formulação acabada, mas as previsões não são de todo más, na segunda parte do trabalho, onde busco operar a partir da escala da sociologia da negritude, vou partir dessa categoria para apresentar o processo de elaboração dos repertórios de negritude e investigar o que pode nos ensinar a resistência criativa em torno e em função da música negra na periferia de Maceió.

Essa escolha, portanto, quer explorar saídas e está interessada em trazer a discussão para o concreto das práticas cotidianas, fugindo de uma reflexão etérea e abstrata sem com isso descambar para o labirinto infértil e inverossímil das explicações sem afeto das teorias da escolha racional, ou tropeçar e cair no púlpito das denúncias estatísticas, tão necessárias politicamente, mas que não poderiam responder determinadas perguntas; a partir da perspectiva da experiência é possível pensar as estratégias e o cálculo no cotidiano considerando a reflexividade, mas primordialmente as atitudes, a ação das pessoas em relação ao seu projeto de narrativa de identidade pessoal, sublinhando que estas ações são regidas não só pela busca da eficiência racional, mas por afetos e valores complexos e contraditórios dos dilemas existenciais¹⁶³ tipicamente humanos, que são acentuados com essa

¹⁶² No excerto, Patricia Hill Collins faz um adendo à interpretação de Alice Walker sobre a criatividade ser um modo de resistir à objetificação de mulheres negras, destacando o depoimento de uma cantora gospel estadunidense, sobre o que para ela significa o ato criativo de cantar – creio não haver prejuízos em estender a formulação a outras pessoas negras.

¹⁶³ A despeito de estar ciente do tom abstrato do termo existencial, gostaria de evocá-lo no sentido mais concreto e cru: existência como o direito à vida e, em relação a pessoas negras, à sua dignidade livre das injunções perniciosas do processo de racialização de práticas, pessoas e coletividades.

marginalidade e inferioridade estruturais. E mais, falando de identidade em termos coletivos, ou seja, colocando sua dimensão paradoxal – identidade enquanto aquilo que confere especificidade a um determinado elemento, na mesma medida que é aquilo que cria uma categoria consensual para distinguir grupos entre si, em termos mais simples, o que diferencia e o que iguala indivíduos entre si e em grupos –, a experiência rompe o compromisso moralista de corresponder ao modelo artificial de uma identidade pré-fixada.

Outro objetivo é trazer a ética, a estética e, primordialmente, a política para o corpo – o corpo integral, vivo e em movimento significativo no mundo, uma corporalidade em todos os seus modos de existir –, conseqüente e simultaneamente destacando, refutando e/ou ignorando a cisão entre corpo e mente que é uma das bases fundamentais da radicalização da alteridade na modernidade/colonialidade.

Porém, a aposta tem também um aspecto formal, que é a proposta de apreender o processo de mediação entre aquelas dicotomias para teorizar o “eu” e o “mundo”, buscando entender em que medida e de que modo o mundo nos constitui e nós constituímos o que nos cerca, reflexivamente, por meio do vórtice teórico que, para representar o movimento ininterrupto dessa transação entre entes de grandezas tão desproporcionais, seria tomado também como uma espiral. De sorte que, se a caixa-preta para entender o que e como o mundo nos constitui é a experiência (nesse caso a estrutura seria o *input* e a identidade o *output*), talvez hajam outras caixas-pretas que serviriam para entender como nós constituímos o mundo e que, tomando como referência o esquema do vórtice aqui proposto, estariam sendo criadas a cada novo ciclo em cada uma das sucessivas voltas desta espiral. Dessa perspectiva, a agência, que está informada e balizada pela elaboração das injunções estruturais e pela enunciação de uma autonarrativa identitária, também é um poder causal na morfogênese da estrutura. A identidade está no olho do furacão, mas isso não é o fim. O vórtice continua a girar.

O momento de enunciação da identidade é precedido por um momento reflexivo e de elaboração da e na experiência que põe em disputa os acervos estéticos, éticos e políticos da negritude disponíveis no universo simbólico de cada contexto local e pessoal. A diversidade tanto de cenários, quanto de repertórios, evidentemente vai ter como resultado a pluralização das possibilidades de atuação e de filiação identitária.

Em sua pluralidade, as expressividades negras periféricas constroem as definições e os estereótipos de negritude. A cultura vira recurso, a marginalidade também, e o branqueamento... esse já garantiu a sobrevivência de muita gente, o desequilíbrio entre as forças forja ou exige criatividade no uso dos poucos recursos. Analistas de escolas teóricas e inclinações políticas rivais afirmam, com igual certeza, que estas são representantes autênticas e indubitáveis de ideologias antagônicas. Por exemplo, a constatação de que mesmo que em algumas circunstâncias políticas o essencialismo pode ser um argumento com grande poder de mobilização, não nos ajuda a compreender a “negritude”, especialmente se o debate for em termos de oposições mutuamente excludentes. Contudo, ser ou não ser essencialista é um dilema legítimo para as pessoas negras, organizadas politicamente ou não. Para as pesquisadoras e pesquisadores antirracistas, a negritude, enquanto identidade¹⁶⁴, é melhor representada em um espectro onde cabem muitos repertórios – mas o que sabemos deles?

A seguir, vou tentar trazer uma contribuição nesse sentido, escolhendo tomar a música enquanto sintoma social e mantendo em mente que, se o processo de racialização cria pessoas negras, são elas que vivem na pele a negritude – e esta vivência não pode ser desconsiderada nem em uma teoria racial, nem em uma sociologia da negritude.

¹⁶⁴ Aqui vale chamar a atenção para o fato de que qualquer tentativa de elaboração de uma experiência particular de uma pessoa negra, em uma narrativa mais ou menos linear e coesa, já pode ser compreendida enquanto uma mudança de nível de abstração, uma passagem do nível da experiência para o nível da identidade.

OUTRAS CONSIDERAÇÕES

(eu) No meio do caminho

Não seria necessário buscar, primeiro, nas *comunidades que restam* – sem reinar –, a própria ressurgência, o espaço aberto das respostas a nossas perguntas? [...] Todas essas experiências clandestinas se dirigem – tanto mais imperiosamente por terem sido, primeiro, coibidas – aos povos que poderão ou estarão dispostos, em determinado momento, a ouvi-las.

Georges Didi-Huberman

Não saberia dizer exatamente em que momento, mas em um determinado ponto do trabalho percebi que as pessoas com quem eu conversava para e sobre a pesquisa já não insistiam em perguntar como eu me classificava racialmente e, mais significativo para mim, elas pararam de perguntar porque eu, uma mulher mestiça e por isso com uma classificação racial dúbia, mas que evidentemente não era negra, estava tão interessada em entender e falar sobre negritude.

Não sei se fiz bem, mas desse ponto em diante e muito por conta de não estar mais sendo interpelada por essa questão, assumi que o conteúdo da discussão passou a chamar mais atenção do que a portadora em si. Ou seja, em alguma medida, tomei como um sinal de êxito na elaboração de um instrumento sistêmico de análise que, por certo, diz sobre o meu modo de ser e ver o mundo, mas que o teria ultrapassado.

Este trecho é, no entanto, menos sobre afirmar ou defender este logro e mais para compartilhar o processo e os métodos até a formulação dos argumentos teóricos contidos aqui; discorrer sobre as reflexões que aquela pergunta me causou; e, em alguma medida, chamar atenção tanto para as possibilidades quanto para os perigos do meu ponto de vista e do meu lugar de fala, bem como para as soluções

metodológicas que consegui desenvolver dessa posição, na medida em que tive de enfrentar este e outros desafios.

Da experiência ao experimento

No início, boa parte das propostas e apostas conceituais, eram intuições e interpretações situadas no próprio campo onde realizei a pesquisa. Isso porque antes de me tornar uma cientista social antirracista e uma investigadora da negritude em Alagoas, eu mesma fazia parte (e ainda faço, remotamente) de um grupo percussivo que também é uma organização política de defesa e fomento da cultura popular e afro-alagoana, o Coletivo AfroCaeté. Estive presente no grupo desde a sua fundação, em fevereiro de 2009. Foi a partir da minha própria vivência aí, e também para orientá-la que, *a priori*, senti a necessidade de pensar e experimentar os sentidos da negritude e me engajar em mobilizações de combate ao racismo – acredito que tenha sido essa experiência que me levou até o comprometimento com a pesquisa científica desse universo.

O Coletivo AfroCaeté é um grupo heterogêneo, inclusive racialmente, com cerca de sessenta integrantes, de várias idades, ocupações e residentes de diversas regiões da região metropolitana de Maceió, mas que se encontram semanalmente no centro histórico da cidade, no bairro do Jaraguá, onde fica a nossa sede. A cada domingo, durante algumas horas batucamos ritmos da cultura popular, usando instrumentos percussivos da cultura negra, principalmente aqueles do maracatu, do afoxé e do coco, como a alfaia, o agogô, o agbê e o pandeiro; para em seguida deliberarmos sobre a gestão do grupo em uma reunião sempre aberta, que além disso, serve para mobilizar discussões e articular ações públicas, em geral, em parceria com outros grupos que compartilham alguns dos nossos interesses. Além desse encontro regular, ao longo de pouco mais de uma década de existência, o Coletivo AfroCaeté participou e/ou contribuiu na criação de eventos que dão evidências da materialidade e efetividade da rede de valorização das expressividades afro-alagoanas (MARPIN, 2018), e acabaram por construir e propor uma agenda pública da negritude periférica em Maceió.

Ambas dimensões de nossas atividades buscam privilegiar um modelo horizontal de organização e precisam lidar com os problemas e as disputas características de toda mobilização que entra em atrito e contradição com as normas de autoridades hierarquizadas e personalistas que são naturalizadas enquanto as únicas eficientes – e, no limite, incontestavelmente legítimas.

O que foi possível realizar daquela agenda negra é expresso na produção, entre outros, dos seguintes eventos: o *Xangô Rezado Alto*, que acontece a cada dia 2 de fevereiro desde um ano de 2012, data alusiva ao centenário do massacre do Quebra de Xangô de 1912, quando o então governador do estado fez um pedido de perdão oficial pelo ocorrido, se dirigindo a todos os religiosos de matriz africana em Alagoas; o *Cortejo Tia Marcelina*, que acontece na semana que antecede o carnaval desde 2009, homenageando esta ialorixá que foi mártir do Quebra, e reúne vários grupos percussivos e de dança afro-alagoanos, especialmente aqueles vinculados a terreiros; o *Agosto da Cultura Popular*, evento anual que começou a ser realizado também em 2009, a princípio com um dia de apresentações da música negra e da cultura popular no bairro de Ponta Grossa, mas que em sua versão mais extensa chegou a realizar um mês de atividades de formação e capacitação, debates públicos e festividades, em cinco polos distintos, espalhados pelas periferias urbanas de Maceió; a *Consciência Negra*, que acontece ao longo do mês de novembro, mas tem seu ápice no dia 20, com a subida à Serra da Barriga – território importante por ter sediado um dos centros políticos mais importantes do Quilombo dos Palmares –, situada a cerca de 100 km da capital, na cidade de União dos Palmares (AL)¹⁶⁵; e a *Festa das Águas*, celebrada sempre no dia 8 de dezembro, também desde 2009, a festa é um evento realizado pelos grupos artísticos ligados às casas de axé ou influenciados por sua liturgia, mas que são expressividades profanas ligadas a essa sacralidade, e que agregam às celebrações religiosas que os grupos do candomblé, da umbanda, do catimbó, da jurema, entre outros, provenientes de todo o estado, fazem há quase um século, levando homenagens à Iemanjá na orla da praia urbana de Pajuçara. Participei de inúmeras edições de cada um desses eventos, ora como

¹⁶⁵ Estes dois últimos projetos, o *Agosto pela Cultura Popular* e a *Consciência Negra*, são especialmente sensíveis aos arranjos políticos tanto com o financiamento e mesmo com a autorização do poder público, quanto entre os grupos que compõem as equipes de gestão e produção.

batuqueira, ora como frequentadora, mas, em geral, como comunicadora social, integrante da organização e da produção.

Não só a minha participação, mas a de diversas pessoas precisava ser orquestrada entre as demandas de estudos, trabalhos e com as dos próprios grupos de origem, de modo que fazer parte de um coletivo com várias pessoas com alto grau de escolarização – o que ganha relevo e contrasta com o cenário educacional de um estado com as piores taxas de letramento do país –, e com vários profissionais tecnicamente capacitados (como pesquisadoras e pesquisadores, professores e professoras, comunicadores e comunicadoras, produtores e produtoras culturais, ativistas políticos e, evidentemente, musicistas) fez com que o grupo concentrasse um contingente relativamente considerável de recursos simbólicos. Em um ciclo que se retroalimentou e segue se retroalimentando, na medida que tínhamos mais condições de atuar por um lado junto ao Estado, à imprensa e a outras instâncias da esfera pública, e por outro, de circular entre grupos com antagonismos radicados em diferenças externas à dinâmica da rede, atuando concentrávamos ainda mais artifícios para essa atuação.

Este processo fez algumas diferenças. Uma delas foi tornar o coletivo uma espécie de catalisador e mediador na mobilização de algumas das pautas desta rede orgânica. A outra, talvez mais significativa para a discussão que desenvolvo aqui, foi chamar a atenção, levantar suspeitas e mesmo gerar acusações de que o grupo não tinha legitimidade para compor certas atividades e/ou estaria instrumentalizando-se por meio delas.

Essas duas questões possibilitaram – ou exigiram – um mapeamento, uma sistematização e categorização dos entes e instituições que compunham essa rede afro-alagoana, bem como das relações instituídas de colaboração e de conflito e, talvez mais importante, dos valores caros e dos argumentos mobilizadores para que ações coletivas superassem particularismos e tivessem sucesso.

Além do Coletivo AfroCaeté, estas atividades da rede contam com a participação de organizações como o Quintal Cultural, o CEPA Quilombo, o Núcleo Cultural da Zona Sul; o Grupo União Espírita Santa Bárbara (GUESB) e a Casa de Iemanjá; os maracatus Nação Acorte de Airá (Família Hùndésô) e Raízes da Tradição (Abassá de Angola de Oyá Igbalé); os afoxés Oju Omin Omorewá, Ofá Omin e Povo de Exu; e os grupos de samba-reggae Afro Dendê, Afro Zumbi, Afro Afoxé; a Orquestra de Tambores de Alagoas e Samba de Roda K'Posu Beta (Ilé N'ifé Omi Omo

Posú Betá), entre outros grupos de bois, coco e outros folguedos e expressividades da cultura popular e escolas de samba.

Parte dessas organizações convergem para um modelo mais institucional, a *Articulação pela cultura popular e a afro-alagoana*, que atua chamando à atenção política tanto do Estado, como das comunidades periféricas, para as desigualdades sociais resguardadas pela marca racial e para os diferentes conhecimentos que esta matriz cultural salvaguarda.

Além disso, esses grupos¹⁶⁶ são como nós em uma rede de perto bem instável, mas que amarram uma série muito coerente de ações e de discursividades que fomentam e consolidam uma agenda política de cidadania para a população negra da cidade.

A pesquisa é tributária dessa vivência na ambiência da feitura da música negra e periférica de Maceió.

Foi essa experiência que guiou o experimento, quase como um método que se valeu da combinação entre uma espécie de consciência prática para atuação no coletivo e na rede afro-alagoana; a intuição de que há aí lógicas de organização e atuação, tácitas e não-formalizadas, mas efetivas, que podem ajudar a elucidar a questão da (in)definição da negritude; e as ferramentas disponíveis a partir da minha formação acadêmica em sociologia. Foi na compilação resultante do trânsito e da interlocução nesse espaço fronteiro entre a ciência, a consciência e a comunidade que baseei as formulações teórico-metodológicas do trabalho.

O peso do baque

A (auto)percepção da minha alteridade em relação à negritude não aconteceu de imediato. Não que tenha havido, a qualquer tempo e em qualquer circunstância, uma tentativa de confundir a minha experiência com a daquelas pessoas que paulatinamente eu ia assumindo como mestras e mestres. Porém, arriscando uma interpretação mais pessoal que profissional, no início do meu envolvimento com esse

¹⁶⁶ A lista não é exaustiva, existem alguns grupos e instituições que tiveram participações mais pontuais e algumas pessoas que participam sem estarem representando nenhum ou mais de grupo específico.

universo, a convergência de interesses em reparar a censura que havia às expressividades afro-alagoanas parecia tão urgente que não percebi nenhum questionamento, nem senti nenhum constrangimento em compor a rede, ainda que não fosse uma mulher negra.

Com a mudança para o Rio de Janeiro, para o início do doutorado, cuidei de me aproximar de algumas expressividades e ambientes de cultura negra carioca. Esse foi um momento crucial para a minha autoatribuição racial. Dias depois de ter chegado à cidade, fui à posse da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra, no dia 30 de março de 2015, na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/RJ). Ao entrar no auditório fui impactada com a maioria massiva de pessoas negras e com os olhares curiosos com a minha presença no local. Creio que esse choque veio do contraste da minha vivência em Maceió, que em geral tinha uma composição com mais pessoas mestiças e mesmo brancas em eventos assim e com a vivência do próprio frequentador do evento carioca, que dava sinais de não ser algo usual uma pessoa não-negra simplesmente aparecer.

Foi então que senti pela primeira vez a necessidade de elaborar melhor o significado do meu interesse nos estudos da negritude. A sensibilidade e a empatia com o lugar de sofrimento que o racismo imputa às pessoas negras precisaram ser depuradas para não se transformarem em uma projeção. Com isso, eu mesma me coloquei na berlinda: o que era a negritude para mim?

Uma leitura feita àquela altura, ajudou a organizar e verbalizar o desconforto:

Num país que discrimina negros, os brancos, mesmo que não sejam agentes diretos do racismo, são os beneficiários materiais das desigualdades produzidas pelas adscrições raciais. Assim, se no plano material o racismo produz ganhadores e perdedores, no plano moral, todos saem perdendo numa ordem social injusta e iníqua o que faz do anti-racismo tarefa política de toda a sociedade. (COSTA, 2006, p. 218).

Não saberia dizer a exata medida em que gozo de privilégios e disponho de mais condições para meu pleno desenvolvimento humano, mas sei que em relação a uma versão hipotética de mim mesma com mais melanina, eu teria tido consideravelmente mais restrições e mesmo violações da minha dignidade ao longo da minha trajetória. Não me orgulho em nada por essa vantagem. Mas não é o

constrangimento que me move, antes é o desejo de ver e compartilhar do pleno desenvolvimento humano de toda e qualquer pessoa.

Não sei se por efeito desse processo reflexivo eu passei a perceber coisas que antes me escapavam, ou se os critérios das pessoas negras para estabelecer alianças tinham de fato mudado – ou se um pouco de ambos –, no retorno à Maceió para a pesquisa de campo, me defrontei com essa interpelação lá também.

Como já houvesse rascunhado os limites e as limitações entre a minha própria identidade racial, a minha capacidade de elaborar respostas para a (in)definição da negritude e o meu comprometimento político antirracista, além de retomar a minha participação no Coletivo AfroCaeté e na rede afro-alagoana, propus a realização de alguns eventos de formação e discussão. E como o grupo já havia produzido eventos assim, contei com a nossa experiência coletiva para o planejamento, a produção, a divulgação, a infraestrutura e a realização.

Entre os anos de 2017 e 2018 foram realizadas três sessões de CineDebate, intituladas: *Vamos falar de abolição?*, *Abril Indígena*, e *O luto e a luta*, com a exibição dos filmes *Menino 23: infâncias perdidas no Brasil* (2016, 79'), *Índio Cidadão?* (2014, 52') e *Índios no poder* (2015, 21'), e *Nossos mortos têm voz* (2018, 29'), respectivamente; mais quatro sessões do seminário *Conhecendo a face negra de Alagoas*, onde foram apresentadas as pesquisas acadêmicas de Ellen Cirilo (historiadora), Carlos Martins (sociólogo), Lwdmila Constant (psicóloga) e Jeferson Santos (historiador); além de seis sessões do grupo de leituras *A raça vista daqui: pensamento social sobre negritude em Alagoas*.

CINEDEBATE
VAMOS FALAR DE ABOLIÇÃO?
 EXIBIÇÃO DO FILME:
MENINO 23
INFÂNCIAS PERDIDAS NO BRASIL
 DEBATE COM:
 LÍDIA FERREIRA
REDACTORIAL
 GIAN CARLO
REDACTORIAL
 NIVALDO VASCONCELOS
ESTÓRIO AFRO
 SHOW COM:
Coletivo AfroCaeté
 • convidados • microfone aberto

13 DE MAIO
#CONTRAOGENCIODINEGRO
17H | GRATUITO
 SEDE DO COLETIVO AFROCAETÉ
 RUA BARÃO DE JARAQUÁ, 381 - JARAQUÁ



Esses encontros que serviram como uma espécie de grupo focal para elucidar inúmeras questões da pesquisa, também me ajudaram a responder porque o tema era tão caro para mim. Parafraseando Audre Lorde, a principal constatação foi a de que não bastava ser vigilante para não reproduzir comportamentos racistas, eu me senti chamada ao comprometimento com o antirracismo.

Dito isso, o contato com a exuberância das expressividades afro-alagoanas é algo que escapa a uma formulação estritamente racional – porque ela é estética, ética e política simultaneamente. Estética porque, contrariando a expectativa de uma fruição hermética e/ou passiva, as cores, os movimentos, as poéticas e especialmente a ambiência de afetos alegres e festivos que suas sonoridades criam, são um chamamento, uma invocação que atinge todos os modos de existir da corporalidade. Indo além de uma interpretação estereotipada desses momentos catárticos, os valores morais que servem de fiel da balança para as presenças e interações aí, fazem com que ela também seja uma experiência ética, que ainda que nem sempre consiga solapar ou suspender, bate sistematicamente nas normas individualistas e

meritocráticas das fantasias liberais da modernidade/colonialidade. E ela é também política, pois seu batuque reverbera um debate atento à distinção entre desigualdade e diferença, e não apenas no sentido que podemos inferir da trajetória histórica das pessoas negras no Brasil e em Alagoas, mas do que – ressoando estratégias de ação coletiva que muito resguardam de uma ancestralidade aquilombada – afeta e demanda essa parcela da população no presente.

Outra constatação importante que se desdobra dessa interpelação, é a de que o antirracismo não é congênito (nem o racismo), ele é uma construção política que tem a ver com uma pedagogia típica dos repertórios de negritude, e que a música de pessoas negras muito tem a ensinar e fomentar sobre o antirracismo de pessoas brancas.

Lugares de fala, lugares de escuta

Dediquei algum tempo e muito afeto trabalhando para compreender teoricamente a potência das pessoas negras dos movimentos musicais periféricos de Maceió em lidar com a racialização, sendo capazes de transformar uma série de injunções negativas do racismo em um valor positivo para negritude, e isso me colocou diante de questões sobre a autoridade e sobre a reflexividade da produção do conhecimento sociológico, *per se*, e daquele que eu mesma estava me desafiando a compor.

O desafio foi marcado por um duplo desencaixe: que por um lado diz da marginalidade constituinte de alguém que quer teorizar tendo nascido e sido escolarizada em uma ex-colônia (em termos históricos), e que por isso ainda reproduz uma série de preconceitos epistemológicos e violências epistêmicas; e por outro lado, se refere a legitimidade de produzir sobre uma experiência que é tão objetificada e da qual não tenho total acesso. Desse desencaixe tentei estabelecer e defender um espaço de reflexão o mais aberto e eclético e menos convencional possível, onde descobri perigos, mas também novas possibilidades de elaboração a partir do meu ponto de vista e do meu lugar de fala.

Se muitas vezes os limites entre o meu triplo registro, de intelectual antirracista, ativista cultural e mulher mestiça, exigiu muito esforço para ser estabelecido, preciso reconhecer que transitar por essas fronteiras com métodos e objetivos de construção de conhecimento tão distintos, complexificou as reflexões mútua e reciprocamente.

Contudo, insisti e insisto que teoricamente há uma incompreensão que leva à redução da negritude, que fixa a experiência da pessoa negra em alguns modelos parciais. Mas se as lacunas entre eles poderiam ser preenchidas em uma síntese, visto que nem todas as possibilidades de respostas, ainda que à mesma pergunta, precisam ser iguais para estarem corretas, o debate público parece sustentar que elas são excludentes entre si.

Entender e explicar a ambiência da feitura da música negra e periférica de Maceió a partir do método científico, definitivamente subsidiou uma atuação melhor informada e capaz de fazer escolhas para além dos dilemas imediatos no grupo do qual faço parte, e dele em relação às frentes mais amplas que ele participa ao estar na rede de valorização da expressividade afro-alagoana. Do mesmo modo que observar e analisar as dinâmicas internas como um ente e não como uma completa estrangeira, também me deu acesso um tipo e a um volume de informações que nem sempre estão disponíveis ou perceptíveis para quem quer apenas investigar esse contexto. Mas com a minha racialização em questão, o dentro e o fora já não estavam tão evidentes.

Quando Patricia Hill Collins (2016) se refere às mulheres (+) negras (+) intelectuais como as *outsiders within* nas ciências sociais, ela sustenta que o pensamento feminista negro tem um *status* que é tanto um eco quanto uma reiteração do racismo e do patriarcado que as intersecciona, mas que a produção de conhecimento multi e transdisciplinar dessas mulheres tem algo de particular. Collins insiste nas possibilidades de transcender limitações do treinamento e de paradigmas acadêmicos e de estimular à criatividade, ampliando o escopo justamente a partir dessa marginalidade – quando tomada enquanto um recurso. Um argumento que sustenta a premissa é o de que “é impossível separar a estrutura e o conteúdo temático do pensamento.” (COLLINS, 2016, p. 115), mas que essa impossibilidade fez com que *outsiders within* desenvolvessem “um modelo analítico que explora a relação entre opressão, consciência e ativismo” (*Ibid.*, p. 114).

Ainda que ou exatamente porque não compartilhe desse *status* teorizado e experienciado pela socióloga estadunidense, foi com o seu postulado e as inferências

do seu conceito de *outsider within* que encontrei um caminho para falar do meu próprio ponto de vista: aqui creio ter feito o caminho de volta, descrito na inversão de seus termos, me considero uma *insider without*. Se ela fala que o longo processo de socialização na sociologia não é o suficiente para mulheres negras sejam vistas e tratadas como iguais entre colegas intelectuais (*Ibid.*, p. 117), bem como não a fazem romper completamente o vínculo de solidariedade e fidelidade que têm com sua marginalidade, seja de gênero, seja racial; também não creio que o processo de socialização na rede afro-alagoana que, no meu caso já dura mais de uma década, tenha sido o suficiente para que eu fosse vista e tratada como uma mulher negra, ou anulado o efeito dos privilégios que me fazem falar do racismo apenas na terceira pessoa – ou, no limite, em uma primeira pessoa do plural bem menos tangível. Essa compreensão foi fundamental para orientar o antirracismo que busco praticar.

Contudo, esse fato e a sua compreensão não são insignificantes. O âmago desse debate, concluí *a posteriori*, é o humanismo que me comove: de que tipo ele é, de onde ele vêm e quem ele é capaz de incluir na sua humanidade? Se eu considerar o que aprendi sobre modernidade, o humanismo que vem do *centro* quer ser visto como universal, mas só é capaz de incluir um jeito muito particular de ser humano; já aquele que vem das *margens*, briga para que cada uma e todas as particularidades sejam vistas, ouvidas e respeitadas, mas não tem grandes embaraços para incluir universalmente inclusive quem não se parece com a imagem do espelho.

Se aquele humanismo pretensamente universal opera por metonímia, esse último me parece operar holisticamente e, por isso, estar em melhores condições de ser integral e agregador. As ausências da instância encarnada do meu conhecimento, por exemplo, não foi motivo suficiente para que eu fosse excluída da rede afro-alagoana. Ainda que bem próxima à borda, continuo do lado de dentro e é nisso que descreveria meu *status* enquanto uma *insider* (como agente de um coletivo de música negra e de uma rede de cultura afro-alagoana) *without* (sem a negritude).

Dessa perspectiva, comungando de valores antirracistas, a interlocução pôde estar menos submissa ao poder das recorrentes essencializações e assim questionar a consistência e as inconsistências das interpretações locais sobre a (in)definição da negritude. Contudo, mais do que sobre o meu lugar de fala, esse tipo de possibilidade metodológica só esteve à mesa porque a ambiência da feitura da música e da cultura negra em Alagoas serviu para fomentar lugares de escuta – em mim, mas não só.

Por outro lado, o que tenho podido acompanhar sobre o que se diz do lugar de fala, não raro o debate público mais abrangente e superficial tem repercutido um antagonismo sintomático dos processos de radicalização da alteridade – que, por sua vez, contribuem com a construção e o acirramento violento de um “nós” *versus* “eles”. Como Gayatri Spivak demonstrou, a impossibilidade de elaborar e enunciar discursos inteligíveis na arena pública hegemônica é, por definição, a condição da subalternidade (SPIVAK, 2010); porém, na direção contrária do que parece ser a intenção de quem brigou para desvelar as consequências dessa violência componente da comunicação e da produção de conhecimento legitimado socialmente, os desdobramentos da intensificação dessa discussão, imprevistos e imprevisíveis por certo, não me soam tão emancipatórios quanto se queria ao denunciá-lo. Rápida e facilmente capturadas pelo impulso de reificação e monetarização, as premissas humanistas da reflexão sobre lugar de fala e representatividade estão sob ataques que as vulgarizam indiscriminadamente.

Se é preciso apontar um lugar de fala, creio, é igualmente urgente criar lugares de escuta. Além da importância do que e como se fala, é preciso incluir o valor das interlocuções: com quem e para quem falamos? Por isso e especialmente por não ser uma pessoa negra, prefiro defender possíveis lugares de escuta.

Se ao ser afetada pela potência política, contagiada me permiti juntar-me ao coro em alguns refrões, foi apenas por acreditar não estar atravessando ou violando ninguém e por desejar amplificar o alcance desses sons.

II - SOCIOLOGIA DA NEGRITUDE

5 MIX, REMIX & PLAY

Talvez, se eu tivesse ficado trabalhando apenas na casa-grande e morando na senzala pequena, não teria sabido realmente nada sobre a escravidão e a minha vida não teria tomado o rumo que tomou. Mesmo para uma criança de dez anos, era enorme a diferença entre os dois mundos, como se um não soubesse da existência do outro. Um outro mundo dentro do mesmo, sendo que o de fora, a senzala grande, era muito mais feio e mais real do que o de dentro, a senzala pequena. Depois de ser expulsa pela sinhá Ana Felipa, fiquei um bom tempo escondida no mato, com raiva das coisas que aconteciam sem que tivéssemos culpa, pois eu achava que toda a minha vida tinha sido assim até então. [...] Eu estava com muito medo, pois até então só tinha ouvido histórias terríveis sobre os selvagens da senzala grande, contadas pela sinhá ou pela sinhazinha. Só mais tarde percebi que nada poderia deixar alguém mais selvagem do que a travessia da África para o Brasil, e eu também já tinha sido uma selvagem, só que não estava sozinha, pois tinha a Taiwo, a minha avó, a Tanisha, a Jamila e a Aja, só para falar das pessoas que me eram mais queridas. Senti muita falta delas e de todos que não cheguei a conhecer melhor, porque eram cúmplices mesmo assim, sabendo parte da minha história que eles também tinham vivido. Talvez a parte mais importante, porque mudava todo o resto de uma vida. [...] A senzala grande não ficava muito longe da senzala pequena, e não sei por que eu nunca tinha me interessado em ir até lá.

Kehinde/Ana Maria Gonçalves

Eu estava antes reconhecendo um fato político pelo qual o fato de ser um membro desse grupo ultrapassava todas as outras perguntas sobre a identidade pessoal.

Hannah Arendt

Posta à mesa para o debate, a proposta teórica para lidar com a (in)definição da negritude foi desenvolvida na primeira parte do trabalho. Da perspectiva dessa teoria racial, foram apresentados alguns argumentos em favor de uma negritude inextrincável do racismo tal como ele é vivido na pele, ou melhor, das injunções do processo de racialização no cotidiano e na trajetória daquelas pessoas que apresentam marcas somáticas, performáticas, discursivas e/ou políticas que, passíveis de serem racializadas, as deixam vulneráveis aos riscos da cor.

Como tais riscos não são nem uniformes nem constantes – e isto faz com que um mesmo fenômeno se manifeste de formas tão distintas –, a formulação lançou mão de alguns conceitos tanto do realismo crítico, quanto dos estudos culturais e da crítica à colonialidade, para investigar como mecanismos globais são articulados localmente.

Outrossim, advogamos que além disso, a experiência do racismo é também um ponto crucial para compreender a complexificação e a pluralização das narrativas identitárias vinculadas, positiva ou negativamente, à negritude.

Dito de outro modo, a depender da posicionalidade, os atravessamentos do racismo estrutural da modernidade/colonialidade são atualizados e se apresentam em um *mix* específico para cada pessoa negra; porém, esse conjunto de condicionantes é *remixado* a partir de uma solução particular da equação entre os cenários, os estímulos e as habilidades disponíveis para elaboração e enunciação do seu posicionamento quanto à negritude; uma vez (e cada vez) que essa elaboração chegar a um resultado qualquer, as pessoas estarão performando sua identidade racial – quer dizer, agindo (*play*), e esta ação, nestas circunstâncias, é o que tomaremos como a sua narrativa identitária e como o seu posicionamento quanto à filiação racial.

Mesmo que individual, essa narrativa reproduz (e ato contínuo coproduz) determinados acervos estéticos, éticos e políticos coletivos, que ofertando elementos genéricos, compõem (e/ou atualizam) repertórios de negritude a partir dos quais uma performance subjetiva pode ser socialmente inteligível.

A formulação desse posicionamento pessoal, além do mais, é feita a partir da corporalidade em todos os seus modos de existir – ou seja, racionalmente, mas não só, incluindo as emoções, a afetividade e outros elementos indisponíveis à consciência e/ou à reflexividade.

Se na primeira parte desta investigação, foi feito um esforço para apresentar indícios de que a racialização, em seus efeitos violentos e arbitrários, é o que há de unísono nessas experiências cada vez mais polifônicas da negritude, nesta segunda parte vou analisar os critérios para a classificação racial menos pelas convenções sociais e históricas e mais pelas especificidades das dinâmicas da autoatribuição racial. Tentando me desvencilhar das formulações binárias que colocam essas questões como uma escolha entre ser ou não ser negro, desenvolverei o raciocínio considerando como principal medida o que vi, ouvi e senti interlocutores e interlocutoras apresentarem como mais relevante.

De algum modo, na primeira parte houve o interesse de responder a uma questão epistemológica, no sentido de priorizar a interlocução com o acúmulo dos debates teóricos e especulativos; já aqui na segunda parte, o esforço é no sentido de responder a uma questão que é sociológica, no sentido de priorizar o acúmulo dos debates empíricos e reflexivos da pesquisa. A primeira consequência desta inflexão é que avançaremos da discussão sobre a posicionalidade para a do posicionamento em relação a própria identidade racial, que será analisada relacional e circunstancialmente, para depois ser alocada ao longo de um *continuum* de negritude.

Para tanto, a seguir serão apresentadas algumas questões relativas à pluralização das versões da negritude, considerando que a experiência do racismo tem uma dimensão que repercute nos limites possíveis de determinados padrões estruturais e outra onde é feita uma composição autoral (todavia, a partir de e acomodadas a esses padrões), uma na qual ela afeta como uma pressão com a qual as pessoas negras têm que lidar, e outra na qual essas pessoas atuam em resposta a interpelação desta pressão – de acordo, evidentemente, com seus recursos e sua capacidade de interpretação e intervenção. Em suma, há uma dimensão na qual a experiência implica uma posicionalidade, uma *pergunta*, e outra na qual ela demanda um posicionamento, uma *resposta*.

Ao deslocar o foco para esta segunda dimensão, que acredito dizer muito sobre autoria e criatividade, não se quer, porém, insinuar que ela é independente das condições materiais e objetivas, mas sim evidenciar que os efeitos práticos dessas condições podem ser interpretados de modo muito particular.

O peso das estruturas é, em tese, de uma grandeza insuportável para uma única pessoa carregar – ainda assim, cada um e cada uma de nós assim o fazemos. A medida do sucesso e do fracasso desse desafio, contudo, é pessoal: construímos,

revisamos, ampliamos, reeditando continuamente uma gramática para apreender, aprender e atuar no mundo social. Isto porque,

Para começo de conversa, a socialização não consiste no implante de disposições socialmente partilhadas de pensamento, sentimento e ação sobre um material completamente passivo. Ela se configura, desde o início, como uma interação em que o indivíduo participa ativamente nos próprios processos pelos quais ele é modelado segundo o seu contexto societário, apropriando-se daquelas disposições de modo mais ou menos singular. (PETERS, 2017, p. 105).

Esta singularidade de cada apropriação individual passa pela capacidade de elaboração do significado das estruturas sociais que nos afetam, em geral, de modo naturalizado, transparente em tal medida que nem sempre é possível vê-las e inferir suas origens. Especialmente por isso, o aspecto violento e traumático das experiências do racismo, carregam um sofrimento subjacente a esta dificuldade de indicar a sua abrangência e/ou admitir a sua existência – não esqueçamos que o racismo segue sendo um tabu para uma parcela considerável da população brasileira: realizada em 1995 e repetida em 2008, uma pesquisa do instituto Datafolha revelou que 89% e 91% dos brasileiros, respectivamente, afirmam haver “preconceito racial” no Brasil, todavia apenas 10% e 3% das pessoas entrevistadas se declararam racistas.

Sigmund Freud (1914) e Theodor Adorno (1965), pesquisadores de campos tão distintos entre si, ambos chamaram atenção tanto para a imbricação entre um sofrimento vivido em um episódio traumático e o sofrimento que as lembranças de episódios assim podem causar, quanto para a importância das dinâmicas entre o par memória x esquecimento para a quebra de um padrão de repetição por meio da elaboração destes sofrimentos.

A elaboração (ou perlaboração¹⁶⁷) seria aquele trabalho, feito a partir da memória e/ou da reflexão consciente, que possibilitaria a superação de uma

¹⁶⁷ Em geral, ambos conceitos são traduzidos para o português em geral como “elaboração”, todavia no idioma original, eles têm origens em termos distintos: “*Durcharbeiten*” e “*Aufarbeitung*”. O primeiro é usado por Freud no texto *Recordar, repetir e elaborar* (1914) e expressa um trabalho de travessia, de passar por dentro (“*durch*” pode ser traduzido como “através” e “*arbeit*” como trabalho). O segundo é empregado por Adorno em *O que significa elaborar o passado* (1965) e diz de um trabalho de associação, de agregação (“*auf*” pode ser traduzido como “sobre” ou “com”). Em questões menos de filologia e mais teóricas, enquanto um está analisando processos individuais, o outro pensa processos sociais. Além disso, como o termo traduzido como “elaboração” representa melhor o conceito relacionado aos termos alemães de “*bearbeiten*” ou “*veerarbeiten*”, presentes em outros

compulsão pela repetição, o mais das vezes inconsciente, de uma situação traumática e/ou aprendida. Caso contrário, manter o esquecimento seria uma espécie de fuga para frente, que atenderia a uma fórmula do tipo: esquecimento x ação (inconsciente) = repetição. Nas palavras do sociólogo e musicólogo de Frankfurt: “No fundo, tudo dependerá do modo pelo qual o passado será referido no presente.” (ADORNO, 1995, p. 46).

No caso de Freud, a perlaboração é psíquica e pode ser considerada como um trabalho individual; já no caso de Adorno, a elaboração é histórica, considerada enquanto um trabalho social. No entanto, os dois desenvolvem conclusões no mesmo sentido, naquele de que “tentar se libertar do passado sem antes lidar com ele, escapar – do que ainda está presente – é o mesmo que viver à sua sombra” (ADORNO, 1965); e que “Ele [o paciente] o reproduz [passado] não como lembrança, mas como ação; repete-o, sem, naturalmente saber o que está repetindo” (FREUD, 1914).

Essas reflexões podem ajudar a entender como os traumas de mais de três séculos de escravização racial como regime de produção legítimo e legalizado no Brasil, podem ter continuidades com práticas racistas de hoje, e como o debate público de tais questões pode ter impactos positivos na correção destas práticas até outras mais que formalmente republicanas.

No entanto, mais do que prescrever a elaboração da memória dos terrores e massacres da colonização brasileira e até mesmo a elaboração consciente dos sofrimentos que seguem sendo infligidos à população racializada no Brasil atualmente, aqui, o objetivo é incluir nas formulações analíticas do posicionamento em relação à negritude, esse processo de elaboração como algo definidor da narrativa identitária.

Os significados de termos como elaboração, perlaboração e articulação remetem à dimensão relacional e autoral desse processo de interação e assimilação do mundo à nossa volta e dos significados socialmente compartilhados. Se as dinâmicas sociais e estruturas historicamente constituídas tendem a alocar pessoas negras em uma posicionalidade sujeita a prejuízo, violência e violação, mesmo que condicionado pelas suas capacidades de assimilar estas dinâmicas e estruturas, é o trabalho de elaboração de uma autoavaliação dessas pessoas que vai dar sentido

textos de Freud – por isso, o *Vocabulário da Psicanálise* (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001) recomenda expressões como “elaboração interpretativa” ou neologismos como “perlaboração”.

para a enunciação pública de seu posicionamento político e para a sua atuação – seja ela individual, seja ela coletiva.

Além disso, como destaca Patricia Hill Collins, a elaboração de uma autoavaliação parte de uma perspectiva que é simultaneamente analítica, emocional e ética – e aquilo que ela diz sobre a consciência de mulheres negras sobre si, tomo a liberdade de estender aqui a pessoas negras genericamente:

A relação entre opressão, consciência e ação pode ser vista como relação dialética. Nesse modelo, estruturas opressivas criam padrões de escolha que são percebidos de formas variadas por mulheres negras. Dependendo de suas consciências de si mesmas e de suas relações com essas escolhas, mulheres negras podem ou não estruturar esferas de influência nas quais desenvolvem e legitimam o que será apropriado. (COLLINS, 2016, p. 114).

As análises feitas e apresentadas a seguir, estarão atentas a esta relação dialética da experiência, entre a opressão, a consciência e a ação nos termos de Collins, e a dialética do par elaboração x enunciação, entre a estrutura, a experiência e a identidade nos termos que aqui se colocam.

De modo que vamos tentar desnaturalizar um certo desconforto quando há a incongruência entre a experiência do racismo, o reconhecimento da negritude enquanto uma identidade racial e o posicionamento político antirracista. Estes três processos, apesar de relacionados entre si, não se articulam compulsoriamente do mesmo modo, como no caso em que uma experiência do racismo pode estar sendo elaborada pela vítima de modo desarticulado ao reconhecimento de sua identidade racial, e este, alienado de um posicionamento político; mesmo que a desarticulação total entre eles não seja possível – retomando os termos das analogias apresentadas acima, até seria possível tocar uma música fora do tempo, por falha ou experimentação criativa, quer dizer, transgredindo o metrônomo, mas não seria possível emudecê-lo.

Como nos diz Stuart Hall, uma *articulação* (2016, p. 121) entre dois elementos distintos do mundo social não é compulsória nem permanente, podendo ser rearticulada em outras configurações ou mesmo desarticulada. Penso que a correspondência entre a identidade e a experiência de pessoas negras seguem esse mesmo padrão e por isso, além de incluir a abstenção como um posicionamento identitário a ser considerado em sua legitimidade, reservei um espaço no fim do

capítulo para pensar sobre as discontinuidades do posicionamento ao longo de um *continuum* de negritude.

Como isso em mente, antes de seguir, faz-se necessária uma ressalva muito importante: ainda que se utilize a imagem de um *continuum* para representar uma espécie de escala do posicionamento em relação à negritude, não é o propósito aqui – nem desejável politicamente, creio –, que se crie uma hierarquia de legitimidade para as pessoas negras elaborarem e declararem a sua identidade racial.

Para uma pessoa negra, é melhor ou pior assumir a negritude como um marcador da sua existência? É mais ou menos digno ou vantajoso declarar-se alguém negro? Respostas a essas perguntas não estarão nesse trabalho. Primeiro por que não há como respondê-las sem uma contextualização a partir da trajetória encarnada de uma determinada pessoa; segundo por que não creio que esse seja o papel nem das ciências sociais, nem de qualquer outra ciência. Antes, a partir do que discutimos até aqui, podemos seguir e perguntar como, a partir de uma dada experiência, perceber qual o posicionamento de uma pessoa negra em relação a elaboração e enunciação de sua racialidade, para depois alocar esses posicionamentos ao longo de um *continuum* de negritude. Tendo em mente que, compreendendo melhor esses processos sociais enquanto sociedade, poderemos escolher como, o quanto, porque e para que interferir nesses processos.

5.1 Um *continuum* de negritude

Não é novidade que a oposição binária entre branquitude e negritude não tem se mostrado adequada para as questões sobre a elaboração e enunciação da identidade racial, especialmente no contexto brasileiro; isto porque tal redução não consegue nem enquadrar nem dar inteligibilidade às múltiplas dinâmicas de agenciamento diante de um fenômeno tão poderoso e abrangente quanto o racismo – especialmente quando se leva em conta a extensão e a diversidade continentais do país.

Para se ter uma ideia do quão diversas podem ser essas dinâmicas, mesmo o posicionamento de uma determinada pessoa em relação a sua negritude não é necessariamente definitivo: tanto é possível afirmar a negritude em ambientes

informais (nas “áreas moles”) e negá-la ou evitá-la em ambientes formais (nas “áreas duras”), como naqueles casos que Livio Sansone caracterizou como “negritude sem etnicidade” (2007); quanto é possível que o inverso aconteça, quando pessoas que não se identificam como negras em suas interações cotidianas e informais, decidem se declarar negras em ambientes formais – como no caso das polêmicas e nas fraudes da autodeclaração étnico-racial¹⁶⁸.

Por isso o *continuum* desenvolvido e apresentado a seguir, apesar de gradual, não é nem bipolar nem linear – tendo em vista que há algo que escapa da representação de um dado posicionamento alocado entre dois polos opostos, ou em uma das nuances entre a branquitude e a negritude.

Na expectativa de incluir alguns destes conteúdos sub-representados, vou trabalhar com a hipótese de um *continuum* que se constitui a partir de pontos nodais, em torno dos quais se estendem manchas, com limites difusos e permeáveis; esses pontos são o da *afirmação*, da *negação* e da *abstenção*.

¹⁶⁸ A reincidência de casos assim e o aumento no número de denúncias ressuscitou o debate sobre a necessidade das comissões de verificação para o acesso às cotas raciais em concursos públicos, ainda que boa parte das cotas originalmente pleiteadas para reservas por critérios étnico-raciais tenham sido oficializadas enquanto cotas sociais. Resultado de uma disputa mais ou menos intensa em cada unidade federativa, a “Lei de Cotas” (12.711/2012), de abrangência federal, foi promulgada em 29 de agosto de 2012 – doze anos depois que a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pioneiramente já reservava vagas de ingresso buscando corrigir assimetrias e exclusões sociais. Regulamentada pelo Decreto 7.824/2012, a lei prevê a reserva de no mínimo 50% das vagas para estudantes da rede pública, sendo os critérios secundários a renda *per capita* familiar e a proporção equivalente à composição demográfica local quanto a pessoas pretas, pardas, indígenas e com deficiência. Como o critério para “raça/cor” do Censo é a autodeclaração, algumas instituições criaram processos de verificação racial, tendo em vista o receio de fraudes. Ainda que em alguns casos o receio tenha se confirmado, durante um bom tempo, as verificações não foram mais que uma etapa formal. Porém, o acirramento de posturas reacionárias e contrárias a qualquer ação afirmativa de reparação histórica a minorias políticas, tem aumentado as tentativas de aparelhamento da Lei de Cotas – exemplo rico em detalhes, são as polêmicas sobre a atuação da Comissão Permanente de Verificação da Autodeclaração Étnico-racial (mais detalhes em: <<https://www.ufrgs.br/acoesafirmativas/contato/>>) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), relatadas em detalhes numa matéria que trata da eliminação 43% dos cotistas na seleção de 2018 (para ler a matéria na íntegra, acesse: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/educacao-e-emprego/noticia/2019/06/processo-de-verificacao-racial-eliminou-43-dos-cotistas-na-ufrgs-cjx4yelzd01cz01mv3ci9h2ae.html>>).



Por sua amplitude estrutural, os mecanismos gerativos do racismo nos interpela a todas e todos. Porém, ele interpela de modo característico às pessoas negras, a quem são impostos prejuízos absolutos em suas interações sociais e desvantagens relativas em oposição aos privilégios de pessoas não-negras.

Diante das pressões para dar respostas a esta interpelação, há três alternativas típicas: ou a pessoa se afirma negra; e/ou a pessoa nega a negritude enquanto um atributo seu; e/ou a pessoa se abstém.

E mais, estas alternativas não são estanques. Por isso e por outras coisas, as respostas podem ser tão diversas quanto há pessoas negras no mundo. Mas toda esta diversidade poderia ser representada ao longo desse *continuum* de negritude.

Entretanto, as alternativas também não estão abertas de todo e para todas as pessoas. Por isso, antes de avançar até a descrição dos pontos nodais do continuum, é preciso destacar que a margem de liberdade de escolha para o posicionamento não é irrestrita; em grande medida, a dimensão definidora desta margem é a dimensão somática, de modo que a capacidade de autodeterminação é inversamente proporcional ao quanto que os traços físicos de uma determinada pessoa, em um determinado contexto social, são passíveis de sofrer um processo de racialização.

Para as pessoas que têm traços físicos como o teor de melanina da pele e dos olhos, a textura do cabelo e alguns atributos da fisionomia mais enegrecidos, a margem de liberdade de escolha é bem menor, há menos recursos para negar ou se abster da negritude, e a interpelação cotidiana do racismo é bem mais forte, evidente e inflexível.

No entanto, quanto mais ambíguos forem os atributos de seu fenótipo, mais eles servirão de recurso para uma escolha deliberada da própria identidade racial –

quanto maior o grau de miscigenação, maior será a zona liminar de filiação tanto à negritude quanto à branquitude.

No caso daquelas pessoas que podem escolher e se mantêm ou se tornam negras, elas o fazem por meio da manipulação intencional dos elementos que servem de critério para a negritude, no sentido de evidenciá-los – e estes elementos são aqueles que compõem as dimensões performáticas, discursivas e políticas. Já no caso daquelas pessoas que aderem à ideologia do branqueamento, elas manejam sua performance pública, sua matriz discursiva de apreensão e atuação no mundo e seu posicionamento político buscando camuflar ou atenuar os indícios visíveis da filiação à negritude.

Diante dessas dinâmicas, o racismo que afeta pessoas nessa condição liminar da miscigenação é um fenômeno gradativo e corresponde proporcionalmente à presença de elementos físicos da negritude – mesmo que o racismo não desconsidere o grau de engajamento político com a identidade negra e/ou com a luta antirracista e que esta escala seja extremamente sensível aos contextos de interpelação que envolve outros mecanismos gerativos como os da classe, do gênero, da ocupação, da escolaridade, assim por diante.

Ainda assim, como em todos os casos, o racismo é difícil de ser mensurado. Mas, em relação a estas pessoas miscigenadas, ele parece as afetar muito mais por meio de sentimentos como a empatia e a solidariedade, do que por seus agravos pessoais, visto que a margem de deliberação sobre a elaboração e enunciação da negritude dá condições para se esquivar da violência mais direta do racismo. Contudo e por outro lado, ela pode criar uma zona de atrito com as pessoas inescapavelmente negras que, vítimas de um histórico silenciamento, disputam o direito de se autorrepresentarem na esfera pública – sintoma disto seria a presença e a intensificação do debate sobre *colorismo*, *representatividade* e *lugar de fala* nos movimentos e coletivos negros contemporâneos.

Dito isto, vamos esboçar uma tipificação para a resposta, social e existencial, que as pessoas negras dão à interpelação do racismo.

Como, onde, quando e por que as pessoas racializadas investem em sua negritude?

5.1.1 O ponto nodal da afirmação

O ponto nodal da afirmação do *continuum* de negritude diz respeito àqueles posicionamentos de determinadas pessoas que, no seu cotidiano ordinário e/ou em determinadas circunstâncias extraordinárias dele, conseguem elaborar e enunciar a sua experiência do racismo na condição de uma pessoa negra. Apesar dos riscos da cor, essas pessoas conseguem reconhecer e admitir como legítimos e positivos os seus elementos físicos de negritude, por vezes os tomando como definidores de sua representação e *performance* públicas e, indo adiante, também são capazes de elaborar discursos que sinalizam estes posicionamentos afirmativos.

Em grande medida e até onde fui capaz de perceber, esse posicionamento é voluntário, mas não se pode ignorar que as pessoas que se posicionam na ambiência do ponto nodal da afirmação, o fazem porque têm possibilidades de declarar, para si e para o mundo, a sua própria negritude.

Tais possibilidades estão ancoradas na percepção (verossímil ou não) de que há garantias mínimas de que a própria integridade (física, emocional e/ou racional) será mantida – ou de que a negação e a abstenção seriam mais danosas ao senso de autorrespeito.

A elaboração e a enunciação do posicionamento em relação à narrativa identitária racial podem ser feitas e identificadas mais evidentemente a partir da escolha de elementos estéticos como vestimentas, penteados e até a postura corporal.

Contudo, não foi possível identificar uma configuração, nem desses elementos simbólicos, nem daquelas condições de possibilidade, que pudesse ser tomada como indiscutível para todas as pessoas negras em todas as circunstâncias; antes, identifiquei uma série de repertórios de negritude dos quais as pessoas lançam mão nunca de modo exclusivo e sempre combinando elementos, para compor suas versões de modo original; enquanto que sobre a deliberação que precede o posicionamento identitário, ela parece estar baseada em uma relação dialética e volátil entre uma dada situação factível, a percepção pessoal e afetada dessa situação e a interpelação que o valor da afirmação identitária tem para uma determinada pessoa com marcas somáticas de negritude.

Nesses posicionamentos em torno do ponto nodal da afirmação, a realidade externa ao sujeito e/ou a sua assimilação intrassubjetiva, impelem a pessoa para uma afirmação da própria negritude. Se, por exemplo, um jovem negro está a caminho de uma apresentação como *b-boy* com seu coletivo de *hip-hop*, junto do qual ele pode vocalizar (e musicalizar) algumas de suas angústias, entre elas umas relativas a sua condição de pessoa negra em uma sociedade racista, nestas circunstâncias, seu posicionamento em relação a sua identidade negra tende a emergir como afirmativo, ainda que para reclamar de sua exposição aos riscos da cor. Caso contrário, a sua síntese analítica vai repelir impulsos afirmativos, como no caso de esse mesmo jovem, no dia seguinte estar a caminho de sua jornada de trabalho como *motoboy* em um escritório, quando não só a interpelação muda, mas também a sua resposta a ela tende a mudar; nestas circunstâncias, seu posicionamento em relação a sua negritude tende a emergir como negativo, ou como um dado a ser ignorado (ou invisibilizado). Quando a racialidade é dissidente e passa a ter um custo que não pode ser bancado, uma alternativa pode ser negá-la ou se abster da resposta à interpelação – elegendo o marcador identitário mais relevante entre aqueles de seu desempenho profissional, sua relação interpessoal com seus colegas, seu local de residência e até outras filiações ainda mais circunstanciais, como o apreço a um esporte e outros tópicos capazes de estabelecer relações de afinidade.

Especificamente sobre os posicionamentos em torno do ponto nodal da afirmação, gostaria de destacar ainda a reincidência de relatos que organizavam a memória a partir de um momento paradigmático, quase ritualístico, para essa mudança.

Testemunhei inúmeros depoimentos de um momento específico de assunção, ou “descoberta”, da negritude. Como se até então não houvesse interpelação forte o suficiente para demandar um posicionamento. Talvez seja exatamente destes momentos que Sérgio Costa tinha em mente quando escreveu:

Ainda que a inexistência de mecanismos institucionais de discriminação, conforme é o caso recorrente na história americana, pudesse manter os negros durante muitos anos de sua vida pouco conscientes de que sua cor é um problema para a maior parte dos brasileiros, em algum momento, eles vivem a experiência dramática do tratamento discricionário. (2006, p. 203).

Na maioria das vezes, esta experiência dramática que foi descrita para mim como uma espécie de “rito de passagem”, está associado a um constrangimento onde o racismo se desvela de maneira tão violenta, tão inconfundível, tão irrefutável, que coloca as pessoas com marcas somáticas racializáveis em um impasse que exige uma resposta imediata, um posicionamento em relação a sua própria negritude e uma elaboração do significado dela.

Em uma conversa que buscava identificar possíveis alterações intergeracionais no perfil de ativistas antirracistas em Alagoas¹⁶⁹, a pergunta sobre o início da trajetória na militância no movimento negro trouxe respostas que, em sua coincidência, foram se configurando de um modo típico, a exemplo do excerto abaixo:

Eu namorava há um tempo com essa moça. Estávamos juntos já há dois ou três anos. Nos gostávamos muito e eu achava que nossas famílias aprovavam e que também gostavam do nosso namoro. Quer dizer, a família *dela* não via problemas com o nosso *namoro*, ou se via, não dizia. Mas como eu já estava me tornando um homem e pensei em propor o casamento, descobri de uma forma muito dolorosa para um jovem sem a vivência que tenho hoje, que a minha cor era um motivo para que não gostassem de mim – não como um homem, não como um igual. Eu já tinha me sentido rejeitado antes, mas foi a primeira vez que tive que lidar com o fato de estar sendo rejeitado pela minha cor. Eu descobri de uma vez só que era negro e que isto era o suficiente para que algumas pessoas não me quisessem como membro de sua família. Como você pode imaginar, eu fiquei bem confuso e chateado com essa *descoberta*. Foi aí que conheci duas atividades que foram fundamentais para a minha militância: um grupo percussivo de samba-*reggae* e os Agentes de Pastoral Negros do Brasil (APNs). A partir desses dois espaços, pude aprender sobre o racismo, como me defender dele e foi também onde encontrei outros malungos¹⁷⁰ com quem aprendi a combatê-lo.¹⁷¹

¹⁶⁹ Onde se explorou a hipótese de que, entre as décadas de 1970 e 1990, as mobilizações políticas locais viam nas expressividades artísticas e culturais não mais que um instrumento para atrair novos ativistas, ou seja, a cultura era instrumentalizada pela política, enquanto que a partir dos anos 2000, as mobilizações tratavam os eventos e atividades artísticas e culturais como um fim em si mesmo, e mais, como um modo legítimo de criar diálogos sobre problemas políticos, construir propostas coletivas e formar/legitimar novas lideranças – quer dizer, a cultura passava a ser também uma forma de política. Esse desdobramento da investigação para a tese, está em fase de análise e redação e será publicado o mais breve.

¹⁷⁰ Segundo o *Dicionário do folclore brasileiro*, de Luís da Câmara Cascudo, “malungo” é como negros chamavam companheiros de bordo ou viagem na travessia transatlântica. Ele rastreou duas origens, uma na língua congoleza e no idioma quimbundo: “locativo congolês *m'alungu*, contração de *mualungu*, no barco, no navio” e “provirá igualmente de *mu'alunga*, forma contrata de *mu kalunga*, no mar.” (CASCUDO, 2005, p. 540). Com o passar do tempo, o termo passou a ser usado genericamente para “companheiro”, “camarada” – e creio ter sido nesse sentido que o interlocutor usou o termo.

¹⁷¹ Como o relato trata de um conteúdo íntimo, para preservar a privacidade, decidimos manter o anonimato.

Além do interesse em oficializar relações inter-raciais, propondo a mudança do status de uma relação de namoro para a de casamento – circunstância comumente citada por pessoas com cerca de 50 anos de idade e quase não indicada entre as mais jovens que isso –, essa interpelação ocorreu também no ingresso (ou a tentativa de) no mercado de trabalho e na ampliação dos círculos de sociabilidade para ambientes mais formalmente impessoais, com o acesso à educação em nível superior, por exemplo. Talvez possamos enquadrar todas essas circunstâncias numa categoria de ingresso na fase adulta da vida – ainda que não seja o objetivo insinuar que o racismo não afete à infância –, mas vale considerar que estejamos diante de um indício de que é menos comum estender esse debate às crianças, especialmente em gerações anteriores, e mais, que o debate pode ser capaz de prover mecanismos de compreensão e identificação de determinados sofrimentos enquanto consequência de uma sociedade estruturalmente racista, ou seja, de elaboração da negritude.

Porém – e talvez esse seja inclusive o grande impulso provocador da tese –, esse momento de assunção da negritude não foi descrito apenas a partir de uma experiência de exposição a um sofrimento ou constrangimento, também houve relatos dessa elaboração a partir de uma experiência prazerosa e/ou estimulante, especialmente em ambiências da sociabilidade em torno da música negra produzida, reproduzida e consumida na periferia.

Nesses casos, a afirmação da negritude passa por um processo, *a priori*, agradável e coletivo, em contraste com o caráter doloroso e individual desse processo quando ele se dá por meio da elaboração de um episódio de violência racista.

Outra diferença é que, se no primeiro caso foram compartilhadas informações já mais ou menos processadas pela própria pessoa, no segundo caso, mais do que descrições compartilhei, ou melhor, também pude testemunhar esse processo de transformação “*in loco*” e ao vivo.

Ao longo dos meses da pesquisa empírica, presenciei o ingresso de algumas pessoas nas ambiências da música negra e periférica de Maceió.

Mesmo com todas as particularidades, vi que para as pessoas que se mantinham frequentando e compondo (com mais ou menos intensidade) esses movimentos, haviam evidentes mudanças estéticas e realinhamentos nos discursos sobre o significado da negritude e do posicionamento político em relação ao racismo.

A mudança no penteado figura emblematicamente: entre as mulheres e jovens do gênero feminino, gradativamente vão sendo interrompidos os processos de alisamento artificial do cabelo, e os cabelos cacheados e crespos são vistos com mais frequência, enquanto entre os homens e jovens do gênero masculino, aumenta a frequência do uso do cabelo *black power* e de *dreadlocks*.

Penso em tais mudanças como vestígios do investimento em uma possível reversão de um processo de embranquecimento, que era mais visível em seu aspecto físico, mas que também emergia como metafísico, quer dizer, em seus aspectos ideológicos – algo como uma luta para a conversão à negritude ou de seu valor, de negativo para positivo.

Também durante o processo de investigação empírica, foram organizados alguns eventos públicos de fomento ao debate sobre os processos de racialização¹⁷², realizados a partir de uma instituição da qual faço parte, o Coletivo AfroCaeté. No debate realizado em um desses eventos, precedido da exibição do documentário *Nossos mortos têm voz* (QuiPROCÓ Filmes/RJ), e da apresentação de um excerto do espetáculo de teatro¹⁷³ *Incelença* (Coletivo Volante/AL), uma das atrizes do grupo teatral, Gessyca Geyza, compartilhou com a audiência o seu processo de assimilação e afirmação da própria negritude, e como a pesquisa, direção e atuação no espetáculo apresentado¹⁷⁴ o afetaram.

A posteriori, em uma entrevista virtual, retomamos essa temática, que acabou trazendo novos elementos para reflexão, para além de “como a arte, o espetáculo *Incelença*, me coloca de frente para mim mesma [no processo de começar a me enxergar negra]”.

Tem essa memória de me ver uma menina amarela, meio branca, meio negra, filha de uma mulher branca e de um homem negro; que me via muito mais branca e num lugar que não se diferenciava em nada do lugar de qualquer

¹⁷² Ver mais na página Erro: Origem da referência não encontrada.

¹⁷³ Construído para a ocupação de espaços alternativos, sobretudo espaços de esquecimento ou invisibilidade, *Incelença* faz parte de uma nova corrente expressiva do teatro alagoano.

¹⁷⁴ *Incelença* aborda os índices de mortes violentas entre os jovens negros de Alagoas da perspectiva das mães que perderam seus filhos e filhas, e segundo a companhia: “O canto das Incelenças, tradição nordestina de cantos fúnebres, conduz uma jornada em busca pela memória de vidas negras que são cotidianamente silenciadas” (Trecho de entrevista ao grupo, disponível na íntegra no link: <<https://festivaldeteatrodealagoas.blogspot.com/2018/08/entrevista-coletivo-volante-de-teatro.html>>).

outra pessoa. Então eu cresci assim, menina, adolescente... buscando de fato participar desse grupo das bem olhadas (risos). Então... alisando o cabelo, escovando o cabelo, pintando o cabelo com mechas loiras e tentando me enquadrar numa coisa. Mas isso não significava também que eu tentava me enquadrar ali com a consciência de que eu não fazia parte, sabe? É um pouco confuso, mas o que eu quero dizer com isso é que, embora eu quisesse fazer parte daquele grupo que negava o que eu sou – assim... que anulava o que eu sou, que é essa mulher negra do cabelo cacheado mesmo –, isso não significava que eu tinha uma consciência de que eu era uma mulher negra e de que tinha coisas ali que eu precisava muito mais fortalecer do que anular. E nesse processo de crescer, de me tornar adolescente, também na minha própria formação na escola nunca nada me despertou pra isso, como dizer?... “Gessyca, olhe pra você”. Aí, depois de muito tempo que eu saio da minha cidade, que eu começo a entender um pouco o que eu sou e isso é um processo bem lento. Eu vou pra Garanhuns (PE) primeiro e ali já é uma transição, quando eu começo a assumir o meu cabelo, mas ainda com uma certa vergonha, um certo controle... assim, eu não assumia de fato, estava cacheadinho mas estava no lugar... Depois disso eu vou pra Maceió (AL). E em Maceió eu consigo começar a ter acesso a ideias, pensamentos, questões que se eu continuasse na minha cidadezinha do interior, talvez eu não tivesse despertado pra isso. Então, a universidade se coloca como esse ponto também, esse divisor de águas, que me abre pra várias questões políticas, várias questões sobre o mundo, sobre mim mesma como sujeito nesse mundo. Nesse processo de estar na Ufal [Universidade Federal de Alagoas], chega um momento que eu faço uma mobilidade acadêmica pra UFBA [Universidade Federal da Bahia], e estar lá em Salvador (BA) diante daquela turma com a qual eu convivi durante um ano, foi um grande despertar para mim também, foi uma chacoalhada que eu precisava. Porque eu via um grupo de pessoas muito conscientes de quem eram, ocupando os espaços e se afirmando mesmo. Então, de alguma maneira, eu comecei a cobrar isso de mim, que eu precisava resgatar de algum lugar... quem eu sou? E foi nesse processo que eu fui, aos pouquinhos, me olhando, me olhando, me olhando, me percebendo e não tendo medo, não tendo receio de assumir que eu sou negra. E aí chega *Incelença*. Porque *Incelença*, na verdade, é aquele espaço onde de fato eu mergulho nisso e isso se fortalece em mim. E eu ali consigo falar de questões que me tocam, que me atravessam, que me fortalecem, que me fazem perceber de fato quem eu sou, quem eu sou no mundo, que existência é essa. Então *Incelença* me coloca em relação com a cidade [Maceió], me coloca em relação com as pessoas negras, me coloca em relação com o pensamento negro, me coloca em relação com o que está para além daquilo que eu poderia enxergar em mim – eu estou falando assim, que não é só uma questão de que eu comecei a me enxergar fisicamente, entende? É um resgate mesmo. É entender e me conectar com esse lugar ancestral mesmo. E ter vontade e ter *necessidade* de dizer, de me afirmar: eu sou uma mulher negra.

Como esse depoimento deixa ver, estar em condições de afirmar a negritude enquanto um marcador social de sua própria experiência, incorporar essa categoria como definidora de sua identidade, envolve um posicionamento ativo, uma deliberação que demanda também um grau de autoconsciência. Dito de outro modo, ao evitar lidar ou pensar sobre a própria negritude, é impossível afirmá-la, sendo possível apenas negá-la ou silenciar a seu respeito.

A abertura para novos modos de olhar para a negritude que o amadurecimento e os deslocamentos geográficos de Gessyca propiciaram, ativaram também novos modos de olhar para as memórias, a ponto de ela elaborar um desconforto de sua irmã com o ambiente escolar, transcrito no trecho abaixo.

A minha irmã tem mais melanina do que eu e ela teve uma infância difícil nesse processo também de se reconhecer, porque... eu lembro de várias vezes ela voltar da escola chorando, dizendo que não queria mais fazer parte daquela escola, porque a professora não gostava dela. A gente não entendia de fato o que acontecia, também éramos muito pequenas, mas depois eu fui ficando maiorzinha e ela várias vezes dizia: “Vixi, eu queria tomar um banho e esfregar aqui, pra ver se eu ficava mais branca. Vou meter água sanitária pra deixar de ser negra”. Essa foi uma fase bem difícil também, um processo bem difícil, de muita dor também.

Uma alteração biologicamente randômica, o teor de melanina um pouco maior, alterou significativamente a interpelação e o peso do racismo para alguém (naquela altura, ainda na infância) em uma posicionalidade muito similar à de Gessyca. Sua irmã, logo do mesmo gênero, da mesma classe, da mesma região, da mesma faixa etária – apenas um pouco mais jovem –, frequentando a mesma escola, sentia o tratamento discricionário de modo significativamente distinto.

A estrutura era a mesma, mas o *mix* dos mecanismos gerativos do racismo que as atravessava, se atualizava personalizadamente, de modo que essa diferença vai repercutir nas condições e nos modos como cada uma delas vai elaborar e enunciar o posicionamento em relação à própria negritude.

5.1.2 O ponto nodal da negação

O ponto nodal da negação diz respeito àqueles posicionamentos de determinadas pessoas que, ao lidar com o aspecto visível de sua própria negritude, ou seja, em sua dimensão somática e seus caracteres físicos, escolhem negá-la ou atenuá-la como marcador social de suas experiência e identidade.

Quando ocorre voluntária e/ou conscientemente, o método e os elementos para a deliberação parecem os mesmos em relação à afirmação, diferindo apenas em seu saldo.

No entanto, em várias situações, posturas ambivalentes e contraditórias deram indícios de que esse tipo de posicionamento também ocorre em situações nas quais as pessoas não conseguem sequer admitir ou explicar os prejuízos e desvantagens estruturais que o racismo lhes impõe.

Como a investigação esteve mais atenta às pessoas que passavam por um processo de elaboração afirmativa de sua negritude, não foi realizada nenhuma entrevista ou interlocução mais aprofundada com pessoas que se posicionavam em torno do ponto nodal da negação. Por isso, as análises feitas a seguir partem da observação direta; de conversas mais pontuais e superficiais com, por exemplo, vendedores ambulantes e outros profissionais dos eventos frequentados; e dos depoimentos de interlocutores e interlocutoras que ou ilustravam uma diferença com relação ao posicionamento de seus parentes, amigos e outras pessoas próximas, ou arrolavam contra-argumentos frequentemente usados em debates públicos e discussões privadas sobre a importância política do “reconhecimento” (ou elaboração) da identidade negra em Alagoas.

De modo mais genérico e articulado com as análises dos estudos de negritude, sistematizei três modelos de argumentos que figuram como estruturantes, e que são bastante mobilizados para justificar essa negação, que são: “A raça é humana”; “Negro(a) de alma branca”; e “Somos filhos da mistura”.

A seguir, estes argumentos são analisados em paralelo com, de um lado, valores e projetos mais amplos que ou os emitem ou os sedimentam socialmente e de outro, com valores e projetos mais pessoais que ou os recebem ou os propagam individualmente.

“A raça é humana”

Com este tipo de enunciado defende-se que a raça, e portanto a negritude, não existe ou que a “raça”/negritude não teria influência nas dinâmicas sociais.

Dois discursos, de espectros político-ideológicos opostos, são exemplares deste tipo de justificação: a meritocracia (à direita) e o classismo (à esquerda). O primeiro reflete a ideologia liberal, que deposita nas pessoas individualmente toda a responsabilidade por seu desempenho social, eliminando não só as diferenças históricas no nível das trajetórias individuais e em sua amplitude conjuntural, como também as desigualdades de riscos e oportunidades; já o segundo, entende que a diferença racial ainda que seja relevante não é determinante, e que a desigualdade é

prioritariamente explicada pelos constrangimentos econômicos das classes sociais – o que no caso brasileiro seria reforçado/explicado por sobrevivências do seu passado escravocrata.

Da perspectiva da autoavaliação, as pessoas negras que se esforçam sobremaneira para se afastar de comportamentos estigmatizados, colocando a raça como um elemento secundário, tomam como premissa para seus esquemas explicativos de seu desempenho social que o “bom” comportamento e o “esforço” (categoria acionada como equivalente a “trabalho”) são mais relevantes que a sua “raça/cor”, e que, portanto, a violência racista a que são expostas se explicaria não pela sua negritude, mas pela bitola de sua moralidade, visto que nesse esquema, todos os comportamentos imorais e/ou reprováveis, como a “vadiagem” e a “malandragem” por exemplo, estariam intrinsecamente associados à negritude; por isso, em certa medida, os pares opostos: branco *versus* negro, trabalhador *versus* malandro e digno *versus* indigno se equivaleriam.

Esta é uma operação bastante paradoxal, pois, em um primeiro momento estas pessoas tomam como legítimas as premissas e estigmatizações do racismo, para em seguida negarem essa legitimidade que elas mesmas conferem aos marcadores sociais da racialização.

Uma situação em uma das interações mais ocasionais da pesquisa de campo, reverberara o que era uma intuição analítica e parece ilustrar esse tipo de contradição: eu estava sendo servida por um rapaz que estava me trazendo um lanche durante um festival autogestionado de cultura periférica no bairro do Jacintinho, o *Mirante Cultural* e havia uma certa tensão no ar, porque apesar de o evento já acontecer a bastante tempo e ter uma boa relação com a vizinhança, nesta edição específica e curiosamente ouvi várias pessoas comentando a possibilidade da polícia “aparecer”.

Como estávamos em novembro, mês dedicado à consciência negra, havia um movimento um pouco maior de pessoas e, de novo, a legitimidade da data estava sendo questionada, inclusive por representantes do poder público, achei que o receio tanto da presença como de uma abordagem truculenta era mais que justificado naquele momento.

Enquanto esperava minha porção do churrasco que uma mulher um pouco mais velha estava terminando de preparar, ouvi os dois, que depois descobri serem mãe e filho, lamentando a possibilidade de terem que encerrar as atividades mais cedo e fiquei surpresa e curiosa com o modo como estavam entendendo a situação.

Eles pareciam responsabilizar à organização do evento por “aquele jeito” que as pessoas estavam se vestindo: “Não precisa disso, eles são tão bonzinhos, mas ficam parecendo um bando de marginal *desse jeito*”, dizia a senhora com um certo tom de lamento e cuidado.

Devo ter expressado minha surpresa, porque em seguida o rapaz veio me perguntar se eu queria algum molho e não vi nenhum sendo servido a outras pessoas. Agradei e tentei abrir uma fenda na brecha que tinham me dado: “coisas de juventude, que a gente quando vai ficando mais *experiente* (disse sorrindo, tentando eufemizar a diferença etária entre o jovem e a mulher) acaba esquecendo e com pouco acha um *absurdo* o que a pessoa mesmo fazia”. “A gente quando tem filho, muda mesmo, viu?”, emendou a senhora e achei que tinha conquistado um mínimo de direito à sinceridade dela. Perguntei fazendo gestos exagerados simulando que seu filho não pudesse nos ouvir naquele espaço minúsculo: “Nos tempos da senhora... o que a senhora fazia pra se divertir?”.

Ela mudou bruscamente o assunto com a chegada de um novo cliente e disse que cultura era bom, mas que as pessoas deviam se unir também pra resolver outras coisas, e que se não cuidassem, os marginais iriam estragar a festa.

Para mim parecia claro que ela não usava “marginal” para falar sobre alguém da margem como querem dizer os artistas com quem converso mais frequentemente. Tentei então evitar um mal-estar e me dispus a abrir um espaço para acolher o que ela queria dizer, tentando atenuar os constrangimentos da nossa óbvia diferença de perspectiva.

“Eu venho pouco ao Jacintinho... cresci no Eustáquio e depois de mulher feita, já morei em tantos lugares que nem sei direito. A senhora vive aqui há muito tempo?”, tentei retomar a conversa depois da saída daquele cliente que a fez mudar tão subitamente de tom. “Ah, minha filha, eu vivo mais perto da [avenida] principal há pouco tempo, mas estou nessas grotas desde que me entendo por gente”, ela respondeu e emendei de pronto: “Aqui tem muito comércio, sempre vi o Jaça como um lugar de gente trabalhadora”. “Tem de tudo, né?”, e reticente em relação a mim e parecendo dar um recado ao filho, disparou: “Tudo junto, mas a gente tem que cuidar pra não se misturar, nem se confundir, se vestir como homem descente, cortar certo e respeitar todo mundo”.

Arrisquei provocar, dizendo: “Oxe, e o que é roupa de homem descente? Aquele rapaz mesmo, que saiu daqui nesse instante, a roupa dele era de que?”. Seu filho

pareceu me lançar um olhar de cumplicidade e ela mal respirou pra responder ligeira, “Ali é diferente, o *menino* tá no divertimento dele e não mexeu com ninguém”. Desconfiei ter tocado em um tema sensível e que já havia sido discutido entre mãe e filho: o “menino” me pareceu ter um pouco mais de 30 anos de idade e estava vestindo bermudas de “surfistas”, um tênis largo e uma camiseta com a estampa de uma folha de maconha – e, claro, era branco e com um pouco mais de melanina, seria um perfeito suspeito padrão para a polícia que acabava de chegar ao festival.

Voltando a uma análise mais abstrata, ao que situações como essa indicam, igualdade e equidade se confundem nesses tipos de discursividade – somos todos iguais, mas nem sempre e nem tanto.

Como a modernidade/colonialidade toma a diferença arbitrária das características fenotípicas e marcas somáticas como tecnologia bélica para segmentar e hierarquizar a dignidade humana, quando esse artifício é posto em atrito com as premissas igualitárias e universais do humanismo, seu poder de estruturar, radicalizar e justificar a violência para com a alteridade se desestabiliza. Neste caso, cria-se uma pressão para um rearranjo que faça com que essas contradições sejam compatíveis – ou algo como para recuperar a *illusio* (BOURDIEU, 1996), tomada como um dispositivo que cria metáforas, deslocando e recriando simbolicamente objetos, concentrando e/ou direcionando interesses, enfim, cuja a cumplicidade e anuência individual, na escala coletiva, dá vazão aos esforços explícitos e implícitos de hierarquização dos valores de uma cultura enquanto lugares simbólicos capitalizáveis.

A partir desta pressão para compatibilizar enunciados e práticas antagônicas e de um esforço para lidar com a injustiça das desigualdades sociais entre os grupos racializados, uma das estratégias foi negar as diferenças entre pessoas brancas e não-brancas – e, *voilà*, a meta virou método. Dito de outro modo, as desigualdades sociais entre as pessoas desses grupos raciais distintos seriam eliminadas, como que em um passe de mágica, a reboque da eliminação da “raça” enquanto categoria significativa de apreensão e enunciação da realidade.

Porém, ainda que biologicamente não haja raças distintas na espécie humana, a compreensão de que ela continua a ter validade enquanto um marcador social é fundamental para entender a experiência das pessoas negras e o que significa a negritude.

Toda esta confusão entre os termos igualdade e equidade torna a busca e a prática da cidadania e de uma democracia (supra)racial efetiva mais e mais difíceis.

Enquanto parte da elite intelectual estanca neste labirinto conceitual, fatalmente fica impossibilitada de compreender e/ou dialogar com aquelas pessoas negras que entendem não só as suas singularidades como também o “seu lugar” na classificação da hierarquia de dignidade humana.

“*Negro(a) de alma branca*”

Expressões como essa, por sua vez, sustentam o argumento de que quanto mais branca, melhor a pessoa é e, portanto, melhor tratada ela merece ser. Note-se que o equivalente oposto (quanto mais negra, pior seu *status* e o tratamento que deve ser dispensado a ela), é uma implicação tácita que sustenta, ainda que clandestinamente, a lógica da racialização.

Este tipo de premissa tem sido discutida a partir do *branqueamento*, uma ideologia que por muito tempo foi tão consensual entre aquelas pessoas que estavam investidas de autoridade para estabelecê-la com o valor de verdade, que se tornou política de Estado no Brasil: abandonou-se as pessoas negras, escravizadas e “libertas”, e financiou-se a vinda e subsidiou-se a permanência de imigrantes brancos e “civilizados”¹⁷⁵.

Das ainda incalculáveis estratégias para evitar e desfazer alianças políticas entre as vítimas da colonização no território brasileiro, a hierarquização decorrente da segmentação entre escravizados para trabalhos domésticos e aqueles para trabalhos na produção de bens mercantilizáveis pode ser não só um dado histórico para apontar mecanismos de sedimentação do “racismo cordial”, como também uma metáfora para uma relação entre (aparente) familiaridade e a (mudança ou sofisticação no tipo de) violência.

¹⁷⁵ Em *Onda negra, Medo branco* (1987), Celia Maria Marinho de Azevedo vai apresentar uma versão da história da transição do trabalho escravo para o trabalho livre diferente daquela hegemônica entre seus colegas contemporâneos. Complexificando as causas e desvelando o racismo da política imigrantista, a historiadora vai demonstrar como “Os homens de elite, que desde o início do século XIX começaram a formular uma série de propostas relativas à instituição do mercado de trabalho livre em substituição ao escravo, não sabiam decerto em que solução resultaria o problema que tanto os angustiava.”; Contudo, a vitória dessa política aconteceu “num momento em que outras propostas faziam constar em alto e bom som a possibilidade de incorporar negros e mestiços ao mercado de trabalho livre”, o que nos permite desnaturalizar “todo um imaginário perpassado pelo medo, pela tensão sempre presente nas relações entre ricos proprietários brancos e miseráveis negros e mestiços escravos ou livres”.

Uma coisa é o efeito de massas de cativos, quase isolados, jungidos ao trabalho da mina ou nos ergástulos dos latifúndios, outra é a ação de escravos misturados ao viver da família: dezenas de negros e mulatos, no recesso das cozinhas, no segredo das alcovas. [...] No mesmo eito, viam-se, frequentemente, os filhos do casal, ao lado de quatro ou cinco escravos, distinguindo-se, apenas, na cor. Nesse cativo, a alma do negro não se sentia intransigentemente amesquinhada; havia relativa expansão, uma qual liberdade, e sombras de felicidade. (BOMFIM, 1997, p. 204).

Mais essa confusão, agora entre trabalho produtivo e sofrimento versus trabalho reprodutivo e felicidade, e entre distância material e distância social, dá condições para a construção e sustentação pública do mito (se não cínico, sádico) de que a escravização teria sido mais suave e até benigna no Brasil.

Propagandeada na historiografia desde o século XIX, essa ficção nos vendeu como um verdadeiro paraíso racial. Alguns autores, como destacadamente o historiador e sociólogo austríaco estadunidense Frank Tannenbaum, creditaram à Igreja Católica um tratamento “mais generoso” para os escravizados na América Latina, em comparação com aqueles na América do Norte; e sobre o Brasil especificamente, ele tomava as violações e os estupros de mulheres racializadas como uma “dinâmica do contato racial e do interesse sexual” que indicava a conotação positiva que a miscigenação tinha por aqui (COSTA, 2006, p. 242).

A partir de interpretações assim e de suas cristalizações no bojo da formulação de uma ideologia e de uma política do branqueamento publicamente assumida pelo Estado brasileiro durante o período seguinte à abolição oficial da escravatura, o “*negro(a) de alma branca*”¹⁷⁶ carrega marcas da cisão fundamental que a modernidade/colonialidade opera separando, originalmente, corpo e alma, mas que não encerra seus efeitos aí, também segue se desdobrando naquelas divisões entre exterior e interior, físico e espiritual, selvagem e civilizado, e por fim, mais elementar e mais importante, entre inferior e superior.

A reprodução destas cisões e de seus poderes simbólicos na organização das interações sociais põem as pessoas negras em um impasse existencial entre viver a negritude e viver a dignidade dentro das normas de uma civilização colonizada por valores eurocentrados: “Aqui, cultura, raça e civilização são conceitos que se

¹⁷⁶ Importante dar crédito ao trabalho seminal de Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), que inaugurou uma via de análise que, para além da sua contribuição substantiva, segue inspirando a formulação de hipóteses sobre a compreensão da negritude na modernidade/colonialidade.

superpõem: a assumida superioridade biológica dos brancos e de referência para que os diferentes graus de inépcia dos 'não brancos' para a vida civilizada pudessem ser avaliados." (COSTA, 2006, p. 41).

Anterior até a questões (geo)políticas, o próprio autorreconhecimento de si como alguém digno de respeito é um impasse existencial ainda mais básico, muito bem descrito nas palavras de Frantz Fanon:

Ao mesmo tempo, o judeu pode ser desconhecido em seu judaísmo. [...] Eu sou o escravo não da ideia que outros têm de mim, mas da minha própria aparência. [...] Como eu começo a reconhecer que a negritude é o símbolo do pecado, eu me pego odiando as pessoas negras. Mas, então eu me reconheço como um negro. (FANON, 1995, p. 325).

Também interessada no tema, a partir de uma pesquisa realizada ainda na década de 1980, a psicóloga Neusa Souza Santos publicou *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983). O livro fruto de sua dissertação de mestrado é um apanhado de testemunhos do sofrimento psíquico de pessoas negras que ascenderam socialmente e, pelo sucesso, pagaram um alto preço pela incompatibilidade dos termos negritude e dignidade, seguido de suas respectivas análises a luz do conceito psicanalítico de *ideal de ego*.

Introduzido por Freud (1914), o termo se refere a um padrão a ser alcançado, uma autorrepresentação idealizada de si; retomado pela teoria junguiana, esse ideal seria um modelo composto de critérios de autoavaliação definidos pelos valores vigentes em uma dada cultura. Nesse sentido, como o ideal de ego na modernidade/colonialidade teria uma corporalidade branca, logo de partida seria inatingível para pessoas não-brancas – mesmo que essas pessoas quebrem o *ciclo de desvantagens cumulativas* e alcancem a mobilidade social vertical e ascendente de modo objetivo.

Em suma, esse tipo de argumento tende a lidar com os valores racistas não como são, julgamentos histórica, cultural e politicamente situados, mas sim como verdades incontestes – diante dos quais não há adesão e sim revelação. Nesses casos, as pessoas negam a negritude como um atributo seu no cotidiano pois a afirmação tem um custo tão alto que é impossível bancá-lo – contudo, sobra a dúvida se o recurso usado seria cultivar uma alma branca, usar uma máscara branca, ou os dois.

“Somos filhos da mistura”

Formulações como esta estão ainda mais implicadas pelo desenvolvimento institucional da identidade nacional do Brasil. Dentro desse projeto, a miscigenação foi difundida como um caminho contraintuitivo para a eugenia, visto que uma das premissas do “melhoramento da raça” seria a “pureza”; porém, até lá e a essa altura irrevogável, a mistura seria tomada como evidência da vigência de uma democracia racial entre nós.

Quando há um século, João Batista Lacerda viajou à Londres pra o Congresso Universal das Raças levando embaixo do braço um quadro do espanhol Modesto Brocos chamado *A Redenção de Cam* (1895), onde se via a alegoria para o futuro ideal do Brasil (LOTIERZO; SCHWARCZ, 2013), a ninguém ocorreu perguntar por que era tão importante e tão consolador prever que a população seguiria embranquecendo e em um século brasileira teria 80% de brancos, 17% de indígenas e apenas 3% de negros, que caminhariam para a sua extinção redentora no território nacional.

Hoje sabemos que a previsão do médico e antropólogo fluminense, à época diretor do Museu Nacional, foi equivocada. Quanto ao seu desejo, ainda que não tenha sido extinto e que agora haja uma ressaca turbulenta de ondas racistas, ele não está mais tão estabelecido no projeto e na projeção estatal da identidade nacional.

Vale lembrar as palavras de Vilma Reis, que durante uma conferência no Fórum de Resistência Democrática¹⁷⁷, organizado em agosto de 2019, a então pré-candidata à prefeitura da capital com a maior população negra do país¹⁷⁸, lançou o desafio: “Ninguém sabe qual é a maior vitória do povo negro. O pré-Censo de 2020 diz que somo 115 milhões. Somos a maioria da população em uma nação que sempre quis nos exterminar”.

Menos sobre essa formulação enquanto política pública e mais como ela é a apropriada no processo de autoatribuição racial, se estamos olhando para como

¹⁷⁷ A conferência em questão aconteceu no dia 27 de agosto de 2019, tratou sobre a interseccionalidade das relações de gênero, raça e classe, e contou com a presença além da supracitada que socióloga e defensora de direitos humanos, Vilma Reis, da deputada estadual do Rio, Renata Souza e das cantoras Marina Iris e Doralyce. O fórum foi organizado pelo Observatório da Democracia, e realizado no Rio de Janeiro.

¹⁷⁸ Segundo dados da PNAD Contínua, em 2017, 8 em cada 10 moradores de Salvador (BA) eram negros, o que somava 2,425 milhões, ou 82,1% das 2,954 milhões de pessoas que viviam na cidade. Além dessa maioria absoluta de população autodeclarada negra, a capital baiana também se destaca pelos números da população preta: quase 4 em cada 10 moradores de Salvador, ou 36,5% do total da população – significativamente superior à média do Brasil de 8,6%.

peças racializadas negam a negritude como uma marca identitária ou mesmo como um atributo físico lançam mão de noções assim, temos que destacar que a tríade alegórica é um avanço no sentido de incluir a possibilidade de existência de pessoas racializadas no projeto de nação, mas que nela, cada uma das três raças têm um lugar determinado. No entanto, a apropriação dela no cotidiano muitas vezes celebra essa inclusão como se ela fosse capaz de apagar as assimetrias, como se ela implicasse relações de horizontalidade.

Além dos argumentos condensados nessas três máximas, há uma série de estratégias em termos estéticos para negar e atenuar a negritude. Elas vão desde o alisamento de cabelos crespos e cacheados, por processos artificiais, passando pelo clareamento da pele por evitação do sol e por uso de produtos químicos, até e para quem tem mais recursos, a intervenção cirúrgica para “afinar” o nariz, “corrigir” os lábios (especialmente para mestiços com pele clara buscando a passabilidade como brancos).

De modo que, diante de um mundo que pressiona as pessoas negras para odiar o próprio reflexo, os posicionamentos em torno do ponto nodal da negação parecem ter em comum uma busca pela integridade subjetiva: como uma espécie de Narciso às avessas, não admitir como sua a imagem refletida no espelho é um modo de não se despedaçar, de não se desintegrar e de (re)existir.

5.1.3 O ponto nodal da abstenção

Por fim, o ponto nodal da abstenção no *continuum* de negritude diz respeito àqueles posicionamentos identitários de determinadas pessoas que, tendo caracteres físicos racializáveis e diante da interpelação das injunções de sociedades estruturalmente racializantes, ou não conseguem elaborar e enunciar uma resposta, ou preferem responder evasivamente à questão racial da identidade.

Essa abstenção pode ser ativa ou passiva, quer dizer, a omissão – seja por meio do silêncio seja por meio da evasão – não será a mesma, nem pode ser classificada do mesmo modo no caso de alguém intencionalmente se negar a

responder e no outro de alguém que sequer “ouve”, ou ouvindo não entende, a interpelação para o posicionamento racial de sua narrativa identitária.

Os posicionamentos que, creio terem um forte teor político subversivo e serem contraintuitivamente afirmativos, são feitos para atenuar a pressão dos processos racializantes buscando reforçar outros marcadores sociais que não o racial, nos diz de um estado reflexivo – consciente ou não de todas as suas implicações, mas que soa como um apelo: “Preciso que vejam que sou algo mais que uma pessoa negra”.

Já aqueles posicionamentos feitos a partir de uma narrativa identitária que busca recursos em marcadores sociais eleitos como mais significativos para o reconhecimento (pessoal e social) da própria dignidade, mas que irrefletidamente evitam à questão racial, são distintos – seja porque os outros marcadores já ocupam tanto espaço que não há como acomodar a negritude, seja porque não há meios de decodificá-la na própria experiência, este tipo de posicionamento parece soar como uma pergunta sinceramente surpresa: “Uma pessoa negra? Quem, eu?”

Tanto os significados quanto os efeitos de respostas assim são considerados de modo diferente. Enquanto a formulação em alguma medida *consciente* da abstenção é interpretada aqui como evidência de algum grau de autodeterminação em relação à negritude, a mesma abstenção sendo *inconsciente*, serve como indício de uma impossibilidade e/ou incapacidade de elaborar e enunciar uma formulação a esse respeito.

De ambos modos, considerando ou não os riscos da cor, em determinadas circunstâncias, essas pessoas não reconhecem e/ou admitem as suas características físicas de negritude como representativas, elegendo outros elementos como definidores de sua representação e *performance* públicas.

Há dois processos que gostaria de destacar: um é o da cumplicidade, que se efetiva em um investimento na adequação à norma de subjetivação da modernidade/colonialidade; e o outro é o da vulnerabilidade, que se efetiva quando há o reconhecimento público da legitimidade e/ou há a nomeação do marcador social da raça¹⁷⁹ – o que tende a intensificar os riscos da cor e a subsequente exposição da segurança ontológica.

¹⁷⁹ Não consigo me furtar de pensar sobre o efeito pedagógico sobre o senso de orientação no mundo coletivo, de eventos de prejuízo, violência, violação e aniquilação de lideranças antirracistas, especialmente o de pessoas negras, como o brutal extermínio de Marielle Franco e a subsequente tentativa de deturpar a sua reputação e interditar os efeitos de sua luta.

Já discuti um pouco mais detidamente o processo de racialização da alteridade como uma tecnologia bélica na expansão e globalização da modernidade/colonialidade no primeiro capítulo¹⁸⁰, onde foram apresentadas algumas implicações dessa tríade nos processos de subjetivação contemporâneos.

Retomando essas reflexões e chamando atenção para uma perspectiva menos estrutural e mais subjetiva, agora podemos abrir espaço para pensar o quanto e como esse molde da norma de subjetivação moderna e colonial afeta e é afetado cotidianamente pela atuação (ou agência, se preferir) das pessoas.

Como dito em outros trechos desse trabalho, reconhecer tanto que as forças das estruturas sociais são reais e efetivas, quanto que a sua grandeza é maior do que a daquelas forças exclusivamente pessoais, nos permite inferir que elas condicionam o nosso estar no mundo, mas não que o determinam. No entanto, caso é que há um investimento feito por cada um e cada uma de nós que, se fosse considerado isoladamente, seria irrelevante, mas em uma análise relacional, ele seria não só significativo como até imprescindível – tendo em vista que sem ele essas forças não poderiam ser atualizadas.

Em se tratando da abstenção do marcador racial da negritude, este investimento também implica uma certa cumplicidade com as forças racializantes dessas estruturas sociais, uma anuência maior ou menor e mais ou menos tácita com suas premissas, mas sempre suficiente para manter a *illusio* (BOURDIEU, 1996) que, por sua vez, mantém o funcionamento da ordem simbólica vigente – bem como a distribuição dos capitais e do direito do uso legítimo da violência, simbólica ou não. Segundo o *Vocabulário Bourdieu* (2017),

A imersão na dinâmica do campo é mais próxima de uma ilusão na qual o *sujeito não se vê como é*, uma adesão que se dá sem seu consentimento intelectual. Essa ilusão necessária sobre si mesmo e sobre o mundo decorre exatamente da adesão ao conjunto de dogmas implícitos, crenças fundamentais, enfim à mesma doxa, que veicula os valores daquele universo, determina o que é importante, as apostas em jogo, ou o que deve ser negligenciado. (CATANI *et al.*, 2017, p. 232, grifos aqui).

Para as pessoas negras que se abstêm da identidade racial, no entanto, essa cumplicidade com ou adesão à doxa se estabelece ainda que custe a desarticulação

¹⁸⁰ Mais especificamente no terceiro tópico: *Colonização, racialização e modernização*, na página 67 e seguintes.

entre a fisicalidade (ou como trataremos mais adiante, a dimensão somática) e os outros modos de existir de sua corporalidade.

Contudo, talvez seja justamente essa desarticulação entre aspectos naturais do corpo humano e as suas representações culturais, que nos permite confirmar a distinção entre os mecanismos gerativos da racialização e a base biológica e “natural” onde eles se atualizam e se projetam – confundindo a nossa apreensão. Em um artigo para o livro lançado pela Unesco sobre teorias sociológicas sobre raça e colonialismo, Stuart Hall, pensando nas articulações entre racismo e dominação, adverte

o racismo é particularmente poderoso e a sua inscrição especialmente profunda na consciência popular, porque nas características raciais tais como cor, origem étnica, posição geográfica, etc., o racismo descobre o que outras ideologias precisam construir: uma base aparentemente “natural” e universal na própria natureza. Até mesmo porque, apesar de estar aparentemente baseado em dados biológicos, o racismo tem efeitos sobre as outras formações ideológicas no interior de uma mesma sociedade, e o seu desenvolvimento provoca uma transformação de todo o campo ideológico no qual ele torna-se operativo. [...] Essa não é uma função externa, operativa apenas contra aqueles que ele ordena e desarticula (aqueles que ele silencia). Ela também é pertinente para os sujeitos dominados – aqueles grupos étnicos subordinados ou “raças” que vivem a sua relação com as suas condições reais de existência, e com a dominação das classes dominantes, na e através da representação imaginária de uma interpelação racista, e que vivem eles próprios a experiência de serem “os inferiores”, *les autres* [os outros]. (HALL, 1980, p. 341 – 342).

Nessa estrutura de interpelações característica, a experiência de inferioridade parece se colocar como uma condição da própria existência para a alteridade racializada – ao que tudo indica, nas letras miúdas do contrato social dessas pessoas, está impressa uma cláusula de anuência com a (auto)alienação de parte significativa de sua experiência no mundo.

Se ao longo de sua obra¹⁸¹, Karl Marx descreveu e analisou uma lista extensa de processos de alienação que ocorrem na exploração capitalista, aparentemente sua série não foi exaustiva. Aquele que é até hoje um dos mais influentes pensadores das aspirações da emancipação humana tratou da alienação: da humanidade em relação à natureza; da humanidade em relação à sua qualidade humana (alienação antropológica); das pessoas entre si; da humanidade em relação aos processos de

¹⁸¹ Há vários debates sobre as concepções tanto sobre a alienação quanto sobre a emancipação ao longo da vasta obra de Marx. Aqui vou usar como referência o levantamento e a análise da teoria da alienação marxiana feita por István Mészáros, em seu livro traduzido para o português e publicado no Brasil pela Boitempo, *A teoria da alienação em Marx* (2006).

trabalho e transformação material do mundo e da natureza; da humanidade em relação aos produtos do seu trabalho; da humanidade em relação aos seus próprios interesses coletivamente situados (alienação política): da humanidade em relação ao mundo real (alienação religiosa); da força de trabalho reificada na e para a engrenagem da maquinaria capitalista... mas algumas dinâmicas fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo como modo de produção hoje global, até para um dos mais produtivos e obsessivos teóricos da história das ciências sociais, estiveram absolutamente transparentes.

Como nos apontou e fez ver a teórica italiana, Silvia Federici (2017), a acumulação primitiva que precedeu e possibilitou o sistema capitalista, dividiu para conquistar – mas antes que fosse possível e como condição para dividir a humanidade entre burguesia e proletariado, como bem observou Marx, o que viria a ser o capitalismo, fundou suas bases nas divisões sexual e racial do trabalho. Para tanto, foram aniquilados massiva e pedagogicamente corpos como o do escravo, “meio humano, meio monstro”, Calibã e de sua mãe, a bruxa Sycorax.

As duas personagens do texto dramático de William Shakespeare, *A Tempestade*, que servem de título para a obra paradigmática da filósofa, parecem alusões evidentes aos massacres e torturas da caça a africanos e africanas, para o sequestro e escravização do trabalho de produção feito por pessoas negras, além de serem declaradamente (FEDERICI, 2017, p. 380) uma alusão à caça às bruxas, para o estupro e escravização do trabalho de reprodução feito por mulheres e ao genocídio e exploração dos incontáveis povos colonizados no “Novo Mundo” e de seus recursos naturais e laborais.

As figuras correspondentes à típica bruxa europeia não foram, portanto, os magos do Renascimento, mas os nativos americanos colonizados e os africanos escravizados que, nas *plantations* do Novo Mundo, tiveram um destino similar ao das mulheres na Europa, fornecendo ao capital a aparentemente inesgotável provisão de trabalho necessário para a acumulação. [...] A definição da negritude e da feminilidade como marcas da bestialidade e da irracionalidade correspondia à exclusão das mulheres na Europa – assim como das mulheres e dos homens nas colônias – do contrato social implícito no salário, com a conseqüente naturalização de sua exploração. (FEDERICI, 2017, p. 357 – 360).

Ainda que Marx tenha percebido os efeitos dessas violências e desvelado que, no sistema capitalista, as mercadorias seriam inconcebíveis sem relações de

exploração dessa natureza, ele foi incapaz tanto de apontar os contornos materiais e históricos desses massacres, quanto de incluir em suas fórmulas o valor e a mais-valia extraída da usurpação dessas forças de trabalho.

Por essas questões, a abstenção em relação à negritude parece adicionar uma nova faixa nessa lista de alienações, visto que ela prescinde da quebra da correspondência entre a condição e a ideologia, que vai se desdobrar para uma dominada e a outra dominante, respectivamente.

No entanto, essa dissociação, especialmente quando é voluntária e feita por uma pessoa mais ou menos consciente dela, também pode ser uma espécie de alavanca, um artifício no mínimo conveniente para a transcendência dessa alienação, pois usa as forças atuais da racialização para se lançar para fora do alcance delas – subvertendo o racismo cínico com um antirracismo (quase cordial).

A transcendência da alienação – sua influência decrescente sobre os homens – está na proporção inversa da autorrealização cada vez mais plena do indivíduo social. Como, porém, a autorrealização do indivíduo não pode ser abstraída da sociedade na qual ele vive, *essa questão é inseparável da questão das relações concretas entre o indivíduo e a sociedade*, ou dos tipos e formas de instituições sociais nas quais o indivíduo *pode ser capaz* de integrar-se. (MÉSZÁROS, 2006, p. 231, grifos aqui).

Em tal conjuntura, não posso deixar de considerar uma saída politicamente engenhosa para burlar a imputação da inferioridade, de um lado e não pagar o preço de tensionar essa estrutura de dominação, de outro, a evitação do momento crítico da resposta por meio da evitação à pergunta em si – quando o contra-ataque é mais arriscado que a esquiva, a ginga necessária para tal me parece um recurso mais que legítimo.

Isto nos leva à segunda questão para a qual gostaria de chamar atenção, que é o fato de a abstenção possibilitar uma espécie de gestão da vulnerabilidade a que são expostas pessoas negras caso creditem legitimidade do marcador racial.

Tendo em vista que, em Alagoas especificamente e no Brasil em geral, racistas atacam do armário e seguem eufemizando o derramamento de sangue, dar nome aos bois poderia ser como colocar um alvo na testa, chamar atenção para si e se converter no risco da pessoa negra ser convidada a encarnar uma luta injusta, que lhe antecede e ultrapassa, há gerações.

Por isso, em alguma medida, pronunciar a negritude seria mais que conjurar o racismo, poderia mesmo amplificar o seu alcance. Se alguns posicionamentos em torno do ponto nodal da abstenção tratam a negritude como indizível, a omissão operaria como uma espécie de proteção.

Contudo, não formular verbalmente as condições sociais que nos atravessam não é o mesmo que não ter o conhecimento sobre elas – na prática, na pele. É esta experiência prática, nos termos de Anthony Giddens, que guarda o conhecimento acumulado sobre as condições sociais. Ainda que não seja expressa verbalmente, esse é um acervo valioso para orientação no mundo.

Porém, mais do que criar uma celeuma entre a cognição analítica abstrata das teorias e a cognição imediata concreta das experiências, valeria considerar as suas particularidades e as suas contribuições específicas.

Se por um lado esse tipo de conhecimento encarnado é difícil de ser apreendido e praticamente impossível de ser escrutinado para formulações científicas, por outro lado parece ter sido o compartilhamento dessas vozes inaudíveis para a escuta acadêmica que, ao menos parcialmente, garantiu a sobrevivência dessa parcela tão violentada da população brasileira.

Seja por não decodificar a interpelação, não conseguindo associar as injunções do racismo a seu mecanismo causal, dando-lhe outras justificativas; seja porque a questão é tão traumática e dolorosa que é impossível ser elaborada em palavras, a negritude não é enunciada simplesmente por ser indizível.

Além disso, não elencar a experiência com os riscos da cor como definidora de sua existência pode ser um mecanismo de sobrevivência eficiente, ainda que estranho e quase incompreensível para a modernidade/colonialidade, visto que o poder destrutivo do trauma é tamanho que seria capaz de colapsar a fonte de energia para a motivação e a mobilização da vida.

A abstenção quando é uma escolha deliberada, quando há uma ginga que prefere à alegria, uma postura que celebra à vida, não precisa significar necessariamente uma negação, um recalque – ou esquecimento que levaria à repetição.

Talvez esse seja um método para o qual precisemos olhar com cuidado para entender a trajetória de (re)existência das pessoas negras no Brasil ao longo dos séculos de violações, violências, prejuízos e desvantagens. Essa capacidade ancestral de desenvolver alegria na co-presença parece ter um efeito determinante

sobre a segurança ontológica das pessoas racializadas; para além disso, ainda que ela não seja suficiente para elaborar e enunciar um posicionamento afirmativo sobre a própria negritude, ela permite que as pessoas não sucumbam diante da violência letal do racismo.

Dito isto, não há apenas uma posição legítima ou mesmo um posicionamento fixo, seja de afirmação, negação ou abstenção, há antes um espectro em torno de cada um destes pontos nodais do *continuum* de negritude.

A necessidade de considerar como fundamental a pluralidade das experiências de negritude, senão da própria experiência humana, é um ponto central para entender as dinâmicas do *continuum* de negritude e para entender a proposta que aqui tenho apresentado.

Nesse sentido, a seguir e encerrando esse capítulo, vou apresentar algumas questões de descontinuidades ao longo do *continuum*, pensando primeiro os sentidos e os significados dos fluxos e refluxos de “conversão” racial da identidade e por fim, as matrizes culturais de inteligibilidade de alguns posicionamentos ora híbridos, ora dúbio, mas sempre significativos da negritude.

5.2 O descontínuo

Se a reificação ideológica da cultura nacional inclusiva funcionou historicamente no Brasil como instrumento de opressão das diferenças e bálsamo político para manutenção da ordem social iníqua, o elogio da consciência (racial) pode meramente inverter os termos de uma equação complexa, de sorte a prescrever a todos “não brancos” uma identidade ideal e um ideário político determinado, como se coubesse à política anti-racista restabelecer o suposto elo (sócio)lógico entre o corpo negro, a cultura negra e o ativismo político. (COSTA, 2006, p. 213).

Acima¹⁸², mencionei elementos que evidenciavam o que considereei uma espécie de reversão de processos físicos e ideológicos de embranquecimento. Agora, gostaria de partir desta alusão e complexificar o debate, indicando algumas questões menos evidentes sobre aqueles processos de transição capilar e sua centralidade

¹⁸² Ver página 230.

para o posicionamento afirmativo da negritude – e assim abrir a discussão das descontinuidades do *continuum* apresentado.

Isto porque, essa transição e os discursos em torno de seu significado parecem bastante emblemáticos do resultado de uma disputa que vê o cabelo alisado como uma derrota e o cabelo crespo ou cacheado como uma vitória, sendo que essa vitória significaria que pessoas negras foram emancipadas das normas racistas, o que implicaria simultaneamente que a experiência verdadeiramente negra seria aquela de pessoas “convertidas” – e que “convertidas” e cientes da ideologia do branqueamento, elas regressariam se voltassem a fazer intervenções artificiais para alisar o cabelo.

Desse modo, o uso de cabelo crespo ou cacheado é um dado bastante significativo para a atribuição de valor da performance pública de pessoas negras. Tanto para a autodeterminação do valor social, quanto da determinação social do valor pessoal, esse elemento da corporalidade, quando investido de uma performance que lhe atribuirá valor estético, também vai ter ecos no que se deduz de um posicionamento ético e político.

Para analisar as situações onde percebi o fluxo e o refluxo dos processos de conversão, vou condensar algumas observações da pesquisa empírica em uma única trajetória hipotética, que servirá de modelo.

Esse processo de conversão será descrito em três etapas, cada qual com uma configuração específica para aqueles valores estéticos, éticos e políticos – isso também implica dizer que tal configuração, seja ela momentânea ou estável, articula a negritude em cada uma das formas de existir da corporalidade. Em um primeiro momento (T_1) o cabelo crespo está alisado artificialmente, para em seguida (T_2) passar pelo processo de transição capilar e ser usado em sua textura natural e, por fim (T_3), voltar a ser alisado.

Essa variação estética vai ser decodificada de modo que no T_1 o cabelo alisado vai dizer de um posicionamento em torno do ponto nodal da negação que, após a “conversão”, já no T_2 , o cabelo que volta a ser crespo faz parte da enunciação de um posicionamento afirmativo, enquanto que no T_3 , ao voltar a alisar o cabelo, seu gesto vai causar um ruído, podendo ser interpretado como uma oscilação – mesmo que pessoa siga se posicionando afirmativamente.

A decodificação desta performance pública no que tange os aspectos éticos, vai compreender os termos do T_1 como um sinal de adesão alienada e alienante ao embranquecimento, os do T_2 como uma adesão emancipada e emancipadora a um

enegrecimento e os do T₃ como um sinal ora ambíguo, ora uma evidência de uma traição.

O que me parece bem interessante e complexo é que, já sobre os valores políticos, essa variação tende a ser decodificada no T₁ como a resposta à percepção de um processo de alienação; no T₂ como uma reação à percepção de uma essencialização; e no T₃ como uma guinada até a percepção ou conquista de um autocentramento, onde em alguma medida, o valor do cabelo liso é apropriado pela pessoa em questão, que se sente apta a criar e defender publicamente outros significados para sua performance, desnaturalizando para si, e desarticulando os desdobramentos ideológicos do uso do cabelo. Abaixo, uma tabela sintética para o modelo.

	T ₁	T ₂	T ₃
ESTÉTICA	Cabelo alisado (-)	Cabelo crespo (+)	Cabelo alisado (?)
ÉTICA	Embranquecido	Enegrecido	Ambíguo
POLÍTICA	Alienado	Essencializado	Autocentrado

A ambiguidade com que soa essa modalidade de desarticulação que acontece no T₃, se aproxima das observações que levam à sugestão de Saba Mahmood (2005¹⁸³) para a separação entre os conceitos de agência e resistência.

A antropóloga paquistanesa observa mulheres egípcias da religião islâmica que decidem usar o véu como o dogma prescreve e em seguida faz uma metanálise da interpretação desse gesto pelas teorias do feminismo ocidental, especialmente aquelas calcadas em valores de igualdade liberal. Com isso, ela argumenta que

apesar das importantes contribuições fornecidas por essa proposta, esse modelo de agência limita a nossa capacidade de compreender e interrogar as vidas das mulheres cujo sentido de *self*, aspirações e projetos foram configurados no seio de tradições não liberais. De forma a poder analisar a participação das mulheres em movimentos religiosos como o movimento das mesquitas egípcio que estou a descrever, sugiro que pensemos na agência

¹⁸³ O livro *The Politics of Piety: The Islamic revival and the feminist subject* [Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito] foi lançado em língua inglesa pela Universidade de Princeton.

não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim *como uma capacidade para a ação* criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas. Este entendimento relativamente abrangente de agência inspira-se na teoria pós-estruturalista da formação do sujeito, mas também se afasta dela, no sentido em que exploro modalidades de agência cujo significado e efeito não se encontram nas lógicas de subversão e ressignificação de normas hegemônicas. Como argumentarei, apenas quando o conceito de agência se desliga do tropo da resistência é que se poderão desenvolver questões analíticas que são cruciais para o entendimento dos projetos não liberais, sujeitos e vontades cuja lógica excede a enteléquia das políticas liberatórias. (MAHMOOD, 2006, p. 123, grifos aqui).

Não há condições aqui para discutir em detalhes todas as formulações que Saba Mahmood (2005) classificou como filiadas ao feminismo liberal, e com isso, endossar sua crítica sobre a imbricação entre agência e resistência. Porém, sua proposta para que possamos ampliar a análise e incluir na interpretação a capacidade de autodeterminação de pessoas e subjetividades sob ataque de mecanismos gerativos de opressão me parece muito adequada.

Sobre essas questões, o que percebi nas interações na ambiência da feitura da música negra na periferia de Maceió, é que algumas pessoas que investem boa parte de suas energias para a mobilização antirracista e de valorização das expressividades da negritude local, sendo reconhecidas como lideranças, formalizadas ou não, acabam por desenvolver um olhar interpretativo e atento para esses fluxos e refluxos dos posicionamentos no *continuum* de negritude.

Contudo, creio que, apesar das aproximações com a crítica de Mahmood, estamos diante de questões sobre a inteligibilidade de alguns posicionamentos para dois tipos de olhares bem distintos em seus objetivos e métodos de elaboração e compartilhamento de conhecimentos.

Os sistemas culturais da alteridade (e suas respectivas cosmovisões) se mantiveram vivos em atos num segundo plano que, ao serem sincretizados, atravessaram séculos até a contemporaneidade. E são estes que, especialmente na atual configuração geopolítica, passam por uma tentativa de caracterização e classificação em termos formais de um “universalismo” excludente e especialmente eurocentrado – tanto por pessoas de fora, quanto por aquelas integrantes de suas manifestações reais e atuais.

O caso é que se ferramentas, ao passo que nos capacitam a realizar determinadas coisas, também inviabiliza a realização de outras, não é de todo uma

surpresa termos tanta dificuldade para apreender as contribuições desses conhecimentos produzidos a partir das hibridações além da estranheza que causam.

Por isso, buscando ampliar e amplificar o debate, vale lançar mão de outras provocações, como a do filósofo argentino Enrique Dussel. Ao propor o conceito de *transmodernidade*, ele nos revela a função do silenciamento e da esterilização de saberes alterizados nesse empreendimento do qual nós cientistas herdeiros da colônia fazemos parte, ainda que sentados na última fila:

A Europa começou a ser “centro” do mercado mundial (e através dele estender o “sistema-mundo” por todo o planeta) a partir da Revolução Industrial. No plano cultural, produziu o fenômeno do Iluminismo, cuja origem, no longo prazo, devemos encontrar (segundo as hipóteses que consideraremos seguindo o filósofo marroquino Al-Yabri) na filosofia averroísta do Califado de Córdoba. A hegemonia central e ilustrada da Europa tem apenas dois séculos (1789-1989). Apenas dois séculos! Período demasiadamente curto para transformar com profundidade o “núcleo ético-mítico” – para nos expressarmos como Ricœur – das culturas universais e milenares, como a chinesa e outras mais do Extremo Oriente (como a japonesa, a coreana, a vietnamita etc.), a hinduísta, a islâmica, a bizantino-russa, e até mesmo a bantu ou as da América Latina (de diferente composição e estrutura). Essas culturas foram, em parte, colonizadas, mas a maior parte de suas estruturas de valores foram sobretudo excluídas, desprezadas, negadas, ignoradas mais do que aniquiladas. [...] Esse desprezo, no entanto, permitiu-lhes sobreviver em silêncio [...]. Essa exterioridade cultural não é uma mera “identidade” substantiva não contaminada e eterna. [...] Por não serem modernas, essas culturas não podem ser “pós”-modernas. São pré-modernas (anteriores à Modernidade), contudo contemporâneas à Modernidade e logo serão transmodernas. (DUSSEL, 2016, p. 62 – 63).

Esse processo e esse desejo de, quando não é possível emudecer as dissonâncias provenientes de outras culturas, esquadrihar e racionalizar seus indícios em todos os modos de existir da corporalidade, ignora (ou tenta o mais que pode ignorar) os elementos e as forças simbólicas provenientes de matrizes culturais vítimas das violências coloniais que sobreviveram em suas sementes, germinaram em seus híbridos.

É possível alcançar a inteligibilidade de alguns posicionamentos dúbios e/ou mudos aos olhos, ouvidos e à cognição da modernidade/colonialidade, mesmo que ainda não existam (ou pior, que não as estejamos usando) ferramentas teórico-metodológicas para apreendê-los – por isso a importância básica que o realismo crítico presta as reflexões deste trabalho.

O que foi desenvolvido silenciosamente enquanto nós da intelectualidade científica estamos condicionados a perceber o que é passível de ser apreendido a partir de uma matriz eurocentrada? Que outras matrizes compõem esses híbridos? Como e por que distingui-las? Se há diferenças que nascem como cognitivas, mas que foram, são e seguirão sendo estrategicamente consubstanciadas em políticas, elas podem ser genérica e funcionalmente segmentadas na evolução da “euromodernidade” e das “modernidades coloniais” (GILROY, 2012, p. 11).

Questões de inteligibilidade do descontínuo na agência informada por culturas transmodernas, parecem indicar não que estes fenômenos são insuficientes em seus significados, mas sim que o ponto de vista do qual olhamos precisa ser ajustado – e para tanto, “uma preocupação com a notável duplicidade resultante dessa posição única – dentro de um Ocidente expandido, mas ao mesmo tempo não fazendo parte dele – é [ou deveria ser] uma característica definitiva da história intelectual do Atlântico Negro.” (GILROY, 2012, p. 130 – 131).

Adiante, no próximo capítulo, apresentarei uma via para compreender alguns dos elementos que constituem a experiência negritude, como eles são produzidos e reproduzidos, e como passam a ser critérios para a classificação étnico-racial. Por limitações metodológicas e de sensibilidade analítica, seguirei trazendo como pulso da investigação, os batuques e os *beats* aquilombados de Maceió.

Há algo mais que coincidência geográfica e reverberação de ecos históricos nas sociabilidades que se desenvolvem em torno e em função da ambiência da produção, reprodução e consumo da música negra e periférica dessas grotas e mangues aterrados: dessas sociabilidades vertem um manancial de discursividades e modelos (de elementos estéticos, éticos e políticos), que ordenam um determinado universo simbólico de modo que haja a possibilidade de sociedades atravessadas pelas chagas e cicatrizes da modernidade/colonialidade acolherem a existência significativa de pessoas racializadas. E, à despeita de seu posicionamento no *continuum* de negritude, suas experiências possam ser portadoras de direitos e dignas de respeito.

6 REPERTÓRIOS DE NEGRITUDE

Ok, ok, ok, ok, Jow, seja forte
 É nossa cara fazer a vida
 ser certa mais que a morte
 Eu me refaço após cada passo,
 igual reflexo nas poças
 Mandinga, coisa nossa
 Eles não vão entender o que são riscos
 e nem que nossos livros de história foram discos
Emicida

Meu povo, em outras palavras, sempre teve uma
 teoria para a raça – embora mais na forma do
 hieróglifo, uma figura escrita que é ao mesmo tempo
 sensual e abstrata, bonita e comunicativa.
Barbara Christian

Se existe uma gama considerável de versões de negritude, há também um vínculo entre elas e alguns referenciais que servem para experienciar e expressar esse marcador racial da identidade. Em geral, estas articulações se dão por meio de fluxos significativos muito distintos entre si: desde aqueles mais históricos como o da matriz cultural caldeada na diáspora transatlântica desde o continente africano, ou o das religiosidades forjadas na resistência à colonização; passando por aqueles mais políticos, como os movimentos de resistência e criação de alternativas à exploração da escravização colonial, ou o das coalizões para ações coletivas; até aqueles mais intelectuais, como o Teatro Experimental do Negro ou o Feminismo Negro; entre tantos outros.

Todas essas mobilizações públicas possuem, por assim dizer, um repertório específico de negritude, e cada um deles, tem uma configuração própria para cada umas das formas de existir da corporalidade – se o *mix* da estrutura racista que atravessa cada pessoa negra é composto também de vetores de vários outros

mecanismos gerativos, e por isso diferentes discursos são produzidos sobre elas, de sua parte e com seus *remixes*, essas pessoas respondem também com vários contra discursos, e outros tantos discursos originais, se valendo de expressividades compostas de elementos simultaneamente estéticos, éticos e políticos.

Vale destacar que a matriz africana é a referência original e talvez ainda hoje um dos repertórios mais potentes e férteis da negritude. Não só, mas especialmente em questão de composição populacional, a ascendência africana das pessoas negras que foram sequestradas e trazidas ao Brasil no período colonial é uma das evidências que explicariam a abrangência, a capilaridade e a riqueza desse acervo:

As principais correntes migratórias para o Brasil, de acordo com os diferentes períodos e em números arredondados, foram: 1500-1808: 456.000 imigrantes portugueses, 1851-1960: 1.732.000 imigrantes portugueses, 1.619.000 imigrantes italianos, 694.000 imigrantes espanhóis, 250.000 imigrantes alemães, 229.000 imigrantes japoneses. Além, destes, entre 1551 e 1860 desembarcaram no Brasil 4.029.800 africanos escravizados. (COSTA, 2006, p. 234, grifos aqui).

Com essas pessoas, aportaram por estas bandas inúmeros complexos culturais, de várias nações africanas, que ao longo da formação do Estado-nação brasileiro foram resumidas (e reduzidas) a um único grupo étnico, artificialmente homogêneo: a “África”. Além desta síntese, tais complexos culturais entraram em contato e passaram por um processo de sincretismo com as sobrevivências e resistências culturais das nações dos povos originários e com a cultura das nações europeias, prioritariamente da metrópole portuguesa. Um caldeamento dessa monta e complexidade resultou na explosão de inúmeros significados estilhaçados para a “matriz africana” – e este estilhaçamento se faz ver na centralidade dessa referência que constitui, em si, um repertório de negritude específico, mas que indo além, se rearticula em cada uma das suas inúmeras reverberações em diversos outros repertórios, ao longo do tempo e até hoje.

Outra possível fonte para repertórios de negritude são as mobilizações políticas, de diversas ordens e modelos, a exemplo da quilombagem, tão parcamente documentada e compreendida pela ciência política nacional¹⁸⁴, ou das irmandades

¹⁸⁴ A despeita de essa forma de organização social ter existido em toda amplitude e diversidade geográfica do território brasileiro. Algum esforço no sentido de lançar luz sobre as tantas sombras e

dos homens pretos, confrarias aparentemente apenas religiosas; do movimentos negros, quer dizer, das mobilizações políticas formais (que aconteceram após a abolição legal da escravatura e após a proclamação da república) para a disputa pública pela dignidade e pelos direitos sociais das pessoas negras, desde a Frente Negra Brasileira (FNB), passando pelo Movimento Negro Unificado (MNU), até os mais recentes *coletivos*, que também teriam sido e seguem sendo fontes de elementos para compor e modelos para elaborar a negritude.

Há ainda acervos estéticos, éticos e políticos em iniciativas que se valeram da reflexão mediada pela tecnologia da escrita e outras vinculadas e/ou derivadas da racionalidade da matriz da modernidade/colonialidade, como o Teatro Experimental do Negro (TEN) e os diversos movimentos mais ou menos intelectuais e/ou políticos do feminismo negro, espalhados e interconectados pelo Brasil e pelo mundo.

À despeita da muito provável fertilidade em se explorar todos e cada um destes fenômenos enquanto repertórios de negritude, essa ilustração inicial me serve mais como provocação e gatilho, para disparar a cultura como escolha metodológica aqui: um tanto arbitrariamente e por capricho do afeto, a análise vai prestar atenção para aquele aspecto muitas vezes tomado como superficial quando comparado a outros que seriam mais fundamentais para entender e intervir nas sociedades, como a economia, a política e/ou a economia política, por exemplo. Essa interpretação da cultura como um lugar menor e/ou apenas figurativo de uma essência que estaria em outro lugar é especialmente mobilizada por movimentos conservadores, mas mesmo em movimentos progressistas ela também pode ser encontrada.

Contudo, o avanço de determinados fluxos intelectuais, que *a posteriori* poderíamos agrupar como estudos culturais, vem deixando cada vez mais evidente a importância de olhar com mais atenção para as expressividades culturais, especialmente para a arte, como mais do que um sintoma do modo como vivemos e projetamos viver nossa humanidade compartilhada, como um dado significativo da realidade em si mesmo. Em entrevista, George Yúdice afirma que

A ação cultural – que é como prefiro chamar o ativismo heterogêneo dos coletivos culturais – cumpre hoje em dia grande parte do que o ensino formal não consegue prover. Aliás, a educação massiva nunca alcançou incorporar a vivência dos marginalizados, alavancar as suas *capacidades criativas*. A

preconceitos para com a quilombagem é feito na História. Mas há muito que conhecer, principalmente com uma sistematização do acúmulo até aqui alcançado.

ação cultural explora *repertórios* muito diversos de códigos que nos permitem articular as competências cognitivas humanas: visuais, dramatúrgicas, lógicas, emocionais, gastronômicas etc. A abordagem é mais integral, abrange *todas as maneiras de ser e fazer* e não estabelece hierarquias entre o passado e o presente, o que permite relacionar-se melhor com o outro, com quem não é como eu. (YÚDICE, 2014, grifos aqui).

Esse lugar da cultura – no sentido de um conjunto de expressividades artísticas – como uma via para o melhoramento das relações humanas e como um compromisso com um futuro melhor também aparece nas reflexões de Paul Gilroy, que para chamar atenção para os valores éticos e políticos da estética da arte musical negra, prefere investir na disjunção desses valores com uma etnicidade (pura e compulsória). Diz ele: “desejo me concentrar nos aspectos morais e em particular na disjunção entre o valor ético da música e seu *status* como sinal étnico.” (GILROY, 2012, p. 93 – 94).

Guardo reservas quanto a este seu desejo, e penso que tal equação não é do tipo soma zero: o que se ganha em valor ético não se perde em sinal étnico, ou vice-versa, e caso ocorra alguma alteração simultânea desses fatores, esta não será uma operação automática. Por isso, talvez, apesar dos embaraços com essencializações, as pessoas com as quais conversei colocaram a negritude como um dado importante. Além do mais, creio que uma disjunção absoluta é estruturalmente impossível: as pessoas que carregam a negritude em sua fisicalidade e em seus significados no mundo, são racializadas compulsoriamente e sem aviso prévio; e outro sintoma dessa impossibilidade de desarticulação total, seriam as tentativas do mercado econômico de esterilizar os desdobramentos políticos dessa ética etnicamente referenciada, sem com isso, abrir mão da racialidade enquanto valor (monetário) agregado.

Não apenas a cultura, mas especialmente a música, tanto em Yúdice, quanto em Gilroy, aparecem como alternativa à privação ou precariedade da educação formal, ou mesmo como uma modalidade de educação diferente e promissora. Aqui também, expressividades e sociabilidades que repercutem na ambiência da feitura da música têm um lugar especial; apesar de deixar evidente que não são uma exclusividade desses fenômenos, os repertórios de negritude têm uma rica possibilidade de compreensão se investigados a partir da música – ainda melhor se daquela que nasce menos como produto e mais como projeto na e para periferia urbana de grandes cidades.

A música e seus rituais podem ser utilizados para criar um modelo pelo qual a identidade não pode ser entendida nem como uma essência fixa nem como uma construção vaga e extremamente contingente a ser reinventada pela vontade e pelo capricho de estetas, simbolistas e apreciadores de jogos de linguagem. A identidade negra não é meramente uma categoria social e política a ser utilizada ou abandonada de acordo com a medida na qual a retórica que a apoia e legitima é persuasiva ou institucionalmente poderosa. Seja o que for que os construcionistas radicais possam dizer, ela é vivida como um sentido experiencial coerente (embora nem sempre estável) do eu [*self*]. Embora muitas vezes seja sentida como natural e espontânea, ela permanece o resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos. (GILROY, 2012, p. 209).

O saque e a privação da tecnologia da escrita aos povos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo na diáspora, teve e segue tendo consequências terríveis para as pessoas negras no Brasil. No entanto, este assalto também criou o cenário propício para que a música e as ambiências em torno dela se configurassem como um *locus* privilegiado para os acervos e repertórios de negritude. Valendo-se da técnica do *sampler* cultural, antes mesmo que ela fosse desenvolvida como recurso tecnológico material, a música e o ambiente que se cria na sua produção, reprodução e fruição, condensaram, guardaram, mixaram, reinventaram e propagaram valores de negritude em todo Atlântico negro.

Batucar maracatu, dançar afoxé, cantar *rap*, produzir *hip-hop*, dançar *break*, fazer *grafiti* ou pichação, vivenciar o mundo do reggae, ou participar da roda de samba faz alguma diferença para os processos de negociação, constituição e determinação da identidade racial de alguém? O que estas diferentes atividades têm em comum? Alguém pode se definir mais ou menos negro ou negra usando-as como medida?

Se todas essas expressividades artísticas e musicais fazem uso do marcador social da raça e da negritude, elas o fazem de modo particular. Cada uma possui um conjunto característico de signos, ícones, vestimentas, interpretações da realidade, bandeiras ideológicas, instrumentos de organização e mobilização, estratégias de interlocução com o Estado, com seu público e com seus pares, de códigos de conduta, mecanismos de integração de novos membros e até mesmo de julgamento quanto a relevância da cor da pele para determinar a negritude de alguém.

Independente de suas singularidades, é possível dizer que todos estes movimentos musicais e a sociabilidade vinculada a eles produzem e reproduzem, em maior ou menor grau, concepções de negritude, ou talvez melhor, repertórios que são

simbólicos, normativos e de ação, para ajudar na elaboração e na enunciação do marcador racial na narrativa identitária.

Se nessa segunda parte do trabalho o interesse é naquilo que acontece a partir das pessoas agindo no cotidiano e em escala individual, os posicionamentos ao longo do *continuum* de negritude, ainda que considerando sua pluralidade e circunstancialidade, apresentariam sérias dificuldades para serem apreendidos, caso dependêssemos exclusivamente da reflexividade ativa dos sujeitos e, conseqüentemente, da consulta a cada uma das pessoas negras. Por isso, ainda que o diálogo seja a forma mais horizontal de aferir estas dinâmicas, como este posicionamento toca em questões extremamente sensíveis e dolorosas que nem sempre chegam a uma elaboração consciente, uma via para apreendê-los sem provocar ainda mais sofrimento, pode ser por meio da observação de outros elementos expressivos para além dos discursos elaborados e enunciados verbalmente. A expressividade de tais elementos é de fundamental importância para a análise de qualquer identidade.

Isto posto, neste capítulo que encerra a segunda parte do trabalho, o intuito é propor uma análise por meio da qual seja possível entender as várias formas de existir da corporalidade enquanto expressividades para além daquilo que se pode verbalizar e, com isso, apresentar algumas dimensões dos repertórios de negritude. Esse esforço de categorização busca reconhecer e compreender melhor as articulações, desarticulações e rearticulações entre a negritude vivida na pele e a narrativa identitária do marcador racial de pessoas negras.

Tenho chamado atenção para o fato de que os critérios para a classificação racial e os elementos para a autoatribuição e posicionamento em relação à negritude não são exclusivamente físicos e que, mesmo estes, enquanto marcas “naturais” para marcadores sociais, são manejáveis em alguma medida. Para além deste aspecto mais inflexível da negritude, existem outros mais maleáveis, como o posicionamento político diante a violência racista, ou o posicionamento identitário diante as racializações, como vimos no capítulo anterior.

As pessoas negras, ou seja, as pessoas que têm em comum a experiência do racismo, elaboram e/ou enunciam esse marcador racializável de sua identidade de forma plural e circunstancial. Partindo dessa compreensão, ocorre de nos perguntarmos: a partir de quais elementos essas pessoas vivenciam e evidenciam a sua negritude?

Considerando que “o *habitus* incorpora várias modalidades de conhecimento corporal: cognitivo, moral, emocional e estético.” (EMIRBAYER; DESMOND, 2015, p. 338), rastreie nessas modalidades de conhecimento do corpo, ao menos, quatro dimensões para os repertórios de negritude: a somática, a performática, a discursiva e a política.

Essas dimensões são diferenciadas conceitualmente entre si, para depois serem conjugadas, e essa rearticulação quer ser como uma espécie de antídoto contra o essencialismo (ou simplismo) teórico-analítico e como um manifesto em favor da articulação polifônica e cosmopolita dos antirracismos.

A primeira dimensão é a somática, que parte e se encerra no corpo. Ela é a primeira e a primordial dimensão, isto porque é nela que está o aspecto mais arbitrário (inescapável até) da negritude. Em relação aos repertórios de negritude, essa dimensão opera como uma espécie de “linha de cor”, uma escala ou medida de traços físicos para considerar alguém um igual, um pertencente, uma pessoa negra.

A segunda é a performática, que trata do que as pessoas fazem a partir do corpo e do que o corpo é capaz de fazer/comunicar. Como destacado no capítulo anterior, um exemplo emblemático é a manipulação do cabelo, e os infindáveis recursos estéticos dele e para ele, dos *dreads* às tranças, do alisamento ao tingimento, etc. Mas além disso, há outros elementos como roupas, joias, adereços e indumentárias. Nesta dimensão também estão incluídos os movimentos do corpo na medida em que podem ser tomados como marca da negritude, ou seja, naquilo que os torna passíveis de serem racializados – o que no caso da música, leva para uma partitura corporal das danças de movimentos que são ativados e reativados em ritmos distintos, como as atualizações que o *hip-hop* faz de movimentos originalmente da capoeira, por exemplo.

A terceira dimensão é a discursiva, que trata das formas de apreender e situar aquilo que é significativo da própria trajetória em relação à realidade e a histórias coletivas. Ela pode ser tomada também como o âmbito das possibilidades de narrativas e elementos simbólicos que dão indicações ideais e ideológicas da negritude, e estes vão desde os discursos públicos, em canções ou falas de artistas por exemplo, até o conjunto de personagens e representações seja da ancestralidade africana, do embranquecimento (ou de sua crítica) ou do empoderamento negro.

E a quarta e última dimensão é a política, que considera principalmente a medida do investimento/engajamento com práticas antirracistas. Ainda me é

surpreendente o embaraço que causa, teórica e politicamente, uma pessoa negra que apresenta comportamentos racistas, como se a estrutura racista do mundo real não constituísse a vivência e a lógica cotidianas destas pessoas também. Outro elemento para essa dimensão em relação à música negra, especialmente à periférica, são as formas características de organização coletiva que se configuram para acumular, distribuir e disputar poderes nesses movimentos culturais contra-hegemônicos.

Na congruência e combinação dos elementos dessas quatro categorias, de algum modo,

Nesse raciocínio, negro deixa de ser uma “raça”, ou mesmo uma condição fenotípica e passa a ser um topo lógico, instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular, pela consciência da negritude como valor e pela estética social negra. (SANTOS, 1997, p. 9, grifos aqui).

Respondendo ao raciocínio provocador de Joel Rufino dos Santos, busco também esta espécie de topo lógico onde a negritude possa ser representada na sua multidimensionalidade. É esse aspecto multidimensional que vai fazer com que repertórios identitários sejam verdadeiros acervos, a um só tempo, estéticos, éticos e políticos.

Por fim e antes de partir para a descrição e análise mais demorada de cada uma das quatro dimensões, gostaria de propor ainda mais uma analogia colhida nas inspirações da pesquisa empírica, para ilustrar como estes elementos expressivos interagem: como uma mesa de som.

Uma mesa de som, misturador de canais ou *mixer*, é um equipamento musical que serve para capturar e juntar várias sonoridades, ajustando e distribuindo o volume de cada fonte de áudio (microfones, instrumentos musicais, sintetizadores, etc.) e a intensidade de cada efeito (que pode ser aplicado em cada entrada ou na saída), tudo isto em função do som que se pretende ouvir na combinação e na interação entre as sonoridades.

Quando instrumentos musicais e microfones estão ligados a uma mesa de som, cada um deles percorre um caminho chamado de canal. Existem canais de entrada, que são os que recebem o sinal dessas fontes de áudio, e também há os de saída, que enviam o sinal da mesa até outros equipamentos para amplificação ou gravação dos sons – a esta altura já mixados, ou seja, unidos em um único fluxo sonoro.

Tanto os canais de entrada quanto os de saída têm diferentes sistemas de conectores, com diferentes formatos. Além disso, uma mesa de som tem muitos botões, que servem para o ajustar o volume, os níveis das diversas frequências e outros ajustes técnicos de cada canal – no caso do ajuste dos níveis das frequências de graves, agudos e médios, por exemplo, eles são controlados pelos botões de equalização.

Só depois desses ajustes, a mesa de som pode enviar sinais para outros equipamentos capazes de amplificar ou registrar (gravar) o som, o que implicaria dizer, na nossa analogia, que a negritude só pode ser “ouvida”, depois de processada pela mesa de som, depois de passar pela mixagem e equalização de suas fontes, a experiência de cada pessoa é como a mesa de som que processa os fluxos de cada um dos canais que vêm dos modos de existir da corporalidade.

Esse paralelo me parece útil como recurso para articular cada uma das dimensões dos repertórios de negritude.

Nesse caso, o racismo estrutural seria como o botão que ligaria a nossa mesa de som; cada uma das dimensões seria como um canal de entrada da mesa, com botões que ajustariam o volume e botões de equalização, que controlariam o quão grave ou aguda seria esse ou aquele canal de entrada da negritude, com a diferença de que a dimensão somática seria um canal especial, o único que não poderia ser emudecido e/ou não ter sinal de entrada, pois se e quando ele chegasse ao volume zero, automaticamente desligaria a negritude; além disso, outros mecanismos gerativos seriam como canais de efeitos, que seriam capazes de alterar esses sinais, distorcendo, amplificando, criando ecos, coros, etc.

Por sua disposição conceitual, e talvez agora após a apresentação dessa última analogia, os repertórios de negritude tal como considerados aqui, partem do marcador social da “cor/raça”, mas não podem se furtar da discussão de outros marcadores como os de classe, gênero, geração, escolarização, ocupação, região, entre tantos. Ou seja, o modelo teórico dos repertórios de negritude é intuitivamente interseccional e está atento às contradições que se superpõem na experiência de pessoas negras.

Também enfrentando a esfinge da (in)definição da negritude, e, mais especificamente, discutindo a sexualização de corpos racializados, Kadiatu Kanneh, alerta

Identities negras e femininas não são simplesmente locais figurativos ou superficiais de jogo e metáfora, mas ocupam espaços políticos muito reais de Diáspora, desapropriação e resistência. O que é complicado é a

simultaneidade do sofrimento e do poder, a marginalização e a ameaça, a submissão e o narcisismo, que se acumulam nos corpos das mulheres e dos negros e sua representação nas culturas racistas. (KANNEH, 1998, p. 167).

A seguir, vou analisar a negritude querendo não paralisar nem diante da exuberância de suas cores e sons, nem do terror do sinistro rio de sangue e suor que ainda segue seu fluxo por estas paragens; buscando ter sempre em conta as advertências da teórica de Serra Leoa radicada no Reino Unido citada acima, cuidando para não negar, desvalorizar ou eufemizar a complexidade, a ambiguidade e a potência de seus repertórios.

6.1 A dimensão somática

Essa é a primeira e mais imediata dimensão da negritude.

A dimensão somática é aquela da corporalidade enquanto soma, quer dizer, considerada nos termos de uma representação biológica, em especial de seus fundamentos aparentes e superficiais.

Esses fundamentos são elementos da fisicalidade aos quais se pode transformar em marcadores “raciais” (leia-se: elementos racializáveis), traços fenotipicamente classificáveis do corpo, que ao longo do tempo e em determinados espaços foram sendo associados à negritude. O teor mais alto de melanina e a cor mais escura da pele é aquele dado que primeiro ocorre e que predomina sobre os demais, entre os quais, a textura mais crespa e/ou a forma mais encaracolada do cabelo, a dimensão mais larga, o formato mais redondo e a cor mais escura de olhos, lábios e nariz – além de suas variações e combinações passíveis de serem transformadas em marcas corporais de uma mestiçagem enegrecida.

Ancorada sobre essa dimensão superficial, vai ocorrer a imputação da alteridade radical de determinados corpos, processo que, ademais, procura atribuir arbitrariamente valores depreciativos àqueles traços fenotípicos, que a reboque servirão de medida para definir quem deverá ser prejudicado e prejudicada pelo racismo e quem deverá ser favorecido e favorecida por ele.

Em termos estruturais e genéricos, é possível perguntar qual a concentração do teor de negritude na dimensão somática, para que alguém seja reconhecido ou

reconhecida socialmente como negro ou negra. Porém, o melhor parece ser considerar que essa resposta não é estanque, que antes ela precisa ser situada no tempo e no espaço, tanto material quanto socialmente.

Quanto mais houverem e mais intensos forem os elementos dessa dimensão, mais haverá consenso sobre a classificação social da negritude de alguém e podemos falar de uma negritude absoluta; isto porque, no polo oposto, há uma negritude relativa, ou seja, uma na qual a pessoa é classificada como negra em comparação com outras pessoas fenotipicamente diferentes.

De uma perspectiva menos universal, esse modo de existir da corporalidade enquanto representação, mais especificamente de um *corpo-imagem* (estática), quando é observado do outro lado da linha, quer dizer, em vez de classificado pela estrutura racializante da modernidade/colonialidade, é avaliado por qualquer repertório de negritude autodeterminado, ele vai servir como uma medida que indica se alguém pode ocupar uma posição de mesmidade, ou seja, se esse alguém é *também* uma pessoa negra.

A pele escura, o cabelo crespo, o nariz mais largo, o lábio mais grosso, são requisitos para alguém ser considerado um igual, um representante legítimo e radical (da raiz) dos movimentos afros? Qual é o teor mínimo de melanina para uma pessoa ser considerada negra no *hip-hop*? O valor dele é o mesmo para as ambiências da negritude do samba? O quão finos os traços do nariz e dos lábios podem ser para que alguém continue sendo um preto ou uma preta do *reggae*? Essas medidas são idênticas para todas esses repertórios de negritude?

Ainda que sejam perguntas determinantes, elas não têm respostas estáveis e taxativas. Não conseguiria construir, por exemplo, uma tabela com valores sequer aproximados para elas. No entanto, o que posso dizer é que no início da pesquisa, para cada um dos quatro repertórios estudados (*afro*, *hip-hop*, *samba* e *reggae*), essas “linhas de cor” pareciam muito mais permeáveis ao ingresso, à presença e ao trânsito de não-negros, de pessoas mestiças com pele (mais) clara, por exemplo; ao passo que a investigação avançou, a minha percepção é de que tanto os movimentos organizados quanto as sociabilidades mais informais das ambiências em torno da música negra da periferia de Maceió passaram a prestar mais atenção e serem um pouco mais exigentes e cuidadosos com essa linha.

Em um período de no máximo três anos (2016 – 2019), além de inverter o valor negativo da imputação racista para um afirmativo da negritude e, em certa medida,

borrar as implicações da barreira que estabelece um “nós” *versus* “eles”, o que aparentemente já estava sendo feito nas últimas décadas¹⁸⁵, aliados e aliadas na luta antirracista poderiam estar juntos e misturados, mas não precisariam mais serem confundidos com as vítimas do racismo – e a “linha de cor” foi transformada em uma espécie de fronteira bem menos porosa, algo como: “é bom ter você do nosso lado, mas você não é como nós, nem tem direito de nos representar”.

Apesar dessa mudança relativamente similar nos quatro repertórios observados, a investigação também me permite indicar algumas singularidades entre eles.

As expressividades dos repertórios *afro-alagoanos*, por exemplo, prezam pelos valores da antiguidade e da efetividade, de modo que duas pessoas com o tom de pele muito próximo vão ser acolhidas de modo muito distinto, a depender de quanto tempo cada uma tem de participação/relação com o movimento em geral, e/ou com um grupo em particular, e de quanto cada uma investe afetivamente e agrega nas mobilizações por demandas e solução de problemas coletivos. Esses valores são consonantes com os modos pelos quais se organizam as hierarquias nas religiões de matriz africana, e essa continuidade é mais uma influência das perspectivas políticas e filosóficas das comunidades tradicionais dos terreiros, de onde nascem e/ou nos quais se inspiram em geral os grupos percussivos de maracatu, afoxé e samba-*reggae* da cidade, do que uma mera coincidência.

Já em relação ao repertório de negritude do *hip-hop*, a dimensão somática pode ser percebida de modo significativamente diferente no caso de uma combinação entre uma alta concentração de elementos das dimensões performática e política, e da experiência cotidiana capaz de compor um emblemático triplo “p”, a experiência de pessoas “*pretas, pobres e periféricas*”¹⁸⁶. Isto quer dizer que se alguém com traços fenotípicos mestiços, mas que se veste, se penteia, se movimenta como um *rapper* e que, além do mais, também tem um posicionamento antirracista, essa pessoa tende a ser acolhida pelo movimento como uma igual; diferente de alguém com traços fenotípicos muito similares, mas que em suas rimas fala de “coisas de branco”, como

¹⁸⁵ Para mais sobre se deu localmente esse processo de refutação dos termos pejorativos do racismo e de conversão do valor negativo para um afirmativo da negritude, ver *Luzes para uma face no escuro* (MARPIN, 2018).

¹⁸⁶ Expressão ouvida algumas vezes durante as interlocuções da pesquisa empírica. Infelizmente, por ter sido repetida várias vezes e por pessoas e situações muito distintas, é impossível identificar a autoria.

os *raps* de ostentação, por exemplo, que será recepcionada ou com indiferença, ou como alguém que está se apropriando clandestina e parcialmente do repertório do movimento. Vale destacar que vi esta reclassificação da dimensão somática acontecer muito mais em relação a artistas e porta-vozes, figuras públicas por assim dizer, do que em relação a pessoas da audiência desses movimentos musicais.

Diferente desse repertório do *hip-hop*, onde em relação aquele tripé (PPP), a negritude tende a agregar valor invariavelmente positivo, para o movimento do samba em Maceió, o valor da dimensão somática é menos consensual e a sua “linha de cor” é reativa: foi possível testemunhar a diferença na atribuição pública da identidade racial de duas sambistas que tinham a cor da pele, a textura do cabelo e a cor dos olhos muito parecidas, mas que, enquanto uma se posicionava afirmativamente, a outra respondia evasivamente a sua identidade racial negra. A hipersexualização de homens negros e mulheres negras é um dado muito importante para determinar o modo pelo qual a dimensão somática vai ser mediada na dimensão performática, podendo tanto ser usada como recurso, quanto evitada como uma restrição – o que pode ser ao menos uma das causas da maleabilidade da “linha de cor” do samba.

E para o repertório de negritude do *reggae*, essa “linha de cor” do acolhimento de pessoas a partir da dimensão somática ocorre de modo muito similar ao *do hip-hop*, com a diferença de que a dimensão performática em vez de vinculada à experiência de pessoa preta, pobre e periférica, está associada a uma referência estética ao movimento *rasta*, com o uso de *dreads* por exemplo; o que se estende na atenuação da avaliação da dimensão política para a intensificação daquela discursiva, onde são valorizados os universos simbólicos tanto de uma leitura sincrética da religião rastafári, quanto da alusão às premissas libertárias de quilombolas.

Em suma, a partir dessa dimensão em que as pessoas ordinariamente não podem fugir da própria negritude, cada repertório vai indicar se, como e o quanto a representação do *corpo-imagem* é uma prerrogativa determinante para o acolhimento de pessoas, seja na condição de uma igual, seja na de uma aliada ou se ela está do outro lado da linha.

Mudando um pouco o ponto de vista, outra pergunta possível é: como a dimensão somática da corporalidade influencia a experiência da negritude e a elaboração e enunciação da identidade racial?

Como indicou Frantz Fanon,

No mundo do branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. *É um conhecimento em terceira pessoa*. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas. (FANON, 2008, p. 104, grifos aqui).

Nesse sentido, quando aqui se fala de uma negritude absoluta, a dimensão somática é aquela em que pessoas negras não podem, ou têm pouca margem para elaborar, seja para afirmar ou para negar, a própria negritude. São nesses casos que esse (auto)conhecimento corporal pode ser mais intensamente vivido da perspectiva de uma terceira pessoa, visto que em vez de dúvidas há mesmo uma certeza da inadequação entre o próprio esquema e aquele da norma corporal.

Mas se considerarmos uma negritude relativa, essa dimensão somática pode ser uma tela na qual serão projetadas outras imagens sobre si. Nesses casos, esse artifício cria uma margem de manipulação deliberada e performática dos marcadores raciais¹⁸⁷. E o (auto)conhecimento do corpo para as pessoas que não querem viver a própria negritude, além de uma atividade de negação é uma experiência dolorosa, ante a qual serão acionadas estratégias de fuga desse modo de existir da corporalidade.

Com a adoção de políticas afirmativas nos últimos anos no Brasil, a esses processos característicos de negação do próprio esquema corporal no caso de pessoas mestiças, pode ser somada outra cisão: a possibilidade de, mesmo negando a própria negritude na maioria das suas interações, para essa situação específica de acesso a recursos como reparação por danos históricos, se fazer representar publicamente como uma pessoa negra.

Longe de ser uma evidência da nossa democracia racial, a mestiçagem no Brasil é uma questão que anima uma série de disputas por conquistas de direitos e por manutenção de privilégios – como destaca a pesquisa de Jerônimo Muniz, “as principais trocas reclassificadoras advindas de mudanças na coleta de dados ocorrem entre pardos e branco, enquanto que pretos apresentam maior certeza quanto sua cor.” (MUNIZ, 2012, p. 260).

Em relação às especificidades da dimensão somática, ainda que rapidamente, cabe apontar algumas questões sobre a intersecção entre negritude e gênero. Sobre isso, há de um lado o corpo da mulher negra, para o qual se oferece duas

¹⁸⁷ Manipulação que veremos em mais detalhes no tópico a seguir.

representações majoritárias: ou o corpo do trabalho degradante, seja aquele do cuidado, seja ele braçal, ou o corpo hipersexualizado, fatalmente vulnerável ao estupro. Já do outro lado, o corpo do homem negro, representado como ameaça a ser combatida mas tratado como se disponível ao abate ainda que pelos braços do Estado. Se no cruzamento entre o racismo e o machismo, a feminilidade é um atributo que inferiorizaria pessoas, que por isso não seriam capazes de atingir o patamar de dignidade de seres humanos; a masculinidade é um atributo que controla pessoas instrumentalizando suas potências, é assim que

Uma masculinidade ampliada e exagerada tem se tornado a peça central de fanfarronice de uma cultura de compensação, que timidamente afaga a miséria dos destituídos e subordinados. Essa masculinidade e sua contraparte feminina relacional tornam-se símbolos especiais da diferença que a raça faz. (GILROY, 2012, p. 179).

Nas lacunas entre essas representações estereotipadas e desumanizadas, impossíveis de serem capturadas por estes moldes e seus pressupostos, existem ainda uma infinidade de pessoas e corporalidades excluídas, como por exemplo as mulheres negras e transsexuais.

No entanto, ainda que os mecanismos gerativos da modernidade/ colonialidade sejam reais e generalizados, e que as pessoas que são afetadas por eles na condição de vítimas não estejam isentas da possibilidade de reproduzir sua matriz de violência na condição de agente, nas sociabilidades da ambiência dos repertórios de negritude pesquisados, foi possível perceber alguns contrapontos com as formas e os conteúdos do projeto expansionista da modernidade/colonialidade, expressas na preferência pela: coletividade (em vez de individualidade), presencialidade (em vez de virtualidade) e feminilidade (em vez de masculinidade). Este último ponto é bem controverso, mas gostaria de sustentá-lo para falar menos da presença absoluta de mulheres, e mais sobre uma forma política ligada a seus papéis sociais, afiançando as análises de Paul Gilroy e Julia Kristeva:

Os criadores dessa subcultura e desse contrapoder embebidos em música talvez sejam mais acuradamente descritos como “parteiras”, uma designação apropriada se seguirmos as provocativas sugestões de Julia Kristeva para a “feminização” das bases éticas a partir das quais é possível a ação política dissidente. Eles defendem seu espaço no eixo social construído entre uma natureza atávica e a cultura racional. Desejo endossar a sugestão de que esses subversivos músicos e usuários de música representam um tipo

diferente de intelectual, principalmente porque sua auto-identidade e sua prática da política cultural permanecem fora desta dialética entre devoção e culpa que, particularmente entre os oprimidos, tantas vezes têm governado a relação entre a elite literária e as massas da população existentes fora das letras. (GILROY, 2012, p. 164 – 165).

Relativamente resguardada contra simulações da “raça” e dissimulações do racismo, a dimensão somática pode ser uma base fundamental para definir a negritude e para elaborar propostas antirracistas e humanistas em um sentido mais abrangente que aquele que a modernidade/colonialidade foi capaz de formular. Talvez por isso o desafio é avançar reconhecendo que a única coisa capaz de ser mudada em um corpo negro racializado é a forma como se olha e se atribui valor a ele – ou nas palavras de uma intelectual negra,

A gente vai falar sobre um Brasil mestiço, essa mistura de povo, a gente apesar de ser muito misturado se olha de um jeito muito desigual, muito preconceituoso um para o outro, inclusive de um negro para o outro. *Tem essa história de que um negro não olha no olho de outro negro porque tem vergonha de se ver, de perceber a própria imagem, e é esse preconceito que a gente quer combater.* (Mãe Nany citação em Beny, 2017, p. 62, grifos aqui).

6.2 A dimensão performática

Essa é a segunda e a mais estética dimensão da negritude.

A dimensão performática é aquela da corporalidade enquanto performance, enquanto um modo de existir considerado nos termos de sua expressividade. Nela a negritude pode ser analisada nas imagens que as pessoas produzem a partir do próprio corpo, atendendo a uma demanda comunicativa e/ou expressiva.

É também a dimensão onde o corpo está deliberadamente fundamentado no ato, no gesto, no jeito, no drama e nas tramas interacionais, um *corpo-movimento* capaz de afirmar, negar ou mesmo de construir negritude. Dito de outro modo, aquilo que estou tomando como partituras corporais são o que o movimento de determinados corpos inscrevem e, com isso, capacitam uma pessoa a enunciar a sua própria composição da negritude – e também podem ser chamados de aspectos cinéticos dos elementos performáticos dos repertórios.

O que se inscreve assim, é uma construção em um sentido bem menos etéreo do que aquele que propõem pós-estruturalistas. Desnaturalizar, ou melhor, tomar as diferenças entre os corpos de grupos raciais distintos como construções, não deveria implicar ignorá-las ou tomá-las como fantasias, quer dizer, embora elas não se justifiquem por uma predisposição ou aptidão inata, a dimensão performática da corporeidade de pessoas negras tem aspectos que são recorrentes e, por isso, lhes são típicos, mesmo que não sejam tributários de características biológicas e ou que não seja verossímil creditar a todas as mulheres negras a virtuose no samba, ou a todos os homens negros, o talento no futebol, por exemplo – a pertinência dessa observação é menos sobre estereótipos e mais sobre elementos performáticos que coincidem em diversos repertórios de negritude, como um movimento que é da capoeira, mas que poderia ser do *break*, ou do passinho, ou do frevo...

Devido ao fato de que a autoidentidade, a cultura política e a estética fundamentadas que distinguem as comunidades negras, foram frequentemente construídas por meio de sua música e pelos significados culturais e filosóficos mais amplos que fluem de sua produção, circulação e consumo, a música é particularmente importante na ruptura da inércia que surge na infeliz oposição polar entre um essencialismo enjoativo e um pluralismo cético e saturnal que torna literalmente impensável o mundo impuro da política. (GILROY, 2012, p. 208).

Ainda segundo os reclames de Paul Gilroy, faz-se necessário compreender a performance e a expressão corporal especificamente relacionada à música do Atlântico negro:

A expressão corporal distintiva das populações pós-escravas foi resultado dessas brutais condições históricas. Embora mais usualmente cultivada pela análise dos esportes, do atletismo e da dança, ela devia contribuir diretamente para o entendimento das tradições de performance que continuam a caracterizar a produção e a recepção da música da diáspora. Essa orientação para a dinâmica específica da performance possui um significado mais amplo na análise das formas culturais negras do que até agora se supôs. Sua força é evidente quando comparada com abordagens da cultura negra que têm sido baseadas exclusivamente na textualidade e na narrativa e não na dramaturgia, na enunciação e no gestual – os ingredientes pré e antidiscursivos da metacomunicação negra. (GILROY, 2012, p. 162).

Aceitando sua provocação e pensando tradições, ou menos pretensiosamente, algumas coincidências e continuidades de performances da diáspora, pretendo

explorar e apresentar esta dimensão dos repertórios de negritude. Assim, os elementos para análise serão tanto as mensagens emitidas por meio dessa edição ativa e interativa da imagem do corpo, quanto as partituras que o movimento dessa corporalidade inscreve e que estão contidas nas danças de cada um dos movimentos musicais investigados.

Antes de avançar, porém, vale dizer que percebi a necessidade de cindir os aspectos da aparência física da corporalidade em duas dimensões por ter constatado a importância da deliberação sobre a própria apresentação física e as consequências analíticas de distinguir aquilo que é autoral na composição da imagem com a qual a negritude se apresenta publicamente. Por isso, a diferença fundamental entre a dimensão performática e a somática nos repertórios de negritude é a de que – ainda que por vezes de modo inconsciente – a partir do momento em que as pessoas deliberam sobre que aparência gostariam que seu corpo tivesse e a manipulam no sentido de atender a essa deliberação, esse aspecto aparente da corporeidade passa pelo canal performático (e performativo¹⁸⁸) da nossa mesa de som, assim como aquilo da aparência que é definido geneticamente passa pelo canal somático.

Tal deliberação pode ser, por exemplo, sobre o uso da textura natural do cabelo ou de intervenções que podem, por um lado, intensificar esse elemento expressivo e afirmativo da negritude – com o uso de tranças e outros *penteados afro* –, ou por outro lado, podem querer negar ou atenuá-la – por meio do uso de técnicas de alisamentos, tingimentos e penteados que simulam a textura e a cor de cabelos de pessoas brancas e, mais especificamente, de pessoas loiras. Entretanto, apesar de apontarem para direções diametralmente opostas, ambas estratégias de intervenção parecem ter objetivos equivalentes: o de construir afetos positivos da pessoa negra para com a aparência do próprio corpo.

De todos os prejuízos, violências e violações que o processo de racialização imputa a estas pessoas, este que por ser sutil e sorrateiro figura como relativamente mais fraco, não obstante, é de fundamental importância, pois ataca essa relação primeira que é a do sujeito com ele mesmo, por vezes cortando e apartando aspectos da corporalidade que são indissociáveis – e isso a custo de um conflito perene com a identidade, real e/ou ideal.

¹⁸⁸ Porque é um enunciado que também cria o que enuncia (AUSTIN, 1975).

O cabelo do negro, visto como “ruim”, é expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse sujeito. Ver o cabelo do negro como “ruim” e do branco como “bom” expressa um conflito. Por isso, mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste. Pode ainda representar um sentimento de autonomia, expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo.

Estamos, portanto, em uma zona de tensão. É dela que emerge um padrão de beleza corporal real e um ideal. No Brasil, esse padrão ideal é branco, mas o real é negro e mestiço. O tratamento dado ao cabelo pode ser considerado uma das maneiras de expressar essa tensão. A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro, marca a vida e a trajetória dos sujeitos. Por isso, para o negro, a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária. (GOMES, 2017, p. 12).

Neste sentido o que interessa é o cabelo (e o corpo) apropriado na qualidade ambígua da palavra, tanto no sentido de se *apropriar* afirmativamente dos traços de negritude, quanto no sentido de estar *apropriado* à lógica do branqueamento do mundo racista, negando estes traços.

Além desse aspecto do tratamento dado ao cabelo e de toda carga afetiva que isso envolve – temas que aparecem como fundamentais em várias pesquisas inclusive na que desenvolvi –, há outros recursos estéticos para fazer menção à negritude. Entre os quais, roupas, indumentárias, adereços e figurinos... elementos que são bastante significativos para as ambiências da feitura da música negra periférica, tanto para quem aí assume a função espetacular, quanto para quem está na posição de público espectador.

E mais, quando se fala da sociabilidade em torno e em função dessa música, esta ambiência é uma espécie de caixa de ressonância e propagação, não só do aspecto sonoro da música, mas também das formas de se apresentar, mover e estar no espaço embaladas por ela – visto que “neste vernáculo, ouvir música não está associado à passividade.” (GILROY, 2012, p.372).

Nesta dimensão performática dos repertórios de negritude, alguns recursos expressivos, tanto estéticos quanto cinéticos, parecem terem sido gestados e estarem conectados a uma matriz diaspórica. Mesmo antes da massificação do uso da internet e dos equipamentos portáteis capazes de gravar e publicar registros audiovisuais dessas expressividades nas plataformas digitais de redes sociais, várias características entre certos movimentos musicais ligados à negritude e a populações periféricas já coincidiam.

Os processos do jazz estão se infiltrando no maxixe. Em recorte infelizmente não sei de que jornal guardo um *samba macumbeiro, Aruê de Changô* de João da Gente que é documento curioso por isso. E tanto mais curioso que os processos polifônicos e rítmicos de jazz que estão nele não prejudicam em nada o caráter da peça. É um maxixe legítimo. De certo os antepassados coincidem... (ANDRADE, 1962, p. 25).

As cores vibrantes nas roupas e nas maquiagens, além de indumentárias como chapéus e capas de instrumentistas, a disposição das pessoas no espaço físico e social, o elemento da performance em cortejo, isso sem explorar os elementos formais da música tanto do ritmo quanto dos temas que emergem das canções, há muitas continuidades entre o *candombe* uruguaio e o *congado* mineiro, e desses dois e o *tambor de crioula* maranhense – que pode ser situado geográfica e, em algum sentido, formalmente entre o *carimbó* amazônico do Norte e o *coco praieiro* do Nordeste brasileiros.

Sim, o uso contemporâneo de redes mundiais de computadores explicaria a extensão da miríade de continuidades, citações, releituras, *samplers*, mimetismos, conversas e homenagens da música da diáspora africana, mas apenas em parte. A velocidade da propagação e o enredamento entre os movimentos de *sistemas de som*¹⁸⁹ (tanto no Brasil, literalmente de Norte a Sul do país, quanto nos dois lados e no trânsito transatlântico, da Jamaica ao Caribe, dos Estados Unidos até o Reino Unido passando pelas ilhas de Cabo Verde), por exemplo, estão relacionados às possibilidades de comunicação e expressão que o acesso de civis à internet inaugurou. Porém, os conteúdos performáticos que encarnam e dão vida à filiação com esse vocabulário expressivo da diáspora colonial, têm precedência temporal e de importância em relação a essa tecnologia. Esses conteúdos podem ser flagrados, por exemplo, nos interstícios entre o *kuduro* angolano, do *passinho* carioca e os passos do *frevó* pernambucano: são saltos, mudanças de plano, uso das articulações do joelho em movimentos de cócoras, uma combinação de maleabilidade, agilidade e plasticidade nos gestos pélvicos e dos quadris, e mais uma série de posturas e partituras corporais que exigem um vigor físico e uma flexibilidade consideráveis, além, evidentemente, da alegria e o contágio que causa o prazer pelo movimento – sem mencionar as semelhanças entre o perfil identitário de seus autores e autoras,

¹⁸⁹ Movimentos de música negra e periférica mais conhecidos como *sound systems*.

dançarinos e dançarinas, profissionais ou não, e da configuração dos territórios onde são criadas e desenvolvidas essas danças.

Em relação à dimensão performática dos repertórios que investiguei, posso apontar alguns elementos fundamentais que me saltaram aos olhos como marcas que os distinguiriam entre si.

No repertório afro, tanto as performances estéticas quanto as cinéticas estão diretamente vinculadas à sacralidade das religiões de matriz africana, especialmente àqueles elementos arquetípicos dos Orixás e dos guias, caboclos e demais entidades transcendentais e/ou sobre-humanas da Umbanda e da Jurema. Em geral, a forma e o conteúdo de roupas e figurinos, maquiagens e adereços, bem como os movimentos relacionados à dança de determinada música (e isso se estende até células rítmicas ou os ritmos propriamente ditos, que servem de arranjo para determinadas canções), estão relacionadas a estes entes sagrados desse universo religioso – que são cultuados a partir de predileções de cores, vestimentas, ornamentos e indumentárias como a coroa (*adê*), o bastão de Exu (*ogó*) ou o de Oxalá (*opaxorô*), instrumentos rituais característicos como a espada (*alfange*), o espelho (*abêbé*), o arco e flecha (*ofá*), o cetro (*xaxará*) e outros sem tradução ou correspondência, como o *eruexim* (instrumento que serve para comandar os ventos, e parece um espanador) e o *imbé* (uma cortina de contas que cobre o rosto); todos esses elementos repercutem e representam as características e a iconografia específicas de cada divindade/entidade, seus poderes e a sua nação de origem – ainda que algumas comunidades de terreiro contêm a mesma história com algumas diferenças, explicadas ou pelo sincretismo ou pelas adaptações¹⁹⁰ que foram feitas para lidar com o racismo religioso.

Já o *hip-hop* tem a peculiaridade de formalmente se organizar e se apresentar como uma cultura composta de quatro elementos: o *rap* (a poesia cantada por *mcs*), o *break* (a dança acrobática de *b-boys* e *b-girls*), o *grafiti* e/ou o *pixo* (a expressão gráfica e /ou a arte visual) e o *djing* (o comando do toca-discos). Essa configuração, faz com esse repertório tenha uma dimensão performática um algo de

¹⁹⁰ Em obra de 1937, *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira), mais de duas décadas após o Quebra de Xangô de 1912, o médico pernambucano Gonçalves Fernandes, menciona “uma nova seita afrobrasileira – o xangô-rezado-baixo”, que ele também chamou de *candomblé em silêncio*, visto que essa modalidade de rito abriu mão da exuberância, em nome da discrição, e dos atabaques, substituídos por palmas, buscando torná-la menos suscetível à violenta censura.

institucionalizada. Esteticamente ela se remete a uma cultura urbana desterritorializada no esquema de estados-nações, mas que paradoxalmente se filia muito estreitamente ao território que é local, mas que também é global, e explora as implicações e as respostas da segregação racial do espaço urbano das grandes cidades contemporâneas. São roupas, calçados e chapéus que ficam no limite de uma estética universal urbana, usando muito jeans, camisetas, tênis e bonés, em geral, com grande presença de marcas encontradas em todo o globo, atendendo ao nicho do *street wear*. Como, falando sobre o *hip-hop* e identidade na Colômbia, destacam Michel Agier e Pedro Quintín, “as cidades são os lugares receptores de imagens e informações múltiplas e heterogêneas a partir das quais se criam as referências identitárias que permitem pensar a identidade negra, em primeiro lugar a partir da modernidade urbana.” (2003, p. 34).

Sobre o aspecto cinético da performance do *hip-hop*, ele é bem complexo, sendo também influenciado por essa urbanidade apátrida, tem algumas similaridades e diálogos com a cultura de skatistas, por exemplo. Ele incorpora também referências difundidas pelo cinema *blockbuster*¹⁹¹, sem interromper o diálogo com referenciais mais particulares do cotidiano e da cultura popular de Maceió, como passos do coco, do maculelê, do frevo e do boi, entre outros, além de movimentos de artes marciais.

Do que pude observar do samba enquanto um repertório de negritude em Maceió, percebi que sua dimensão performática está diretamente conectada a performances do *mainstream* musical, ou seja, os aspectos estéticos e cinéticos em alguma medida repercutem modelos de um tipo de samba difundido pelo mercado de bens simbólicos, como as escolas de samba, ou os grupos de pagode, samba de mesa e chorinho. Poucos grupos e artistas, e só há relativamente muito pouco tempo, alcançou visibilidade priorizando uma perspectiva mais autoral ou alternativa a estes modelos acessados no mercado massivo de bens simbólicos, ou mesmo com um teor mais militante. Dessas exceções, posso dar como exemplo a já citada Mel Nascimento e o baiano radicado em Maceió, Igbonan Rocha, porém, em relação a dimensão performática, em geral tive a impressão de estar diante de algo muito similar ao que viu para chamar de “negritude sem etnicidade” do funk, o brasileiro Livio Sansone:

¹⁹¹ Citado recorrentemente, *Flash Dance* (1983) parece uma espécie de marco da primeira geração de *b-boys* e *b-girls* da cidade.

Ao mesmo tempo, nas duas cidades [Salvador e Rio de Janeiro], os respondentes frisaram que havia uma ligação entre raça (pele negra) e funk – entre dançar bem e ser preto. Na realidade, o baile funk é o lugar onde jovens negros podiam sentir-se à vontade, onde o corpo negro e o que muitos consideram como jeito de negro não eram penalizados, mas sim aceitos e, muitas vezes, preferidos. Entretanto, os bailes funk não eram um baluarte de nenhuma forma de identidade militante negra. [...] Embora se percebesse, nas duas cidades, um orgulho crescente pela negritude, isso se expressava através de experiências com a aparência física, o corpo e o consumo ostensivo (de rodadas de cerveja, roupas, música e tipos de transporte – táxis, bicicletas de tipo *mountain-bike* e motonetas, em lugar de ônibus). (SANSONE, 2007, p. 192).

Enquanto o samba maceioense não me pareceu desviar muito das performances emblemáticas da *ginga*, também não fui capaz de capturar algo mais peculiar na dimensão performática do repertório de negritude do *reggae* na periferia da cidade, que tanto em seus aspectos estéticos quanto naqueles cinéticos, me pareceu estar bem próximo com as performances emblemáticas *rasta*. Cores alusivas à bandeira da Jamaica, penteados com dreadlocks, tocas bordadas em crochê, uma certa tentativa de conexão simbólica com espaços urbanos, periurbanos e fora da cidade que remetam a uma vida mais ligada à natureza, que figuram em estampas sobre imagens da praia, de denúncia da degradação ambiental da periferia urbana e o cotidiano em sítios e reservas naturais, a estampa da maconha, além de personalidade que são tomadas como ícones, alguns mais globais como Bob Marley, Nelson Mandela e Zumbi dos Palmares, outros mais nacionais como Edson Gomes, e outros mais locais como Tia Marcelina. Vale dizer que talvez a originalidade desse repertório esteja mais no canal da dimensão discursiva.

Essa configuração da dimensão performática do samba e do reggae em Maceió, nos chama a atenção para uma filiação ao antirracismo, deduzida compulsoriamente de aspectos estéticos. Como adverte Sérgio Costa,

Com efeito, ao sugerir que os múltiplos processos de estetização dos afro-descendentes sejam traduzidos como momento de construção de uma “consciência racial”, seiva da luta anti-racista, os estudos raciais incorrem na simplificação e no objetivismo. Buscam fazer a categoria raça retornar, pela via da política anti-racista, da sociologia à história, para assim remodelar as relações sociais e a cultura, elevando a um novo estágio as consciências “alienadas”. [...] as referências à “cultura negra” no Brasil, desde os anos 1970, encerram uma farta variedade de sentidos e interpretações, não cabendo reduzir esse universo heterogêneo e plural a um momento de construção da consciência racial e de *um* sujeito anti-racista. Mesmo em sua manifestação mais propriamente política, como no caso do Movimento Negro Unificado – MNU, os novos “discursos negros” apresentam uma riqueza que escapa à compreensão dos estudos raciais. (COSTA, 2006, p. 208).

Correndo o risco de simplificar o argumento acima, creio que ainda assim, esse universo heterogêneo e plural, contudo e especialmente na dimensão performática, resguarda uma espécie de língua franca da corporeidade da negritude, composta de verbalizações sem palavras, mas com conteúdos sensuais e intangíveis que se pronunciam, por exemplo, naquilo que há em comum nas guitarras de Jimi Hendrix, Bob Marley e Gilberto Gil. Se Hendrix, com seu cabelo, seu corpo, era “um pouco demais” para audiências britânicas (GILROY, 2012, p. 196), o que dizer das migrações compulsórias em busca de exílio político, tanto de Marley, vítima de um atentado a balas em sua própria casa, quanto de Gil, preso e expulso do Brasil pelo Ato Institucional nº 5, do regime ditatorial vigente à época de 1969. Os três musicistas são ícones da música do mundo moderno, mas esta pode ser mais uma armadilha da metonímia ou do eufemismo.

Por carregarem a negritude na pele e em suas criações artísticas, Hendrix, Marley e Gil ocupam neste mundo o lugar da alteridade, o de subjetividades atravessadas pela lógica colonial. É evidente que há aí um jogo de espelhos multidimensional muito prazeroso, mas também muito sério. Os modelos que essa dimensão estética e cinética dos repertórios de negritude fornecem, não são moldes, medida para a imitação; uma ‘cópia malfeita’ é melhor compreendida como uma releitura autoral e multi referenciada – que além do mais, nem sempre está buscando reproduzir aquilo que lhe serve como referência original. Ela é muito mais uma conversa, uma convergência, uma conquista do que uma versão que sai de uma determinada forja, ou que é em si, forjada.

Durante um longo período, tem havido (pelo menos) um tráfego bilateral entre as formas culturais africanas e as culturas políticas dos negros na diáspora. Poderíamos aqui passar do cronótopo da estrada para o cronótopo da encruzilhada. (GILROY, 2012, p. 371).

Por isso a crítica à colonialidade é indispensável para investigar e dialogar com os conteúdos que eles produzem, e com isso avançar para além da sobredeterminação do significado de suas vozes, gestos e atos – que por força do hábito, limites metodológicos das ferramentas disponíveis ou puro vício da profissão, acabamos por reproduzir. Esse é o desafio, visto que:

A 'diferença' do sujeito pós-colonial pela qual ela ou ele pode ser 'alterizada' ou 'alterizado' é sentida mais direta e imediatamente na forma pela qual as diferenças superficiais do corpo e da voz (cor da pele, formato dos olhos, textura do cabelo, forma do corpo, linguagem, dialeto ou sotaque) são lidas como sinais indelévels da inferioridade 'natural' de suas portadoras e portadores. [...] Em sociedades 'modernas', o oral e o performativo continuam a existir de modo paralelo ao escrito, mas é largamente ignorado ou relegado a uma condição de pré-texto em muitas avaliações, são representados como apenas o início ou a origem do escrito. [...] O próprio corpo também foi o 'texto' literal no qual a colonização escreveu algumas de suas mensagens mais gráficas e verificáveis. [...] O corpo também se tornou o local literal em que a resistência e a opressão lutaram, com as armas sendo, em ambos os casos, sinais físicos de diferença cultural, véus e perucas, para usar os termos, símbolos e ocasiões literais de Kadiatu Kanneh para as lutas de poder entre dominador e dominado pela posse de controle e identidade. (ASCHROFT *et al.*, 1995, p. 321 – 322).

Ainda que haja diferenças entre as repetições, estas coincidências e similaridades ressignificam o valor social da racialidade. Esta disputa pela conversão do valor estético da atribuição racista só é possível, no entanto, caso faça parte de uma estratégia, tácita ou declarada, de corpos – em todos os seus modos de existir, inclusive em sua dimensão performática – que não podem mais ser equivocadamente vistos como objetos, senão como aqueles entes que deliberam e deveriam serem vistos no que são: sujeitos de si.

6.3 A dimensão discursiva

Essa é a terceira e a mais racional dimensão dos repertórios de negritude.

A dimensão discursiva é aquela da corporalidade enquanto discurso, quer dizer, considerada nos termos de uma representação narrativa, em especial de seus fundamentos e doutrinas filosóficas, normativas e históricas.

Nela, os modos de existir podem ser tomados como um *corpo-palavra*. Isto porque ela abrange os discursos verbalizados. Isso pode ser observado nas personagens, nas mitologias, nos saberes e tecnologias dos vários repertórios de negritude disponíveis. Aqui é especialmente importante a produção e a difusão da música negra, pois é por meio dela que as rasuras na escrita do discurso Ocidental se realizaram de forma mais contundente: a disputa pela *doxa*, a possibilidade da

manutenção de uma memória que contesta e contradiz o discurso da dominação primeiro colonial e depois racial.

Com isto em mente, é necessário dar a devida importância à oralidade e, seja porque ela é característica da alteridade em relação aos marcos distintivos da modernidade, seja porque no processo de colonização a tecnologia da escrita foi assaltada e/ou negada às populações não-brancas, é ela quem dá uma sustentação fundamental às experiências da negritude – bem como, no embate político entre a potência da oralidade e o poder da escrita, ela é um marco para justificar e reproduzir marginalização e violência com a alteridade moderna.

Assim, na medida em que a política contemporânea rege-se pelo império da palavra, pela imposição da separação entre ética e estética, performance e racionalidade e aparece circunscrita ao âmbito do Estado-nação, decide-se previamente o jogo político em favor daqueles que, por força de sua inserção na história moderna, puderam controlar os mecanismos de produção e reprodução dos discursos de poder considerados legítimos em cada Estado-nação específico. (COSTA, 2006, p. 117).

No âmbito formal de produção de conhecimento, a palavra escrita, como que independente de quem as inscreve e porta, teria autonomia significativa. Porém, a música reconhecida como negra e as dinâmicas em torno de sua produção e consumo nas periferias do mercado fonográfico, são um manancial exemplar para a experiência da pessoa negra; mesmo além dos repertórios de negritude dos movimentos de música, elas servem como esse *locus* privilegiado de formulação e experimentação de outras trilhas de ação, individual e coletivamente.

A teimosa modernidade dessas formas musicais negras exigiria uma reordenação da hierarquia moderna de Hegel em relação as realizações culturais. Esta outra hierarquia poderia afirmar, por exemplo, que a música deve desfrutar de *status* superior, em função de sua capacidade de expressar uma imagem direta da vontade dos escravos. A antimodernidade dessas formas, como sua anterioridade, manifesta-se na (más) cara de uma pré-modernidade que é ativamente reimaginada no presente e também transmitida intermitentemente em pulsos eloquentes oriundos do passado. Ela busca não apenas mudar a relação dessas formas culturais com a filosofia e a ciência recentemente autônomas, mas, também rejeitar as categorias sobre as quais se baseia a avaliação relativa desses domínios separados e, com isso, *transformar a relação entre a produção e o uso da arte, o mundo cotidiano e o projeto de emancipação racial*. O *topos* de indizibilidade produzido a partir destas experiências dos escravos com o terror racial e reiteradamente representado em avaliações feitas no século XIX sobre a música escrava tem outras importantes implicações. Ele pode ser utilizado para contestar as concepções privilegiadas tanto da língua como da literatura enquanto formas dominantes de consciência humana. O poder e

significado da música no âmbito do Atlântico negro têm crescido em proporção inversa ao limitado poder expressivo da língua. É importante lembrar que o acesso dos escravos à alfabetização era frequentemente negado sob a pena de morte e apenas poucas oportunidades culturais eram oferecidas como sucedâneo para outras formas de autonomia individual negadas pela vida nas fazendas e nas senzalas. A música se torna vital no momento em que a indeterminação/polifonia linguística e semântica surge em meio à prolongada batalha entre senhores e escravos. Esse conflito decididamente moderno foi resultado de circunstâncias em que a língua perdeu parte de seu referencial e de sua relação privilegiada com os conceitos. (GILROY, 2012, p. 159 – 160, grifos aqui).

Por isso, essa é a dimensão do que o corpo da pessoa negra conta, ele mesmo se consubstancializando *em palavra*. A dimensão da discursiva dos repertórios de negritude também é capaz de dar corpo a uma versão da história e a uma interpretação filosófica do mundo, além de comunicar valores e doutrinas morais – e nisso ela pode ser tomada como um *corpo-memória*.

Nisso ele é tanto uma narrativa da história quanto uma interpretação do mundo e da negritude no mundo. Gosto da ideia de relacionar essa história tanto com a oralidade herdada da África por seus ìtans que atravessaram o Atlântico, que trazendo alegorias filosóficas e historiográficas nos porões dos tumbeiros; quanto com a falta de tecnologias negadas no projeto moderno de excluir as pessoas negras do processo de letramento e escolarização. A diferença entre esta oralidade e a escrita da escolarização, parece ser mesmo um eco de matrizes lógicas distintas:

As pessoas de cor sempre teorizaram – mas em formas bem diferentes da forma ocidental de lógica abstrata. E estou inclinada a dizer que nossa teorização (e eu intencionalmente uso o verbo em vez do substantivo) é muitas vezes em formas narrativas, nas histórias que criamos, em enigmas e provérbios, no jogo com a linguagem, desde ideias dinâmicas em vez de fixas parece mais para o nosso gosto. (CHRISTIAN, 1995, p. 457).

O letramento parece inclusive forjar uma determinada sensibilidade. Por isso, compreender os atritos entre as matrizes da modernidade/colonialidade e da sua alteridade racializada, indica haver também uma relação entre experiência e expressão da experiência. Nesse argumento, o sofrimento per se não seria suficiente para ativar a sensibilidade moderna racialmente codificada – algo que a narrativa do sofrimento (mesmo que sem ele objetivamente) é capaz de mobilizar de forma mais eficiente e duradoura (constrangimento) do que os martírios cotidianos dos riscos da cor.

Retomando o debate sobre que elementos podem ser tomados como constituintes dessa dimensão, podemos listar narrativas históricas, ícones, ídolos, formulações morais e filosóficas e as crônicas presentes nas letras das canções e em discursos públicos de porta-vozes de cada um dos movimentos. Estes discursos são capazes de criar consensos do que significa ser uma pessoa negra.

As histórias são contadas, com ou sem música. Mais importante do que o seu conteúdo é o fato de que durante o processo de interpretação a força dramática da narrativa é celebrada como forma. O *conteúdo* simples das histórias é dominado pelo ato ritual da narrativa em si mesma. [...] Tanto contar histórias como produzir música contribuíram para a criação de uma esfera pública alternativa, e isto, por sua vez, forneceu o contexto no qual os estilos particulares de auto dramatização autobiográfica e autoconstrução pública têm sido formados e circulados como um componente essencial das contracultural raciais insubordinadas. (GILROY, 2012, p. 373 – 374, grifos no original).

No movimento *afro-alagoano* a dimensão discursiva faz menção corrente à religiosidade de matriz africana, e com isso, tem aberto uma clareira de possibilidade de xenofilia em ecologias cognitivas cada vez mais excludentes e exclusivistas. Entre os atritos com as normas que marginalizam pessoas e/ou corporalidades dissidentes ao modelo de subjetividade moderno, há ainda um espaço para o reconhecimento da dignidade de mulheres, homossexuais, transsexuais, pobres, iletrados e subempregados de toda sorte, que aí se tornam lideranças, valorizadas mais que tudo porque detém conhecimentos cultivados por gerações: técnicas de espiritualidade, de cuidado de si, medicinais, culinárias, gráficas, visuais, estéticas, musicais, de danças, de idiomas e mais, de todas essas coisas integrando algo como um sentido de boa vida fincado na alegria. Alguns desses elementos podem ser identificados na canção que transcrevo a letra abaixo:

Povo de Exú

Eu canto é Laroyê, eu digo é Mojubá
Quando eu vejo o meu povo e o mundo inteiro, Saravá

Laroyê, já saudei o Ilê e o Ilê é de Ogum Xoroquê
Eu saudei "vosmicê" nas 7 encruzilhadas, eu saudei para o mundo ver

Chega me arrepiar, quando escuto a batucada
Quem vem lá da encruzilhada, quem vem pra anunciar
Quem vem lá?

É o povo de alma simples, puro e rico de alegria,
Vem saudando seu orixá

Povo de Exu, chegando
Xoroquê quem tá mandando, Oxalá quem vem abençoar
Não nos confunda, venha pra ver
A beleza o saber, e o poder da comunicação

Além do bem e do mal, povo de Exu
Todas as cores, povo de Exu
A própria humanidade, povo de Exu
Todas as nações, povo de Exu
Povo de Exu, é multidão que vem pra saravar

Eu canto é Laroyê, eu digo é Mojubá
Quando eu vejo o meu povo e o mundo inteiro, Saravá

(Ilê Axé Legionirê, 2016¹⁹²).

Aqui se vê a relação intrínseca entre o aspecto religioso e aqueles filosóficos da matriz de pensamento da qual se nutre as comunidades tradicionais de terreiros do candomblé e da umbanda.

Já o referencial da negritude do *hip-hop* está muito mais ligado a uma espécie de experiência comum de segregação do espaço urbano e aos seus discursos tendem a apontar crônicas dessa experiência, e há também, uma certa linguagem bélica e masculinizada do enfrentamento das violências desse cotidiano de segregação.

Os diferentes estilos e perspectivas políticas expressos dentro da música são ligados tanto pelos laços de um discurso estilizado, mas agressivamente masculinista, como por empréstimos formais das inovações linguísticas de modalidades distintas de “oralidade cinética” da Jamaica. (GILROY, 2012, p. 178).

Segue um exemplo, com a letra da canção de MC Tribo, que reproduzo a seguir.

Diss na verdade¹⁹³

Diss na verdade o que você quer com isso, algo concreto vá além do egoísmo, diss pra que?

¹⁹²Uso como referência o ano de publicação do videoclipe da canção, dirigido por Henrique Oliveira e publicado na plataforma do Youtube. O vídeo está disponível no link: https://youtu.be/DJud5O_meuE.

¹⁹³Mantive a grafia tal como proposta pelo autor.

Nunca fomos parte disso, Nordeste *merchandising*, jogo de menino.
 Nós num paga taxa, o crime é de verdade.
 Sem ficção, não se cria personagem, mera distração, luz câmera e ação.
 Aciona o rabeção, mais um pacote pra viagem.

Favela Sangra!
 O *rap* iludindo, e nós tudo se comendo e quem no topo, longe dos pipoco,
 não sabe nem um pouco, do sofrimento.

Além dos talentos, além do contrato, além dos espaços já conquistados,
 bem perto da base, nos beco, nós sabe que realidade num cabe no site.

Entenda sujeito, nossos guerreiros lutam primeiro pra se salvar.
 Cultura de circo, Estado falido, o intuito embutido é escravizar.
 Na luta por egos, que faz com que cegos, percam os sentidos para jogar,
 o *rap* né game, é guerra sangrenta de origem em África.

Já escrevi um bocado, e quando penso em parar vem na mente, uma
 estrofe a mais. Como se fosse um grito forte que pede socorro me falando,
 – Tribo vai...

Ser um *mc* é tipo um atirador, palavra atira e tira a dor.
 Remédio santo pra cada linha escrita, cada alma perdida que ressuscitou.
 Quero vê descer a grota com a caixa nas costas.
 Na cova dos leões, quem é que encosta lá?
 Onde a porra do teu *hype* num vale bosta
 e a polícia já encosta pronta pra atirar.

Sair na foto é muito fácil e só basta um click.
 Sair da grota é mais caro, quem vai arriscar?
 Se tiver pendência ou fizer pantim de *hippie*,
 escuta um click e sayõnara.

(MC Tribo, 2019194).

Como mencionado no tópico anterior, só há pouco ganhou visibilidade uma produção de samba em Maceió com vinculação étnica, e isto também vale para a dimensão discursiva. Até então, temas como o embate entre o morro e o asfalto, a malandragem ou o jeito bamba de ser, desfilavam nos temas das canções. A diferença do teor de trechos de duas composições de Gustavo Gomes, o *Samba Mole*, publicado em 2009 e outra mais recente, *Negro Fugiu*, publicada em 2014, dão evidências desse realinhamento temático.

Se o samba é mole, você passa a noite inteira
 remexendo as cadeiras num molejo irregular.
 E a batucada vai fluindo miudinho.
 Quem ama carece carinho, quem samba só quer requebrar.

¹⁹⁴Uso como referência o ano de publicação do videoclipe da canção, dirigido por Everton Batista e publicado na plataforma do Youtube. O vídeo está disponível no link: <https://youtu.be/rHs9cel2954>.

(Gustavo Gomes, 2009).
 – Negro fugiu! O senhor gritou.
 Mas será que o negro se libertou?

Negro usa rastafári nesse mundo de tesoura.
 Negro joga capoeira quando tem que meditar.
 Diga aí, sinceramente, se negro já tem seu lugar.

(Gustavo Gomes, 2014).

No repertório de negritude do *reggae*, a dimensão discursiva pode ser reconhecida, por exemplo, quando ele faz referência a Bob Marley, ao rastafari, à Jamaica, à quebrada. Sua vinculação, ou mesmo na menção de um caldo que fervilha nessa ética que confunde, não por acidente, a maloca e o quilombo, a maloqueiragem e quilombagem:

Deus salve os maloqueiros

Quando eu era menino, eu era maloqueiro.
 Andava nos matos, corria nos becos

Muita gente não entendia, muito adulto que não sabia que ali, na correria,
 estava uma nova geração.

Entrando no mangue, saindo nas taboas, cambando na minha lagoa.

Eu sou filho desse aguaceiro.
 Latino, afro, ameríndio, brasileiro.

Deus salve os maloqueiros!

(Rogério Dyaz, 2012¹⁹⁵).

Há também um vínculo construído por meio de menções recorrentes à capoeira – esta atividade difícil de capturar exclusivamente como arte marcial, dança, luta, música, jogo –, que também lida diretamente com memórias da escravatura e com memórias de resistências a ela, de uma perspectiva que pessoas negras não como objetos, mas como subjetividades. A canção da qual transcrevi a letra abaixo, usa dessa perspectiva e evidencia as comunicações e as continuidades entre os tantos repertórios de negritude.

¹⁹⁵A data de referência é o do dia em que ouvi a música pela primeira vez, quando Rogério Dyaz foi convidado para um ensaio do grupo do qual faço parte, o Coletivo AfroCaeté.

Espada de Ogum

Eu vou dizer pra tu:
Ir de contra meu Quilombo não foi tua sorte, agora eu tô mais forte.

Eu vou dizer pra tu:
Teu facão no meu cabelo não foi minha morte¹⁹⁶.

Sou filha de Zumbi abaixar minha cabeça não é solução.
A espada de Ogum corta mais que tua ferida em forma de opressão.

Olha a minha cor, eu sou negra, sou negra nagô.
Olha a minha cor, eu sou negro, sou negro nagô.

(Mary Alves, 2018¹⁹⁷).

A produção discursiva encarnada no verbo e naquilo que está além dele que as expressividades populares com a participação de pessoas negras realizam, abrem canais para o fluxo de uma sabedoria racialmente referenciada (WRIGHT citação em GILROY, 2012, p. 319). Esse modo de *autopoesis* não se contem nas restrições formais, nela os tipos e níveis de conhecimento conversam e convergem e “é precisamente na articulação dessas diferenças – todas elas móveis, cambiantes, construídas no momento de sua manifestação discursiva – que o sujeito da resistência anti-racista pode se constituir.” (COSTA, 2006, p. 113).

Essa corporalidade e os discursos da palavra e da memória cria um espaço liminar para a linguagem, que fica entre o discurso e a política. Nesse vão, estas duas dimensões reagem, regem e se retroalimentam, sem com isso se confundirem.

Diferentemente disso, os atores sociais que povoam os contextos estudados neste livro pautam suas aspirações de emancipação mais pela alusão nostálgica a coletivos fraternos imaginados (Mama África, Palmares) que pelas idealizadas virtudes do individualismo reflexivo. Tal não aponta para tendências passadistas ou regressivas; o recurso a uma história comum imaginada constitui aqui parte de uma contranarrativa que busca reinscrever os negros, sob novos termos, na história moderna. (COSTA, 2006, p. 212-2).

¹⁹⁶Menção a um episódio de racismo onde um jovem negro teve o cabelo cortado à força e com um facão.

¹⁹⁷Uso como referência o ano de publicação do videoclipe da canção, publicado na página pessoal da cantora e compositora na plataforma do Youtube. O vídeo está disponível no link: https://youtu.be/IQYGE6a9f_4.

Nostalgia e imaginação apontam, advogo, para um arranjo novo para as linhas temporais. Mais que continuidades causais como cimento da fraternidade, esse rearranjo parece melhor descrito como a fraternidade em si e capaz de formular uma interpretação do tempo enquanto algo cíclico que cria pontos de contato, também, mas além do combate.

6.4 A dimensão política

Essa dimensão é a quarta e a mais profunda dos repertórios de negritude.

A dimensão política é aquela da corporalidade enquanto poder e/ou potência, quer dizer, considerada nas possibilidades e nos artifícios para o engajamento em uma disputa pela conquista e/ou manutenção da segurança ontológica de pessoas negras – seja individual seja coletivamente.

Nela, os modos de existir da corporalidade podem ser tomados como um *corpo-bandeira* isto porque ela abrange uma possibilidade de sinalizar e demarcar um espaço. Os elementos da dimensão política podem ser identificados primeiro no corpo posicionado em relação à luta contra o racismo, nas estratégias de resistência a esse tipo de violência, que assim produz *conteúdos* antirracistas; e segundo na política existencial e nas *formas* de organização coletiva que estão na margem da política institucional, e que compõem uma mobilização comum característica da negritude.

Essa política em outro tom, uma política mais escura por assim dizer, cresceu no período e na região que chamamos de modernidade (GILROY, 2012, p. 349); nela os trânsitos e os câmbios coloniais, as ambiguidades e as privações do humanismo de base iluminista, ao passo que não estendiam liberdades políticas formais a todos e todas, não tinha poder para minar ou conter a potência daquelas atividades “menores”, de modo que a arte – especialmente aquelas que materialmente só dependiam do corpo para ter um suporte expressivo, como a música, a dança e as artes plásticas realizadas por meio de intervenções performáticas no corpo (penteados, pinturas corporais, brincos, colares, etc.) – foi e segue sendo um locus e um *modus operandi* fundamentais para mobilizações políticas da alteridade. Não é novidade que

O consumo coletivo de música é um pilar central do Atlântico Negro. As lojas de discos são uma espécie de arquivo popular, e também o rádio e os *clubs* funcionam como disseminadores de um certo “idioma cultural negro” (Gilroy). Ao reconhecer a polifonia e o papel do consumo e do mercado na produção na estética do Atlântico Negro, Gilroy não se rende, contudo, ao ceticismo pós-moderno que busca descrever a cultura negra como pastiche e paródia despolitizadas. Ao contrário, destaca que, desde a época da escravidão, preocupações ético-políticas profundas circularam no espaço cultural do Atlântico Negro, como testemunham as muitas rebeliões de escravos e, de forma ainda mais enfática, a Revolução Haitiana, contemporânea à Revolução Francesa. [...] Mesmo o lugar da música no âmbito do Atlântico Negro precisa ser compreendido nessa perspectiva histórica. A importância da música e, juntamente com ela, as formas de dança e movimento não podem ser entendidas, conforme Gilroy, sem que se considere a impossibilidade de comunicação através da palavra. Ao escravo que se encontrava excluído do mundo civil burguês organizado em torno do diálogo, restava o próprio corpo como meio de manifestação e comunicação. (COSTA, 2006, p. 117).

A inclusão de outros modos de existir do corpo que não o racional – ou mesmo o fato de não ter havido cisão entre eles –, faz com que uma boa parte dos aspectos que fazem da arte uma experiência integral e prosaica (DEWEY, 2005), sejam encontrados em torrentes e/ou intensificados na ambiência da feitura da música negra: a propensão de ver, ter e fazer a arte enquanto um processo e não como um produto acabado, o que implica a qualidade de arte a todas as etapas do processo, e não só naquela final (2005, p. 57); uma indiferenciação (ou, pelo menos, uma fronteira mais porosa e elástica) entre quem cria e quem consome a arte (2005, p. 111); a incapacidade e/ou o desinteresse de criar uma distinção entre o comum e o estético (enquanto algo extraordinário) atravessam a experiência da arte nesses espaços (2005, p. 196); e a compreensão da arte como uma brincadeira, um jogo, uma necessidade de movimento (2005, p. 291).

Falando sobre os *spirituals* cantados para audiências da classe trabalhadora britânica, Gilroy advoga que por meio desta música há a introdução de uma sensibilidade moral específica nas vidas das camadas inferiores (GILROY, 2012, p. 188). Mirando os movimentos musicais da periferia de Maceió, seja nas batalhas de rap, seja nos cortejos afro, essa sensibilidade moral inclusiva também está atenta às identidades marginalizadas e/ou excluídas da divisão do espólio da vitória da “civilização”, e convida quem as porta para o seu coro.

Desejo endossar a sugestão de que subversivos músicos e usuários de música representam um tipo diferente de intelectual, principalmente porque sua autoidentidade e sua prática política cultural permanecem fora desta dialética entre devoção e culpa que, particularmente entre os oprimidos,

tantas vezes tem governado a relação entre a elite literária e as massas da população existentes for das letras. [...] Essas questões se tornam politicamente decisivas, uma vez que essas formas culturais ter colonizado os interstícios da indústria cultural em nome não apenas dos povos do Atlântico negro, mas também dos pobres, explorados e reprimidos de toda parte. (GILROY, 2012, p. 165).

De lá, ele pensa essa moral solidária a pessoas inferiorizadas como uma evidência da necessidade de abandonar ou desmantelar marcos totalizantes, como raça e nação, na análise de fenômenos assim. De cá, prefiro atentar para essas coalizões pensando nelas como um indício de uma relação intrínseca entre uma afetividade incorporada e uma política existencial. Pesquisando um bloco afro em Ilhéus (BA), o que escreve Márcio Goldman me parece um bom caminho de interpretação para as tensões entre o perfil mais formalista e institucional e o mais culturalista da militância negra. Diz ele,

Mas essa convivência me ensinara também que fazer música afro não era simplesmente uma forma de não fazer nada, bem ao contrário, essa atividade é uma das dimensões essenciais dos processos de criação de territórios existenciais que permitem a pessoas discriminadas produzir sua própria dignidade e vontade de viver. (GOLDMAN, 2003, p. 452).

Pensando menos em marcos territoriais, culturais ou institucionais e mais em termos de marcos de identidade, María Lugones escreve algo que me soa como que lidando com o mesmo tipo política, aquele baseado no seu encontro com a afetividade:

Ao longo deste trabalho eu uso o termo mulheres de cor, originado nos Estados Unidos por mulheres vítimas de dominação racial, como um termo de coalizão contra múltiplas opressões. Não é simplesmente um marcador racial ou uma reação à dominação racial, mas um movimento de solidariedade horizontal. Mulheres de cor é uma frase que foi adotada por mulheres subalternas, vítimas de múltiplas dominações nos Estados Unidos. “Mulher de cor” não aponta para uma identidade que separa, mas para uma coalizão orgânica entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras: cheroquis, porto-riquenhas, *síoux*, chicanas, mexicanas, pessoas, enfim, todo o enredo complexo das vítimas da colonialidade do gênero. Mas tramando não como vítimas, mas como protagonistas de um feminismo decolonial. A coalizão é uma coalizão aberta, com intensa interação intercultural. (Lugones, 2008, p. 75, nota 3).

Por estas possibilidades, nessa dimensão os modos de existir da corporalidade podem ser tomados como um *corpo-arma*; isto porque ela é capaz de tomar a própria corporalidade como uma tecnologia, um recurso para os conflitos típicos do processo

de racialização da modernidade/colonialidade – aí os elementos das outras três dimensões *podem* ser usados, como instrumentos de reivindicações políticas do antirracismo, da reparação histórica dos massacres e crimes da escravidão colonial no Brasil ou do combate à desigualdade e à violência raciais.

Segundo o diagnóstico de Mustafa Emirbayer e Matthew Desmond, existem três possibilidades de agenda para o antirracismo: uma não-racialista, uma multiculturalista (ou cosmopolita) e uma da democracia racial (2015, p. 39).

Creio que é possível partir desses três esteios e incluir o antirracismo pan-africanista, para pensar a sustentação de alguns argumentos para o posicionamento político ante ao racismo na dimensão política dos repertórios de negritude. Visto que essa é uma questão importante, vale perguntar se para o samba é importante falar disso, se sim, em que medida e de que modo? É na mesma medida e do mesmo modo que, por exemplo, é para o *hip-hop* e para outros repertórios ancorados em movimentos de música negra?

Cultura negra é uma denominação genérica para todo tipo de manifestação cultural relacionada com as diferentes formas de resistência da população negra contra o racismo [para o Movimento Negro Unificado]. A ideia de identidade negra, por sua vez, não diz respeito a uma forma de vida específica ou a alguma referência estética particular. Trata-se de uma alusão a um tipo de consciência política, qual seja, a assunção pública do anti-racismo, que pode assumir naturalmente formas culturais muito diversas. (COSTA, 2006, p. 144 – 145).

Assim como na análise de Sérgio Costa, na interlocução da pesquisa empírica, há como uma tentativa de filtrar entre aquelas expressividades artísticas negras, as que seriam mais engajadas com a mobilização política de valores antirracistas e, por isso, mais legítimas como representantes da identidade negra. Este tipo de dinâmica parece ressoar o argumento de que

Se a polaridade branco/"não-branco" estrutura a distribuição de oportunidades sociais, tal oposição deveria também conformar as identidades culturais e políticas, propiciando a conformação de uma identidade negra capaz de incorporar o conjunto da população não branca no Brasil. Caberia, assim, a todos "não brancos", no Brasil, absorver a cultura afro-brasileira e o legado do Atlântico Negro, construindo, sobre essas bases, sua "verdadeira" identidade racial. São esses os parâmetros utilizados para a escala de "consciência racial" referida acima. Assim os "não brancos" seriam tão mais conscientes quanto mais fortemente articulem suas identidades com base na racialização das identidades sociais. (COSTA, 2006, p. 207).

Contudo, a retórica sobre o embricamento entre o posicionamento afirmativo da negritude (tomado como “consciência racial”), a identidade negra e o antirracismo tenta imputar uma fraternidade automática e, na prática, “a identidade racial não garante nada em termos de solidariedade ou associação fraternal.” (GILROY, 2012, p. 343). Na experiência cotidiana, o que percebi é que integrantes com mais tempo e com maior alcance, lançam mão desse tipo de argumento mobilizador com mais cautela, visto que por mais que esse embricamento se corporifique em determinadas pessoas, elas nunca serão sempre e apenas isso. Com isso, a organização política entre e intragrupos dos movimentos musicais da negritude em Maceió não usam apenas o marcador racial para estabelecer relações de cooperação ou para interditar determinadas alianças – nem poderiam. As coalizões, além de reticulares, tecem os seus nós na órbita de argumentos mobilizadores capazes de atualizar valores comuns, que compõem verdadeiras constelações de interesse (COSTA, 2006, p. 125), à despeita das diferenças entre os entes que compõem a rede. Esse me parece o método e o recurso para harmonizar a polifonia constituinte dessa ambiência.

A música, o dom relutante que supostamente compensava os escravos, não só por seu exílio dos legados ambíguos da razão prática, mas também por sua *total exclusão* da sociedade política moderna, tem sido refinada e desenvolvida de sorte que ela propicia um modelo melhorado de comunicação para além do insignificante poder das palavras – faladas ou escritas. (GILROY, 2012, p. 164, grifos aqui).

As implicações da concentração de riquezas materiais, e outros capitais, é relevante e cria uma ordem própria, onde certos recursos são determinantes para traduzir os valores morais da solidariedade característica entre inferiorizados em práticas efetivas. As assimetrias existentes são, contudo, determinantes na definição das estratégias de ação, tanto local quanto de modo mais abrangente (COSTA, 2006, p. 126). Estar nas margens do mercado de bens simbólicos mobilizou um apelo ao direito à cidadania cultural, que foi uma prerrogativa das políticas públicas de cultura na a gestão progressista dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT) que, além do mais, parece ter eleito o campo cultural como um campo prioritário de democratização, pulverizando os recursos, antes concedidos de modo concentrado a determinados territórios (São Paulo e Rio de Janeiro) e determinadas produções com um grau de profissionalização e requinte técnico.

O efeito desta injeção de recursos inédita na história do país, é perceptível em suas reverberações contemporâneas no cenário de Maceió. Hoje, mesmo com consideráveis menos recursos materiais, as instâncias locais da gestão pública de cultura têm sérias dificuldades quando tentam ignorar questões e demandas dos movimentos de música negra – pois aquele capital financeiro foi convertido em capital cultural e, em seguida, em capital simbólico.

Porém, como essa dimensão trata da organização política num sentido mais largo, que é como os grupos se organizam entre si para criar espaços de experiência coletiva. A seguir, vou tentar trazer indício de quais redes intra e inter grupos é acionada para organizar um festival, quais recursos são mobilizados, como se dá a relação com o “público”. Será que os grupos de *reggae* se organizam para realizar eventos públicos da mesma forma que os grupos de samba? Esse processo é tenso? Não é tenso? Qual o grau de disputa? Quem e o que se disputa? Qual é o grau de cooperação? Esse processo se dá de que modo? Grosso modo, a forma de organização coletiva é considerada aqui como uma forma política de estar no mundo.

Nos movimentos da música afroalagoana, a dimensão política do repertório de negritude se expressa por princípios multiculturalistas com uma inclinação cosmopolita, onde as diferenças singulares da população negra demanda ser incluída e valorizada enquanto participe da cidadania brasileira, e a partir dos quais outras populações, grupos e expressividades circulam sem embaraços, a exemplo dos vários grupos com inspiração na cultura popular ou mesmo em tradições indígenas. A rede é ampara por quatro eixos, o político, o religioso, o intelectual e o eixo artístico-cultural (MARPIN, 2018), com limites bem difusos entre o alcance e o capital social de artistas, grupos e figuras públicas que, por vezes, participam simultaneamente e acumulam o prestígio de posições religiosas, cargos na máquina pública, legitimidade entre ou enquanto intelectual e enquanto artista. As atividades são organizadas visando a construção e o fortalecimento de eventos situados nas periferias de origem dos grupos (como a Lavagem do Bonfim, da Casa de Iemanjá, situada no bairro da Pajuçara), fomentado pela atuação mais direta deste ou daquele grupo local e de outros de maior porte que, juntos, visam compor uma agenda negra para a cidade de Maceió (como a Festa das Águas ou o dia da Consciência Negra).

A agenda da dimensão política do repertório de negritude do *hip-hop* está focada nas implicações do cruzamento entre as desigualdades sociais e raciais. Mas, diferente daquelas posições que veem uma relação de causa e efeito entre raça e

classe, para esses movimentos musicais, tais desigualdades não deveriam ser combatidas integralmente, mas somente naquilo em que elas privam pessoas negras, pobres e periféricas de direitos civis e de dignidade existencial. Quanto ao modo de organização, ele é baseado na combinação de encontros vinculados aos territórios nos bairros, em geral, organizados por coletivos provenientes e atuantes nestas regiões, e outros encontros para os quais estes de menor porte convergem. Apesar da importância que os bairros e a crônica do cotidiano neles tenham, os artistas e grupos tendem a circular e a conhecer vários desses territórios.

Neste repertório, a negritude poderia ser considerada sem etnicidade (SANSONE, 2007), com a ressalva de que em vez de não enxergar a militância política, encontrei uma forma distinta de realizá-la: ainda que sem muitos argumentos mais formais e institucionais – em geral, evitados –, o apelo é mais sobre a potência de produção de dignidade existencial que o afeto da alegria é capaz de mobilizar, operando de modo muito eficiente uma conversão dos valores depreciativos do racismo em outros que positivam a experiência, a existência e a identidade das pessoas negras. Mais do que em relação a grupos e a suas interlocuções, a dimensão política desse repertório de negritude está vinculado a determinados espaços, a criação de territórios (geográficos, políticos e afetivos), as rodas de samba. Elas podem ou não estar vinculadas a um determinado estabelecimento (como no caso da roda *Samba da Periferia*) ou a um determinado projeto (como no caso do *Mulheres na Roda de Samba*).

A dimensão política do repertório de negritude do *reggae* que investiguei desse movimento de música em Maceió está baseada naquela agenda que evita a racialização e, no limite, comunga valores de uma democracia racial. Nessa sua agenda política em relação ao racismo, a solução ideal seria a de que não houvesse o processo de racialização e a negritude não fosse condicionante das trajetórias e do cotidiano das pessoas. Nesse sentido, a negritude é importante naquilo que ela porta de valores éticos de solidariedade entre aquelas pessoas injustiçadas. Sobre as formas de organização, esse movimento prioriza a realização de shows e festivais.

Os repertórios de negritude foram o ponto de partida da intuição desta pesquisa e são o ponto de chegada que conclui o sistema criado para teorizar a (in)definição da negritude. A aposta teórico-metodológica que partiu do argumento de que o processo de racialização (visto da perspectiva estrutural) – ou as injunções do racismo (da perspectiva da experiência vivida) –; depois apresentou a interação entre os níveis

da estrutura, da identidade e da experiência da negritude; passou pela inclusão do polo da abstenção no *continuum* dicotômico das possibilidades de posicionamento entre a afirmação da identidade racial negra e a adesão à ideologia e à doutrina da branquitude; até a trilha chegar aos acervos estéticos, éticos e políticos que vi, ouvi e vivi nas ambiências da música negra e periférica de Maceió.

Só fui capaz de sistematizar quatro dimensões, mas estou certa de que muitos conteúdos eu não pude acessar ou contê-los aqui. Contudo, essas quatro dimensões, enquanto modos de existir da corporalidade, grosso modo, serão o norte para sistematizar os critérios que determinam a negritude de algo ou de alguém.

Se “a política de representações utiliza, de forma generalizada, o corpo – sua estilização, sua performatividade e sua (re-) construção simbólica – como veículo privilegiado de sua viabilização.” (COSTA, 2006, p. 115), tal como foi a escolha analítica aqui, a política não está nem aquém nem além do corpo, tão pouco a corporalidade é tomada como um objeto à disposição da composição, da apresentação, ou mesmo da representação da subjetividade de pessoas negras que reivindicam sua identidade naquilo que tange seu marcador racial, ele é o que é, a subjetividade de cada pessoa.

Tentando escapar a uma matriz lógica que cinde o corpo, mas sem ignorar as suas diferenças constituintes, aqui a corporalidade é multidimensional. É a partir dele que perguntamos: se é mais negro ou negra em Luanda ou em Salvador? Se é negro ou negra do mesmo modo e a partir dos mesmos elementos em São Paulo, em Maceió e em Amsterdã? Para além das implicações da globalização da modernidade/colonialidade nos modos de vida em todo o planeta, há mais que um modelo a partir do qual pode-se experienciar, determinar e/ou mensurar a negritude de algo ou de alguém.

A negritude que se refere à herança africana, convive com as negritudes polifônicas da diáspora negra, por exemplo. Há também o referencial do martírio da escravização, o da xenofobia, o do reconhecimento dos povos remanescentes quilombolas no Brasil, o da quilombagem, o da segregação racial urbana... A tese e, especialmente esse capítulo que encerra o experimento de sociologia da negritude, quer ouvir essa história pelas vozes que a encarnam, por isso o guia da trilha foi a música.

Examinar o lugar da música no mundo do Atlântico negro significa observar a autocompreensão articulada pelos músicos que a têm produzido, o uso simbólico que lhe é dado por outros artistas e escritores negros e as *relações sociais* que têm produzido e reproduzido a cultura expressiva única, na qual a música constitui um elemento central e mesmo fundamental. (GILROY, 2012, p. 161, grifos aqui).

Assim como a comparação entre movimentos e mobilizações do samba, do reggae e do samba-reggae, por exemplo, podem demonstrar semelhanças e singularidades, ela também pode nos ajudar a perceber a rede tecida na diáspora vinda de África: “como foi possível a apropriação dessas formas, estilos e histórias de luta em tão grande distância física e social é, por si só, uma questão interessante para os historiadores culturais.” (GILROY, 2012, p. 175). Se me escusam colegas historiadores e historiadoras, a questão também interessa a outras disciplinas investigadoras da humanidade em geral e a mim, especificamente. Creio que

O mínimo que esta música e sua história podem nos oferecer hoje é uma analogia para a compreensão das linhas de afiliação e associação que levam a ideia da diáspora para além de seu estatuto simbólico, como o oposto fragmentário de alguma suposta essência racial. (GILROY, 2012, p. 198).

O fio dessa meada, advogo, não é uma essência e sim a experiência do corpo vivo, que ao se movimentar reitera a representação de uma memória específica – que, assim como esse corpo, está viva e interconectada.

A sugestão de Gilroy é que se tome a contracultura do Atlântico Negro não simplesmente como mais um repertório de manifestações artísticas e culturais, dissociadas da política, mas como um discurso filosófico que reinterpreta a modernidade e reconta sua história, a partir da perspectiva de quem sempre esteve fora das narrativas nacionais com seus heróis brancos. [...] Não é o corpo negro, em seu sentido físico, absoluto, que aproxima as vidas da diáspora, mas formas similares de tradução de processos de exclusão e discriminação aos quais os possuidores de um corpo negro estiveram e estão submetidos nas sociedades modernas. (COSTA, 2006, p. 119).

Como nos lembra Sérgio Costa, “a história da diáspora africana [...] se desenvolve fora da órbita da política formal, se valendo fundamentalmente da performance, da dança e da música como forma de sua constituição.” (COSTA, 2006, p. 118), é mesmo um modo de existir da corporalidade. São esses movimentos que se repetem intuitivamente nas expressividades das pessoas negras, tanto no

cotidiano, no que se refere ao mundo do trabalho e das relações afetivas, quanto nos momentos de suspensão desse cotidiano, como o lazer e as expressividades artísticas, que compõe a complexidade e a pluralidade desses repertórios identitários a margem da cidade e da cidadania.

III - ACERVO IMAGÉTICO DISCURSIVO

7 DO RITMO, A COR E O SOTAQUE

Bate tambor, bate atabaque,
repica agogô na imensidão.

Hoje o decreto diz,
seja livre e feliz,
minha palavra é lei!
Afoxé Oxum Pandá

Não poderia avançar aqui sem fazer menção ao debate sobre a geopolítica dos estudos da negritude – esta terceira parte poderia ir muito bem como um anexo do trabalho, não fosse a importância de não necessariamente demarcar, mas de reconhecer as diferenças entre as negritudes em um país continental como o Brasil.

A seguir, ainda que parcial¹⁹⁸ e limitadamente, faço a tentativa de estimular outros sentidos e outras semânticas que vão além daquilo que é estritamente racional. Nessa provocação, os argumentos antes apresentados textualmente, estarão expostos na combinação entre um acervo de fotografias e um conjunto de letras e excertos de canções de alguns repertórios de negritude de Alagoas.

Serão quatro experimentos estéticos, segmentados: os batuques do afoxé, do maracatu, do coco e do samba-*reggae*; o hip-hop; o samba e o *reggae*.

A produção intelectual original das imagens é de fotógrafos e fotógrafas que registram esses movimentos há anos, pela mais diversas motivações, seja para guardar um momento de lazer e entretenimento, a atuação de um ente querido ou algo que desperta a sensibilidade – pensando esse registro enquanto algo privado, ou coletivo, ou mesmo social. Mas em que pese seus efeitos, fato é que são essas pessoas as responsáveis pela produção de uma preciosa memória audiovisual

¹⁹⁸ Até a defesa, este acervo será ampliado. O *bônus track* que envio aqui é apenas uma prévia com o modelo a partir do qual pretendo compor a versão final do trabalho e entregar a vocês da banca o mais breve.

(especialmente na linguagem fotográfica), que tem sido feita de forma voluntária e sem os recursos ideais, mas com qualidade técnica e artística impressionantes.

Qual ao conteúdo textual, ele foi colhido entre as composições de artistas e/ou grupos que dão corpo e vida aos repertórios de negritude alagoanos. A interpretação e a proposição de novos mundos que as análises sociais feitas na música periférica de Maceió nos colocam, preenchem um vácuo que os “teóricos” locais não dão conta.

Com isso em mente, a minha interferência será a mínima possível, circunscrita àquela da seleção e do arranjo entre os elementos imagéticos e os discursivos – para fazer uma experimentação artística, uma espécie de mural para dar mais cor e movimento à descrição. Além do mais, esta é uma forma de, enquanto pesquisadora e admiradora das negritudes alagoanas, agradecer, reconhecer e publicizar essa produção intelectual que usa outros modos de existir da corporalidade como suporte.

Essas imagens e estas canções fazem parte do caldo de onde bebi pra escrever as coisas que tenho escrito, por isso acho que não há nada mais justo que injetando um tanto de arte e beleza negra nesse documento sociológico, compartilhando-as com leitoras e leitores.

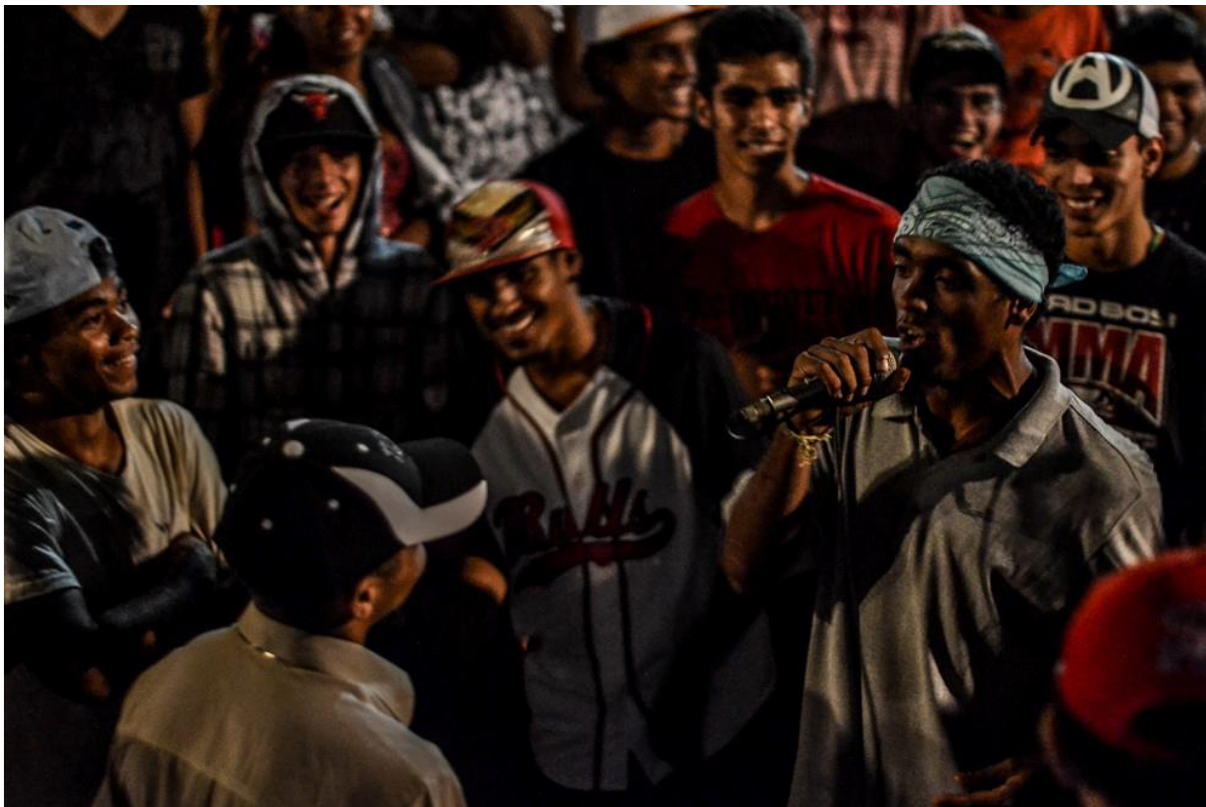
7.1 Os batuques ancestrais – o referencial do afro



Fonte: Christiano Barros Marinho | Texto por Nany Moreno, 2017.

quem canta seu males espanta
estou aqui para cantar
o batuque é a esperança do povo deste lugar
peço proteção a Olorum
os batuqueiros vão passar

7.2 Os *beats* das quebradas – o referencial do *hip-hop*



Fonte: Vanessa Mota | Discurso por Sérgio Santos, 2013.

do Jaça ao Vergel, do Biu de ponta a ponta
Clima Bom e Tabuleiro, Santa Lúcia a gente monta
monta a estratégia, debate a metodologia
contra o genocídio, tô na rua todo dia

7.3 Os bambas caetés – o referencial do samba



Fonte: Acervo Teatro Deodoro | Discurso por Gustavo Gomes, 2014.

não se faça de besta comigo
hoje eu vou sambar, pode crer
com você, sem você, hoje eu vou sambar pode crer
vou sair bem bonita e voltar de sandália na mão
se você não acredita fica aí no controle da televisão
vou de puladinho, quadradinho
zig-zag, gafeira, trava língua de bexiga
isso é samba ou é madeira?

7.4 Os (anti)sistemas sonoros – o referencial do *reggae*



Fonte: Vanessa Mota | Discurso por Toninho ZS, 2016.

menina pretinha que olha assustada sua imagem
de frente pro espelho. não viu na tv nada
parecido, então entra logo em desespero. senhor
que fica cabreiro, nem me conhecia, nem sabe
meu nome, mas aprendeu no
Fique Alerta que o marginal é o que usa *Ciclone*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No pelô, meu pelo ouriça.
 Missa, quimbanda, poesia.
 Aruandê, aruandá!
 Vou cantando
 que cantar é uma carta de alforria.
Zeca Baleiro

Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito
 de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação
 pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e
 mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente
 fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e
 obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias
 e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra.
Hannah Arendt

Esta pesquisa partiu, confesso, de uma pergunta entre ingênua e arrogante: *o que significa ser uma pessoa negra em Alagoas?*

Isso porque no mestrado eu havia me perguntado sobre a necessidade de expressão pública da identidade racial negra e a coragem de fazer isso em um território especialmente racista, marcado historicamente por grandes massacres e, mais importante, sobre como, ao longo das últimas décadas, as expressividades dessa identidade foi alargando a sua visibilidade, emergindo na esfera pública local¹⁹⁹.

A questão da tese, apesar disso, veio da inquietação de perceber que eu estava olhando apenas para uma possibilidade de elaboração e expressão dessa identidade: a *afroalagoanidade*, que parecia ser apenas mais um entre tantos repertórios de negritude. Entretanto, o que se desenhava como uma espécie de catálogo desses

¹⁹⁹ O resultado está no livro *Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede afro-alagoana* (2018), lançado três anos depois da defesa da dissertação.

repertórios ganhou o reforço de algumas intuições e das minhas fragilidades, próprias de alguém que não é socióloga de formação original e, talvez por isso, indisciplinada e transdisciplinarmente, senti a necessidade de formulações mais teóricas.

A pergunta original foi fustigada sistematicamente mas, teimosa e reformulada, segue me fazendo pensar se é possível e, se sim, como poderíamos responder categoricamente quem é e quem não é negro ou negra. Teoricamente, quais seriam os critérios para classificar alguém assim? Creio que estes critérios existem, ainda que tácita e nubladamente, e creio também que a empreitada de uma teoria que se quer racial seria a de encarar a esfinge: como lidar com a (in)definição da negritude? – atentando para o fato de que ela se apresenta simultaneamente como uma questão *ontológica* (visto que para nós enquanto subjetividades, ainda que para algumas pessoas mais do que para outras, a negritude é um problema existencial), *axiológica* (para nós enquanto sociedade é um problema político) e, defendo, *epistemológica* (para nós enquanto cientistas é um problema sociológico).

Os pontos

A (in)definição da negritude não é uma questão binária, a formulação de uma resposta a ela precisa ser capaz de apreender um processo complexo e com resultados plurais; por isso, creio, me deparei com tantas maneiras de ser uma pessoa negra, com várias versões para a negritude – e vice-versa. Assim sendo e também, um parecer teórico sobre a questão não deveria ser hierarquicamente matizado, uma vez que a abstração dessa diversidade inegável só poderia ser bem representada em uma escala gradativa e horizontal. Argumento que não há como medir se e o quanto uma pessoa é mais negra que outra, para a ciência pelo menos, não existem meios de dizer que há uma negritude mais autêntica, mais consciente ou melhor. Este é o primeiro ponto do qual cuidei ao desenvolver a análise.

O segundo é que, na equação básica do sistema explicativo que propus, a negritude é uma variável (qualitativa, nominal e dicotômica) central, mas dependente daquela do racismo, aferido em seus efeitos cotidianos e tal como vividos na pele. Na análise, se é que existe, uma negritude particular de Alagoas, ou mesmo uma fluminense ou brasileira, é impossível de compreender e conceituar sem situar suas

manifestações em relação a um fenômeno muito mais antigo e abrangente: o processo de racialização, que é um processo ativo e sedimentado coletivamente, mas produzido e reproduzido pelos indivíduos corporificados e situados no cotidiano. Muitas vezes descrito não como ato, mas como um fato, esse processo é tratado na literatura como racismo. Esse é um fenômeno em certa medida universal, mas cada território acomoda feridas e cicatrizes históricas que alteram consideravelmente tanto como ele afeta as pessoas, quanto as possibilidades de reação a ele. O que não muda é que ele acontece sempre em relação a quem não corresponde ao modelo de subjetividade da modernidade/colonialidade – contra os Outros do “Ocidente”. Em síntese, ele consiste em tomar como raciais aquelas diferenças socialmente construídas por meio de práticas discriminatórias e a partir de marcas somáticas e/ou performáticas, que servirão de fronteira com a alteridade; estas diferenças, consequente e sistematicamente, servirão também para legitimar, assentir e reproduzir uma distribuição desigual e injusta de recursos e capitais.

Diferente do sentido moral que querem espremer do ditado popular, não há nada de natural, louvável ou democrático em um processo de miscigenação fruto de tantos abusos, violências e violações: se no Brasil todo mundo tem sangue negro, eu diria que este sangue não está necessariamente em nossas veias, senão em nossas mãos. Quer dizer, de modo menos impressionista, coletivamente a população brasileira é responsável pela matança secular de pessoas, corpos e corpus de conhecimento negros, mas não é por isso que qualquer brasileiro teria, individualmente, a legitimidade de reivindicar uma identidade racial – um pouquinho que seja – negra.

O básico do argumento é que somente as pessoas afetadas por algum grau das injunções do racismo são aquelas que, para o bem e para o mal, como recurso ou fardo, têm o direito e a autoridade para carregar essa marca identitária. Tal movimento analítico quer calcar o cimento de uma possível teoria racial – mas isto seria só o começo, visto que a questão não é simplesmente ser ou não ser negro ou negra, há mais, muito mais aí.

Se no papel, enquanto conceito, o racismo se ancora ora na dimensão biológica, ora na dimensão da cultura, ora naquela da moral das diferenças entre a modernidade e a sua alteridade, na pele, a prioridade parece ser a de se manter operante e efetivo, ainda que isso custe sua pureza. Ou seja, o racismo a que as

pessoas negras estão expostas em sua experiência é multidimensional e, as vezes conjuga mais de um tipo ideal do fenômeno, superposta e simultaneamente.

Além disso, as pessoas negras não o são de modo integral e exclusivo. Todos nós, inclusive negros e negras, somos cumulativamente racializados, generificados, temos saldos de capitais financeiros, culturais e sociais muito distintos entre si, entre outras diferenças que afetam o modo como a estrutura social se atualiza em nosso cotidiano. A teoria racial a que me arrisquei também não deveria excluir da análise os vários vetores de todos estes mecanismos gerativos, e deveria ser flexível para considerar o tipo e a intensidade de cada um deles. Este é o terceiro ponto: a busca da justa medida para um conceito que dê conta da profundidade e da amplitude do fenômeno.

Afianço a provocação de Sérgio Costa, especialmente quando ele afirma que “falta também ao debate, instrumentos analíticos que permitam estudar a reconfiguração das construções identitárias no âmbito das lutas antirracistas” (2006, p. 19), e quando pergunta:

Afinal, é no ambiente das relações cotidianas que os padrões identitários e de sociabilidade conflitantes são negociados e apropriados. Cabe, portanto, perguntar como se dão efetivamente essas negociações? Como se alteram e se reconstituem as construções identitárias no âmbito local? (2006, p. 13).

Para tratar de um fenômeno que é experienciado de modo tão plural, multireferenciado e multidimensional, vale recuperar a imagem analógica da mesa de som²⁰⁰. A partir dela, as várias dimensões do racismo e, conseqüentemente da negritude, são tomadas como canais de entrada para a mixagem da negritude: a aparência física do corpo, dividida nos canais da aparência fenotípica e no da manipulação deliberada dela; a discursividade, que é representada pelo canal das formulações racionais e afetivas; e o posicionamento, a mobilização e a atuação política, expressa como o canal dos valores éticos, morais e normativos. Além destes, cada modo de existir da corporalidade pode ser representado em um canal de *input* na mesa de som. Para cada canal, existem botões para ajustar o volume e a frequência de cada um deles e há também os botões de efeito. São estes últimos que

²⁰⁰ Desenvolvi mais detalhadamente a analogia na página 263 e seguintes.

representam os vários vetores dos mecanismos gerativos, bem como as diferenças do tipo e da intensidade da força de cada um deles.

Explorando um pouco mais a analogia, o quarto ponto que sustento por meio da investigação – que é a necessidade de reconhecer a autonomia relativa e as articulações entre o nível da estrutura, da experiência e identidade da negritude –, pode ser visualizado no modelo da mesa de som. Se os modos de existir da corporalidade são as entradas dos canais, os elementos e os fluxos do vórtice teórico são: a *estrutura* racializante empiricamente verificável e mensurável, representada pela disponibilidade e configuração (segundo a marca e o modelo do equipamento) de canais e botões de efeitos, e pela interação entre eles; a *experiência* da negritude seria o ato de mixar sua própria versão “operando” a mesa; e a *identidade* seria os resultados da mixagem.

Avançando e atentando menos para o modelo e para a configuração e mais para quem opera a mesa de som, quer dizer, analisando menos a posicionalidade imputada estruturalmente e ouvindo mais o posicionamento das pessoas negras, o quinto ponto do trabalho é que busquei reconhecer que, a não ser como valor moral, não há uma articulação compulsória entre ser vítima do racismo, ser capaz de reconhecê-lo e lhe chamar pelo nome e, menos ainda, ser antirracista. Se já foi dito que a miscigenação massiva e o branqueamento físico e ideológico geraram um *continuum* para negritude brasileira, busquei incluir nele aquelas pessoas que nem se afirmam, nem se negam enquanto negras, apenas se abstém da resposta e buscam basear a sua identidade em outros marcadores que não os raciais. Com isso, o *continuum* da minha aposta de teoria racial tem não dois polos, mas três pontos nodais onde os posicionamentos podem ser alocados para sistematizar teoricamente a autodeclaração da negritude.

E por fim, o sexto ponto que procurei explorar foi que a composição autoral de cada versão da negritude é feita a partir de elementos de acervos estéticos, éticos e políticos disponíveis naquilo que chamei de repertórios de negritude. Esses repertórios são uma síntese analítica para o processo de produção e reprodução de alguns modelos e/ou referências para a experiência e para os significados da negritude. Intuí a existência disso que chamei de repertórios de negritude primeiro nos movimentos, organizações, grupos e artistas da cultura negra e popular de Maceió, mas não demorou muito para perceber que eles também poderia ser observados em

outros campos, como o da militância em movimentos políticos menos culturalistas, da pesquisa acadêmica, ou do reconhecimento da população quilombola, por exemplo.

Os repertórios de negritude são pensados contendo quatro dimensões para os modos de existir da corporalidade: a somática (corpo-imagem), a performática (corpo-movimento), a discursiva (corpo-palavra e/ou corpo-memória) e a política (corpo-bandeira e/ou corpo-arma). Assim, quis escapar de uma falsa cisão entre corpo e mente, sem cair na armadilha de ignorar que atuamos no mundo sempre a partir do corpo mas que ele tem qualidades e capacidades distintas entre si.

Retomando o modelo da mesa de som, os repertórios são como configurações prévias (embora não fixadas) do quadro de botões para a mixagem dos canais de *input*. Na analogia, o único botão do tipo liga/desliga, é o do racismo capaz de “ligar” a negritude, os demais são como botões de volume e de equalização – os primeiros operam numa escala de a partir de 0, e os segundos com valores positivos e negativos.

Em suma, esta seria não a resposta final e acabada, mas alguns dos princípios que esta pesquisa conseguiu apreender e formular, a partir da ambiência da música negra e periférica, para contribuir teoricamente com o debate da (in)definição da negritude.

As linhas

Além dos pontos, o trabalho também foi costurado com algumas linhas teóricas estruturantes e outras linhas de fuga.

A primeira linha estruturante do argumento foi a dos estudos culturais, especialmente em dois de seus expoentes no debate sobre identidade, cultura e negritude: Stuart Hall (2016, 2003, 1997, 1996 e 1980) e Paul Gilroy (2012, 2007 e 2000). Além destes e dos ecos dos debates que eles mesmo desenvolveram²⁰¹, também recorri à interlocução com dois estudiosos que produziram reflexões sobre a mesma ambiência da feitura da música negra, periférica e brasileira: o linguista

²⁰¹ A lista é extensa mas pode ser sumarizada com autores como Michael Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Theodor W. Adorno, Louis Althusser, Antonio Gramsci e Mikhail Bakhtin.

George Yúdice (2014 e 2003) e o antropólogo e etnólogo Michel Agier (2003 e 2001). Dentro dos limites difusos dessa escola, também foram fundamentais as análises sobre subalternidade, feita por Gayatri Spivak (2010); sobre o hibridismo, feita por Homi Bhabha (2004 e 1995); e sobre a alteridade, feita por Edward Said (2007).

A segunda foi aquela do modelo multidimensional e multifatorial do realismo crítico. Ainda que tenha mencionado tangencialmente Margaret Archer (2011, 2003 e 2000) e Frédéric Vandenberghe (2010), a principal referência é a filosofia da ciência e a ontologia das estruturas de Roy Bhaskar (2010), que permitiu desenvolver um sistema sensível à maleabilidade do racismo e à pluralidade da negritude.

E a terceira e última linha foi o que dos estudos *pós, des* e decoloniais estou concentrando na crítica à colonialidade. Deste campo, destaco a produção das feministas Silvia Rivera Cusicanqui (2015 e 2010) e María Lugones (2008), e de autores latinos como Aníbal Quijano (1992), Walter D. Mignolo (2011), Sérgio Costa (2003, 2002a e 2002b) e Enrique Dussel (2016).

O trançado entre elas se valeu muito das linhas de fuga abertas pelo feminismo negro e/ou decolonial, com trabalhos de Patricia Hill Collins (2016), Kimberlé Crenshaw (1991 e 1989) e Donna Haraway (1991); pela historiografia crítica a partir das reflexões de Flávio dos Santos Gomes (2005), Dirceu Lindoso (2007 e 2005) e Jeferson dos Santos Silva (2014); e pela teoria psicanalítica, especificamente na trilha aberta por Frantz Fanon (2008).

O ritmo da costura

O acervo de referências para a forma, o conteúdo e o significado da negritude é imenso e pode ser apreendido de diversos conjuntos, minimamente coerentes, de expressividades e mobilizações de pessoas negras, elaborados e enunciados em modelos complexos de interpretações, atos e reações. Estes espelhos – às vezes mais aparentes, às vezes velados ou camuflados – estão espalhados inclusive e especialmente em sociedades racistas.

Pensar este acervo a partir das referências contidas nos movimentos culturais e especificamente na música, contudo, foi uma escolha metodológica que me abriu

novas e promissoras trilhas para pensar a (in)definição da negritude. Isto porque esses repertórios ficaram mais evidentes quando me deparei com a ambiência em torno e em função dos estilos musicais identificados ou vinculados à negritude. Seja no samba, no *reggae*, no *hip-hop*, seja no batuque dos tambores do maracatu, do afoxé ou tantos outros, todos esses movimentos de música embalam narrativas identitárias autorais e encarnadas.

Esse recurso teórico, longe de pretender abarcar todas as dimensões das relações cotidianas, ou do lugar da raça na hierarquia das desigualdades sociais, focou no impacto dos conteúdos dos repertórios de negritude da música negra nos processos de subjetivação, pensando à ubiquidade e a ambiguidade constituinte da modernidade de seus elementos.

Onde a música é pensada como emblemática e constitutiva da diferença racial em lugar de apenas associada a esta, como a música é utilizada para especificar questões gerais pertinentes ao problema da autenticidade racial e à conseqüente auto identidade do grupo étnico? Pensar sobre música – uma forma não figurativa, não conceitual – evoca aspectos de subjetividade corporificada que não são redutíveis ao cognitivo e ao ético. Essas questões também são úteis na tentativa de situar com precisão os componentes estéticos distintos na comunicação negra. [comunicação pode levar a pensar sobre formas de organização coletiva, ou seja, de política] (GILROY, 2012, p. 163).

Aqui, mais no plano da teoria sociológica do que no da teoria social, tentei pensar a partir destas frequências, mirando dessa perspectiva investigativa que nem exclui nem hierarquiza, mas tenta ouvir e levar a sério cada uma das vozes que compõem o coro polifônico da negritude, e não só o resultado da soma delas – como os modelos de cognição musical indicam ser bem possível.

Além disso, para além da produção e da recepção da música na diáspora, creio que a análise das ambiências em torno e em função da música e da cultura popular no Brasil permite descrever uma longa tradição daquilo que podemos considerar como um pensamento musical brasileiro.

Algumas das intuições que me ocorreram até aqui é de que um algo já foi rascunhado nesse sentido. Aqui penso prontamente na vasta pesquisa, da

documentação, análise e ensaios feitos por Mário de Andrade. Diz ele sobre o *Mundo Musica*²⁰²,

Às vezes é bem difícil a gente encontrar um título. Foi o que me sucedeu aqui, “Música de Guerra” era pouco. “Música Social” era demais. [...] Porque que foi a palavra “Política” que eu campeei pra ver si me servia no título. Essa é uma palavra baliçosa que eu jamais consegui saber o que é, neste país. [...] Muito que venho incitando os músicos a tomar partido nos acontecimentos políticos da vida, não só de bôca, mas pela criação musical. Alguns “puros” imaginam que isso é insultar a música, não é. É simplesmente um dever. Música e política, arte e guerra sempre andavam juntas. (ANDRADE em COLI, 1998, p. 122).

Para além das crônicas que as letras do cancionário popular podem fornecer, o que poderia ser por si só bem relevante mas aproximaria a proposta a de uma já bem estabelecida escola de pensamento social brasileiro, este tipo de agenda teria que considerar que “nunca um texto decide o valor das músicas políticas, só por si. Êle só importa virilizado em melodia” (ANDRADE em COLI, 1998, p.123).

Acima, falando sobre hinos nacionais e guerreiros, noutras passagens de sua obra, Mário de Andrade se remete recorrentemente à “dinamogenia”, que seria da música o

poder dinâmico sobre o corpo, conseguindo ritmar um agrupamento humano como nenhuma arte consegue tanto, é de todas as artes a mais capaz de socializar os homens, de fundi-los numa unanimidade, num organismo só. [...] A força profunda de socialização, de organização de conjunto que a música tem, lhe deu porisso uma significação toda especial entre os homens de civilização primária. (*Ibid.*, p. 20).

Escusando o tom evolucionista do excerto, creio que há muito que se entender sobre o encontro entre criatividade, marginalidade e política²⁰³ caso se pense a partir de um paradigma assim.

²⁰² Coluna semanal publicada no jornal *Folha da Manhã*, em 24 de fevereiro de 1944. Aqui referenciadas na compilação organizada por Jorge Coli, no livro *Música Final* (1998).

²⁰³ Este trecho parece indicar pelo menos um ponto promissor para novas costuras entre as três: “O que fica assentado, creio, é que si ditaduras e opressões também fazem política com música, a música não pactua e se recusa a fazer política com êsses.” (ANDRADE em COLI, 1998, p. 123).

Remendos e retalhos

A indisciplina típica das tentativas de inovação, quando têm sucesso, costumam um alto preço e quando fracassam, um mais alto ainda. Paguei para ver, vejamos.

Dito isto, os pontos e linhas que mencionei acima foram para a pesquisa como que indicadores dos limites dos quais gostaria de acreditar não ter escapado no meu experimento de teoria racial e de sociologia da negritude. Mas além desses, os meus próprios limites demarcaram o que caberia dentro e o que ficaria fora do trabalho. Por isso, para encerrar a sumarização da jornada, vou apontar algumas das questões que gostaria de ter desenvolvido com mais cuidado e que talvez sejam capazes de orientar uma agenda vinculada a esta pesquisa.

Vou dividir estas insuficiências (ou ausências) assim: quanto à teoria, a questão na qual gostaria de ter me aprofundado é a da *experiência*; sobre a empiria, a questão é aquela da ausência de uma etnografia mais densa; e em relação às implicações *políticas*, a questão é sobre as possibilidades de desenvolver algo novo a partir dos atritos que ocorrem entre uma mobilização baseada no poder e uma que usa potência, especialmente em relação às dinâmicas da música negra, periférica e diaspórica.

Quanto à experiência, admito que julgo ter avançado apenas até o ponto de demonstrar a sua relevância e a carência de um debate mais acurado sobre ela no que se refere a (in)definição da negritude. Daí em diante, a minha trajetória intelectual e o tempo de amadurecimento da reflexão foram não foram suficientes para subsidiar um avanço mais substantivo. Poderia ter sido fértil investigar as correntes teóricas que tratam do tema para, por meio do diálogo, ter uma formulação mais consistente do conceito de experiência, tal como a tomei aqui. O que há entre a rigidez do metrônomo dos estruturalistas e o *flow* polirrítmico dos pós-estruturalistas? O contratempo da síncope, a possibilidade de uma teoria da experiência negra – espero poder dizer mais sobre o assunto em breve.

Possivelmente, a demanda justificaria o desenvolvimento de mais uma parte que tratasse de (na falta de um termo melhor) uma praxiologia negra, na qual eu pudesse citar e situar escolas como a da fenomenologia social, do interacionismo simbólico, da etnometodologia, do pragmatismo, a sociologia do corpo, a sociologia dos afetos, e mesmo estreitar o debate com as teorias da psicologia social, da arte e

da performance, ou ainda construir uma ponte até o conceito de agência – tão profícuo na década de 1980 –, para localizar o que é a experiência e onde ela fica entre a estrutura e a identidade.

Acredito ter dado pistas a partir da empiria que embasou as formulações teóricas e apareceu mais ou menos ao longo do texto, mas há uma lacuna quanto ao que chamo de experiência e com quais tradições ela dialogaria.

Outra fissura seria a descrição mais detalhada dos fenômenos observados, visto que aqui a empiria aparece como fundamento, nas entrelinhas da elaboração teórica, mas não houve como avançar mais nesse sentido. Pelas possibilidades de ampliar a compreensão e mesmo de atestar a relevância do modelo teórico, uma análise mais situada dos repertórios de negritude, quiçá uma etnografia mais densa do campo que iluminasse alguns pontos cegos do debate e pudesse servir de molde para investigações em outros repertórios e outros territórios para fins de comparação. Como pensar, por exemplo, as implicações das diferenças entre o repertório do samba em Maceió e no Rio de Janeiro? O que é possível expandir sobre a importância em termos teóricos e políticos de uma comparação entre estes e o samba baiano?

Por fim, a brecha na qual gostaria de deixar uma semente plantada é aquela sobre os desdobramentos pragmáticos da aposta de conceituação feita aqui. A questão ganha em importância pelo fato desta tese sobre racismo, resistência política, criatividade e afeto ser escrita em tempos de recrudescimento de práticas autoritárias – que depois de uma contração do estado de exceção com a reabertura democrática, agora se expande novamente, escancarando a longa linha de continuidades desde a projeção da imagem de um paraíso terreno no “Novo Mundo”, para encobrir os genocídios, até a projeção da imagem de segurança pública para encobrir o Massacre de Paraisópolis²⁰⁴.

Com isso, sinto com urgência a necessidade de pensar como promover alianças do mesmo modo ou de modo mais potente do que aquele que o essencialismo estratégico permite, sem perder de vista a complexidade, a pluralidade e principalmente a criatividade das pessoas negras em um mundo estrutural e tão violentamente racista?

²⁰⁴ Operação da Polícia Militar de São Paulo em um baile *funk* em Paraisópolis, periferia da zona sul da cidade, que encurralou com granadas de efeito moral e tiros de balas de borracha, e matou 9 pessoas, sendo quatro menores de idade, no dia 1º de dezembro de 2019.

Grosso modo e até aqui, falar de política implica falar de poder. Mas, correndo o risco de desafinar, vou tocar em notas fora dessa escala e perguntar: o que acontece se mudarmos a escala? Ou o tom? E se formos além? Se sairmos do claustro do universalismo inconsequente da modernidade/colonialidade, e nos permitirmos girar em outras rodas?

A fagulha que vi arder nas rodas de coco, de *rap* e de samba, iluminaram um atrito entre uma política do poder e uma política da potência – e essas intuições reverberam encontros, afinidades, coros utópicos e plenos de desejos e de contradições,

Entendidas, pela visão da Inquisição, como gente “carente de razão”, este universo feminino multicolorido descrito por Ruth Behar é um exemplo contundente das alianças que, para além das fronteiras coloniais e de cores, as mulheres podiam construir em virtude de sua experiência comum e de seu interesse em compartilhar conhecimentos e práticas tradicionais que estavam ao seu alcance para controlar sua reprodução e combater a discriminação sexual. Assim como a discriminação estabelecida pela “raça”, a discriminação sexual era mais que uma bagagem cultural que os colonizadores trouxeram da Europa com suas lanças e cavalos. Tratava-se, nada mais, nada menos, do que da destruição da vida comunitária, uma estratégia ditada por um interesse econômico específico e pela necessidade de se criarem as condições para uma economia capitalista – como tal, sempre ajustada à tarefa do momento. (FEDERICI, 2017, p. 219 – 220).

Em regimes ditatoriais, a arte é a primeira a ser atacada, depois os encontros e as liberdades (que é condição elementar para a criação de diferenças): esse parece ser tom da política do poder, baseada em uma ontologia da destruição, expressa alegoricamente pelo ato falho de Hegel²⁰⁵, pensada e materializada em oposição ao mundo, uma política da contenção, baseada na força do medo. Já o tom da política da potência, parece ser o de uma ontologia da invenção, expressa explicitamente nas estratégias e linhas de fuga da *poiesis* (e da *autopoiesis*), especialmente das pessoas anônimas e marginalizadas, em composição com o mundo, uma política da proliferação, baseada na criatividade. “Esse tipo de humanidade [sob a forma da fraternidade] é o grande privilégio de povos párias; é a vantagem que os párias deste mundo, sempre e em todas as circunstâncias, podem ter sobre os outros.” (ARENDDT, 1987).

²⁰⁵ Ver página 83 e seguintes.

Isso que estou chamando de política da potência diz de um ato de cantar as dores mas ecoando um prazer²⁰⁶ intrinsecamente estranho às agressões eufêmicas do humanismo moderno, pois sente essa dor e celebra o tipo de existência que permite a corporificação, a materialização do canto.

Esses afetos alegres e festivos cultivados em atos assim, parecem conter uma vacina contra o niilismo, baseada no anti-cinismo, no compartilhamento e na auto-vigília – elementos que podem soar risíveis à ilustração, mas que precisamos reconhecer como extremamente consequentes.

Somente aqui e só agora fico confortável para manifestar o interesse de seguir, ora buscando, ora criando, as trilhas para um modelo onde coubessem as similaridades e as singularidades da negritude – de modo muito sincero confesso que escusei a heterodoxia como que para provar da criatividade pulsante e pujante na música negra com a qual fiz a interlocução da pesquisa.

Se a aposta conceitual que foi feita aqui está correta, ou seja, se o racismo que se atualiza na vida real é o que estruturalmente serve de ponto de partida para uma definição teórica da negritude – o que faz desse mesmo racismo a única coisa necessariamente congruente nas experiências e nas identidades cada vez mais plurais e complexas de pessoas negras;

Se o rastro dos processos racializantes da contemporaneidade, que parecem globalmente universais ainda que guardem suas especificidades locais, nos levam até as dinâmicas da ofensiva do que se convencionou chamar de mundo moderno – que é esse projeto erigido sob os auspícios de invasões territoriais e massacres coloniais e que usou e segue usando o racismo como tecnologia bélica para sustentar seu avanço no tempo e no espaço;

Se é fértil dizer que, para além do racismo (apontamento que vem das análises desta pesquisa) e de atributos da aparência física (apontamento que vem daquilo que é mais evidente nas análises do senso comum), a negritude pode ser definida e compreendida a partir de três medidas da densidade temporal de práticas: a da estrutura (racializante), a da experiência (racializada) e da identidade (racial); e que a partir desses três enfoques, é mais razoável que pensar numa interação gradativa,

²⁰⁶ Tributo esta inspiração na formulação da coordenadora da casa das pretas, Edmeire Exaltação, que ouvi no debate após *Encruzilhada Feminina*, monólogo da socióloga e atriz Rachel Barros, em 24 de agosto de 2019.

ascendente ou descendente entre eles, tomar essas escalas interagindo de modo circular e cíclico, o que criaria um vórtice teórico para a negritude;

Se as ponderações sobre as possibilidades de afirmação, negação ou abstenção em relação à própria negritude fazem sentido, e nos ajudam a compreender a multiplicação de versões dessa identidade racial;

E se, além disso, há algo de verossímil naquilo que chamei de repertório de negritude e na sua importância para a elaboração da narrativa identitária de pessoas vulneráveis ao racismo;

Enfim, considerando que todas estas observações são plausíveis, creio que a esta altura estamos um pouco mais perto do que longe no caminho até a formulação de respostas à (in)definição da negritude.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. O que significa elaborar o passado. *In*: ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

AGIER, Michel; QUINTÍN, Pedro. Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. **Estudos Afro-Asiáticos** [online], Ano 25, número 1, p. 23 – 41, 2003.
AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, v. 2, n. 7, p. 7 – 33. 2001.

ALEXANDER, Jeffrey C. Frontlash/Backlash: The Crisis of Solidarity and the Threat to Civil Institutions. **Contemporary Sociology**, v. 48, n. 1, p. 5 – 11. 2018.

ALLPORT, Gordon. **The nature of prejudice**. Cambridge: Addison-Wesley Publishing Company, 1954.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário. **Ensaio sôbre a música brasileira**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962. [São Paulo: I. Chiarato & Cia, 1928]. Coleção Obras Completas de Mário de Andrade, volume VI.

ARCHER, Margaret. **Habitus, reflexividade e realismo**. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 1, p. 157 – 206, 2011.

ARCHER, Margaret. **Structure, Agency and the Internal Conversation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ARCHER, Margaret. Realismo e o problema da agência. **Estudos de Sociologia**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v. 2, n. 6, p. 51 – 75. 2000.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BENY, Daniela. **O Afoxé Dança Para Iansã**. Maceió: Editora Viva, 2017.

BHABHA, Homi K. **The location of culture**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2004.

BHABHA, Homi K. **Cultural diversity and cultural differences**. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN; Helen. (org.). *The post-colonial studies reader*. London; New York: Routledge, 1995. p. 206 – 209.

BHASKAR, Roy. **A realist theory of science**. New York: Routledge, 2008 [1975-1978].

BLASER, Thomas; BAGNOL, Brigitte; MATEBENI, Zethu; SIMON, Anne; MANUEL, Sandra. “Raça”, ressentimento e racismo: transformações na África do Sul. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 35, p. 111 – 137, julho-dezembro 2010.

BOMFIM, Manoel José do. **O Brasil na América: caracterização da formação brasileira**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997 [1929].

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 15 – 33, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007 [1979].

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

BRASIL, **Ministério da Justiça. Levantamento nacional de informações penitenciárias (Infopen): atualização junho de 2017**. Ministério da Justiça, Departamento penitenciário Nacional. Brasília, 2019.

BRASIL. **Levantamento nacional de informações penitenciárias (Infopen): dezembro 2014**. Ministério da Justiça, Departamento penitenciário Nacional. Brasília, 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social**. 3. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2017.

BUTLER, Judith. **Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**. 3ª Ed. New York: Columbia University Press, 2012 [1987].

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro; São Paulo: Ediouro, 2005.

CATANI, Afrânio Mendes; NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de. (org.). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CERQUEIRA, Daniel (et. al.). **Atlas da Violência 2018**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018.

CHRISTIAN, Barbara. **The race for theory**. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN; Helen. (org.). *The post-colonial studies reader*. London; New York: Routledge, 1995. p. 457 – 460.

COLI, Jorge. **Música final: Mário de Andrade e sua coluna jornalística Mundo musical**. Campinas: Editora Unicamp, 1998.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99 – 127, Janeiro/Abril 2016.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n.1, p. 35 – 61, 2002a.

COSTA, Sérgio. **As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002b.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241 – 1299, 1991.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **The University of Chicago Legal Forum**, p.139 – 167, 1989.

CRIOLA. **A situação dos direitos humanos das mulheres negras nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ong Criola, 2017.

CRUZ, Priscila; MONTEIRO, Luciano. **Anuário Brasileiro da Educação Básica 2018**. São Paulo: Todos pela Educação; Editora Moderna, 2018.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: ensayos**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DASH, Michael. **In search of the lost body: redefining the subject in caribbean literature**. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN; Helen. (org.). *The post-colonial studies reader*. London; New York: Routledge, 1995. p. 332 – 335.

DATAFOLHA. **Racismo confrontado**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2008 [23 nov].

DATAFOLHA. **Racismo cordial**. São Paulo: Folha de São Paulo, 1995 [25 jun].

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DEWEY, John. **Art as Experience**. Nova Iorque: Editora Penguin, 2005.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 51 – 73, Abril de 2016.

EMIRBAYER, Mustafa; DESMOND, Matthew. **The Racial Order**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

EXU: Além do bem e do mal. Direção de Werner Salles Bagetti. Apoio de pesquisa de Thiago Angelin Bianchetti e Zilmar Pinto de Castro. Maceió: Núcleo Zero; Filmes Imperfeitos, 2012. Documentário (23 min.).

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

FANON, Frantz. **The fact of blackness**. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN; Helen. (org.). *The post-colonial studies reader*. London; New York: Routledge, 1995. p. 323 – 326.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **“Por que Fanon? Por que agora?”**: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia). São Carlos: UFSCar, 2015.

FEAGIN, Joe; SIKES, Melvin. **Living With Racism: The Black Middle-class Experience**. Boston: Beacon Press, 1994.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FORSÉN, Sture; GRAY, Harry B.; LINDGREN, L. K. Olof; GRAY, Shirley B. **Was Something Wrong with Beethoven’s Metronome? Notices of the AMS**, v. 60, n. 9, 2013. pp. 1146 – 1153.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013 [1974].
FREUD, Sigmund. **Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013 [1912].

GADEA, Carlos Alfredo. **Negritude e pós-africanidade: críticas das relações raciais contemporâneas**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

GARCIA, Leila Posenato *et al.* Violência doméstica e familiar contra a mulher: estudo de casos e controles com vítimas atendidas em serviços de urgência e emergência. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 4, 2016.

GARFINKEL, Harold. **Estudios en Etnometodología**. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: UNAM. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
GIDDENS, Anthony. **The constitution of society**. Cambridge: Polity Press, 1984.

GILBERT, Helen. **Dance, movement and resistances politics**. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (org.). *The post-colonial studies reader*. London; New York: Routledge, 1995. p. 341 – 345.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência**. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

GILROY, Paul. **Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. **Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: Etnografia, antropologia e política em Ilheus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, número 2, pp. 445 – 476, 2003.

GOMES, Carlysson. **Discursos de medo e insegurança como produtores de exclusão e segregação no espaço urbano**. Dissertação de Mestrado. Psicologia. Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 2019.

GOMES, Flávio dos Santos. **Negros e política (1888-1937)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2 ed. São Paulo: Autêntica, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **O movimento negro na última década**. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 9 – 43, 2004.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Editora 34, 1999a.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 54, p. 147 – 156, 1999b.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 14, n. 39, p. 103 – 117. 1999c.

HALL, Stuart. **Cultural Studies 1983: a theoretical history**. Durham: Duke University Press, 2016.

- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HALL, Stuart. **The centrality of culture**: notes on the cultural revolutions of our time. *In.*: THOMPSON, Kenneth (ed.). Media and cultural regulation. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; Sage Publications, 1997.
- HALL, Stuart. **What is this “black” in black popular culture?** *In.*: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (Ed.). Stuart Hall. Critical dialogues in cultural studies. London/New York: Routledge, p. 465 – 475, 1996.
- HALL, Stuart. **Race, Articulation, Societies Structured in Dominance**. *In.*: Sociological Theories: Race and Colonialism. Unesco, Paris, 1980. p. 306 – 324.
- HAMLIN, Cynthia Lins. Realismo crítico: um programa de pesquisa para as Ciências Sociais. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 2, 2000.
- HANCHARD, Michael. Política transnacional negra, antiimperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 63 – 96, 2002.
- HARAWAY, Donna. **Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature**. London: Routledge, 1991.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- HONNETH, Axel. Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. **Political Theory**, v. 20, n. 2, p. 187 – 201, Maio de 1992.
- IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais. **Síntese de indicadores sociais**: uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: IBGE, 2018.
- IRACI, Nilza; WERNECK, Jurema. **A situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: violências e violações**. [online] Geledés; Criola, 2016.
- JESUS, Carlos H. M. **A relação estigma-desvio como elemento norteador no uso da força ou da violência na atividade policial**. Dissertação de Mestrado. Sociologia. Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 2014.
- JONES, Holly; JONES, Nicholaos. Race as Technology: From Posthuman Cyborg to Human Industry. **Ilha Desterro**, Florianópolis, v. 70, n. 2, p. 39 – 51, 2017.
- KANNEH, Kadiatu. **African Identities**: Race, Nation, and Culture in Ethnography, Pan-Africanism, and Black Literatures. London; New York: Routledge, 1998.

KANNEH, Kadiatu. **Feminism and the colonial body**. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (org.). *The post-colonial studies reader*. London; New York: Routledge, 1995. p. 346 – 348.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002 [1947].

LAMONT, Michèle. **The rhetorics of racism and anti-racism in France and the United States**. In: LAMONT, Michèle; THÉVENOT, Laurent (org.). *Rethinking comparative cultural sociology: repertoires of evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de psicanálise**. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LARA, A. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. **Revista de Antropología**, v. 56, n. 2, p. 597 – 604, 2013.

LEIS, Héctor; COSTA, Sérgio. **Dormindo com uma desconhecida**. A teoria social contemporânea visita a intimidade. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Maurício. (org.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 106 – 119.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu** (Mitológicas v. 4): Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1971].

LIMA, Márcia; PRATES, Ian. **Desigualdades Raciais o Brasil: o desafio Persistente**. In: ARRETCHE, Marta. *Trajetórias das Desigualdades: Como o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos*. São Paulo: UNESP, 2015.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de psicologia**, Natal, v. 9, n. 3, p. 401 – 411, Dezembro de 2004.

LINDOSO, Dirceu. **O poder quilombola: a comunidade mocambeira e a organização social quilombola**. Maceió: Edufal, 2007.

LINDOSO, Dirceu. **Utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850)**. Maceió: Edufal, 2005 [1982].

LOTIERZO, Tatiana; SCHWARCZ, Lilia. Raça, gênero e projeto branqueador: “a redenção de Cam”, de Modesto Brocos. **Artelogie**, nº 5, Outubro de 2013.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, 73 – 101. Julho, 2008.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório. **Etnográfica**, v. X (1), 2006, p. 121 – 158.

MANSO, Flávia Vastano; CAMPAGNAC, Vanessa (orgs.). **Dossiê mulher: 2019**. 14. ed. Rio de Janeiro: RioSegurança, 2019.

MARTUCCELLI, Danilo. **Cambio de rumbo: la sociedad a escala del individuo**. Santiago: Ed. LOM, 2007.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MCDougall, Russel. **The body as cultural signifier**. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (org.). *The post-colonial studies reader*. London; New York: Routledge, 1995. p. 336 – 340.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.
MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66 – 80, jan-abr 2014.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options**. Durham: Duke University Press, 2011.

MUNIZ, Jerônimo O. Preto no Branco? Mensuração, relevância e concordância classificatória no país da incerteza racial. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 1, p. 251 - 282, 2012.

MUNIZ, Jerônimo. Sobre o uso da variável raça-cor em estudos quantitativos. **Revista de Sociologia e Política**. v. 18, n. 36, p. 295 – 300, 2010.

NASCIMENTO, Emerson; GAUDÊNCIO, Júlio Cezar. **Homicídios em Alagoas: desafios e evidências empíricas**. *Latitude*, v. 7, n. 2, p. 109 – 132, 2013.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. **Raça e nação**. In: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008. p. 193 – 236.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Revista Anhembi**, Abril, São Paulo, 1955.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. Illusio: aquém e além de Bourdieu. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 529 – 543, Out. 2005.

OMI, Michael e WINANT, Howard. **Racial Formation in the United States: From the 1960's to the 1980's**. New York: Routledge & Kegan Paul, 2015[1986].

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Roteiro e narração de Maria Beatriz Nascimento. Música de Naná Vasconcelos. São Paulo: **Angra Filmes**, 1989. Documentário, 1h 40m.

OTA, Maria Eduarda. **De fábrica de marginal a mães guerreiras: uma etnografia sobre a luta de mães de vítimas da violência do Estado**. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

PENA, Sérgio; BIRCHAL, Telma. A inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o etos social? **Revista USP**, n. 68, p. 10 - 21, 1 fev. 2006.

PEREIRA, Analúcia Danilevicz. **Apartheid: apogeu e crise do regime racista na África do Sul (1948-1994)**. In: MACEDO, JR., org. Desvendando a história da África [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Diversidades series, p. 139 – 157.

PETERS, Gabriel. **A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana**. São Paulo: Annablume, 2017.

PINHO, Osmundo. **“Tiroteio”: subjetificação e violência no pagode baiano**. In: PINHO, O; VARGAS, João C. Antinegitude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

POLI, Alexandra. Enfrentando o racismo na França e no Brasil: da condenação moral ao auxílio às vítimas. **Revista Linhas**. Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 246 – 285, set./dez. 2015.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, 13(29): 11 – 20, 1992.

REIS, Elisa Meirelles; SOBREIRA, Letícia; ALCANTARA, Pedro Ivo. **Panorama da distorção idade-série no Brasil**. UNICEF, 2018.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011 [1894].

ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. **A vitimização de mulheres por agressão física, segundo raça/cor no Brasil**. In: MARCONDES, Mariana Mazzini et al (orgs.). Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: Ipea, 2013. p. 133 – 158.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador e Rio de Janeiro: Edufba; Pallas, 2007 [2003].

SANTOS, Joel Rufino. Culturas negras, civilização brasileira. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 1, n. 25, 1997. p. 5 – 9.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Ana Claudia Cruz da. **Devir negro: uma etnografia de encontros e movimentos afroculturais**. Rio de Janeiro: Papéis selvagens, 2016.

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana de Souza. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p.117 – 133, 2012.

SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TAGUIEFF, Pierre-André. **Le racisme: Un exposé pour comprendre**. Un essai pour réfléchir. Paris, Flammarion, 1997.

TAGUIEFF, Pierre-André. **La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles**. Paris, La Découverte, 1988.

THEODORO, Mário. **A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil**. In: Theodoro, Mário (org.). As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília: Ipea, 2009.

TORRES, Alberto. **O Problema Nacional Brasileiro: Introdução a um programa de organização nacional**. Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional. 2002 [1933].

VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria Social Realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora UFMG; IUPERJ, 2010.

VIANNA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. 3 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1938.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2014: Homicídios e Juventude no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos e Flacso Brasil, 2014.

WINANT, Howard. Is there a racial order? Comments on Emirbayer and Desmond. **Ethnic and Racial studies**, 2016, v. 39, n. 13, p. 2285 – 2292.

YÚDICE, George. Ação cultural, mudança social. **O Globo**. [s. l.], 15 mar. 2014. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/03/15/acao-cultural-mudanca-social-artigo-de-george-yudice-527641.asp>.

YÚDICE, George. **The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era**. Durham and London: Duke University Press, 2003.