

Sociologias

Sociologias

ISSN: 1517-4522

revsoc@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Brasil

Gadea, Carlos A.

O signifiante "negro" e a pós-africanidade: a diáspora haitiana em Miami

Sociologias, vol. 15, núm. 34, septiembre-diciembre, 2013, pp. 220-245

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86829393010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O significante “negro” e a pós-africanidade: a diáspora haitiana em Miami

CARLOS A. GADEA*

Resumo

Como os indivíduos negros contemporâneos navegam em sistemas classificatórios raciais diversos, dependentes das “fronteiras de significados” – “linhas de cor”, de contextos sociais e lugares de residência, linguísticos e culturais? Como se vivencia o “cruzamento” de afiliações grupais entre aqueles que, por exemplo, autopercebem-se negros e que também fazem parte da diáspora de haitianos em Miami? O presente trabalho procura dar resposta a estas interrogações, considerando, como hipótese inicial, que a identificação com “o negro” dentre uma heterogênea população parece estar pautada, por um lado, pela “indiferença” crescente ao discurso da africanidade (enquanto apelativo para a elaboração identitária e política) e, pelo outro, pela constatação de que são as diferentes situações de conflito vivenciadas por cada indivíduo as constitutivas fundamentais da auto-percepção e “reconhecimento” como indivíduo negro.

Palavras-chave: Negritude. Autopercepção. Classificações raciais. Identidade.

* Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil.

Sociologias, Porto Alegre, ano 15, nº 34, set./dez. 2013, p. 220-245

The “Black” signifier and the post-Africanity: Haitian Diaspora in Miami¹

Abstract

How do contemporary black individuals move through the various systems of racial categorization, dependent on “borders of meaning”: “color nuances”, social contexts and dwelling places, linguistic and cultural aspects? How is the “cross” of group affiliations experienced by those who, for instance, perceive themselves as black and also make part of the Haitian Diaspora in Miami? The present work seeks to provide answers to these questions, based on an initial assumption that the identification with “the black” among a heterogeneous population seems to be guided, on the one hand, by the increasing “indifference” towards the discourse of Africanity (while a call for political and identity formulation) and, on the other hand, by the realization that it is the several situations of conflict experienced by each individual, which fundamentally constitute his/her self-perception and “recognition” as a black individual.

Keywords: Negritude. Self-perception. Racial categorizations. Identity.

1 Introdução



clássico trabalho de Fredrick Barth (1998) sobre as “fronteiras étnicas” e os grupos culturais antecipa sobre a natureza “dialética” das identificações, do valor do outro para a constituição do *self*, algo que desde a própria psicologia social de George H. Mead (1982 [1934]) também se apresentava fundamental na compreensão do “si mesmo”. Essa perspectiva relacional e situacional das identificações culturais traz à tona

¹ Trata-se de um recorte da pesquisa de pós-doutorado intitulada “Negritude e Pós-africanidade. Crítica das relações raciais contemporâneas”, realizada no *Center for Latin American Studies* da University of Miami. (USA). Agradeço à CAPES pelo apoio na concessão de uma Bolsa de Pós-doutorado no Exterior para tais fins.

uma série de reflexões muito pertinentes para o aqui denominado *espaço da negritude*, relacionadas com o sentido que na atualidade adquire o significante “negro” enquanto constitutivo de práticas sociais, “saberes” e marcações culturais concretas.

Certamente, o significante “negro” não é de nenhuma maneira uma categoria simples, embora possa ser fácil atribuir existência real às noções identitárias com referência ao fenótipo, à cor da pele ou a um discurso político-cultural que afiança raízes na herança cultural africana e história comum da escravidão. Por isso, perguntas como as que tinha realizado Peter Wade (1997a) no seu estudo dedicado às identidades raciais na Colômbia se apresentam muito oportunas: o que é que fisicamente atua como um indicador para a identificação racial: a “cor”? O tipo de cabelo? Os “traços faciais”? Enquanto “o negro” se apresenta como categoria associada à de “raça” (Jung & Almaguer, 2004), o *espaço da negritude* parece constituir-se em “tensão” com uma narrativa que coloca o indivíduo que se “reconhece” como negro numa situação, *aprioristicamente*, de “subalternidade”². Torna-se necessário, dessa maneira, visualizar na prática cotidiana, nas sociabilidades e manifestações culturais os contornos atuais do que significa a negritude e as dinâmicas coadjuvantes da discriminação, partindo-se da premissa de que o próprio sistema de classificação racial é constituído nos conflitos e negociações em torno da “cor” e das implicações práticas de uma “ideologia racial”.

Para tal objetivo, se analisarão alguns traços característicos da experiência da diáspora de população haitiana na cidade de Miami a partir de

² No sentido de uma “outredade crítica”, de uma ação política coletiva que navega na dualidade típica do “mundo da representação”, do “falar por” (política) e da “representação” (identidade). Para Spivak (2010), “subalterno” é um termo usado como representação daqueles que não “têm lugar” no mundo, sendo sempre aqueles que “não podem falar”, pois, se o fizessem, deixariam de sê-lo. Nesses termos, a condição de “subalternidade” é a condição do silêncio do oprimido por sua própria condição de “silenciado”.

visitas e observações realizadas nos encontros culturais denominados “Big Night in Little Haiti”, bem como a partir de observações feitas no conhecido bairro “Little Haiti”, cuja população é, na sua grande maioria, de migrantes haitianos chegados à cidade de Miami a partir da segunda metade do século XX. A hipótese de trabalho se nutre de uma simples apreciação: que a identificação com “o negro” dentre uma heterogênea população parece estar pautada, por um lado, pela “indiferença” crescente ao discurso da *africanidade*³ (enquanto apelativo para a elaboração identitária e política), e pelo outro, pela constatação de que são as diferentes situações de conflito vivenciadas por cada indivíduo as constitutivas fundamentais da autopercepção e “reconhecimento” como indivíduo negro. Como os indivíduos negros contemporâneos navegam em sistemas classificatórios raciais diversos, dependentes das “fronteiras de significados”: “linhas de cor”, de contextos sociais e lugares de residência, linguísticos e culturais? Como se vivencia o “cruze” de afiliações grupais entre aqueles que, por exemplo, autopercebem-se negros e que também fazem parte da diáspora de haitianos em Miami?

Responder acerca dos contornos atuais do que representa esse espaço de identificação racial, social, cultural e individual é o desafio lançado nas reflexões a seguir, que em absoluto estão pautadas por uma rigorosa prática analítica que destaca a validade empírica como dado fiel da rea-

³ Espaço de elaboração discursiva e política que pretende sintetizar a pertença coletiva de um grupo humano a uma comunidade presumivelmente fundamentada em determinadas especificidades históricas e culturais referenciadas no continente africano. Trata-se, ao mesmo tempo, de um gesto pedagógico e de *técnica de subjetivação* que estabelece o resgate de uma origem africana comum entre a população negra, chave para o reconhecimento intragrupal e valorização cultural particular. Politicamente, trata-se de um projeto de contra-identidade ou de identidade de resistência, consequente com o projeto histórico da modernidade, que questiona a aparente superioridade moral do modelo eurocêntrico de uma história universal. Em ocasiões, confunde-se com o *pensamento afrocêntrico*; mas, na realidade, a *africanidade* se sustentaria no *afrocentrismo* como narrativa política e filosófica.

lidade. Neste sentido, necessário será introduzir-se na discussão sobre o sentido e significado do que se entende por negritude, suas alterações semânticas e sentidos atribuídos na atualidade. Também, como forma de materializar as discussões sobre negritude, uma análise da experiência diaspórica de haitianos que moram na cidade de Miami. Por último, uma crítica ao discurso da *africanidade* levará a considerar pertinente uma nova configuração identitária que transcenderia, entre a população negra, a clássica associação entre as noções de negritude, raça e o recurso narrativo de uma memória coletiva ancorada no continente africano como metáfora da consolidação da identidade negra.

2 Território como metáfora: o *espaço da negritude*

Assumir que a negritude se manifesta como “espaço” representa entender as próprias relações raciais como um “cenário vazio”. O que quer dizer isso? Significa constatar um eventual “esvaziamento” das relações raciais por efeito de “saturação dos significados” sobre o que tem representado a experiência do racismo. A proliferação de discursos sobre “o negro” pareceu constantemente associada à discriminação e ao racismo, gerando uma tipologia sobre as relações raciais profundamente enraizada nos conflitos raciais. Nesses termos, negritude e racismo constituíram um binômio dificilmente indissolúvel e politicamente explicativo do agir coletivo, suficientemente legitimado para consolidar “o negro” como uma categoria unificadora em si mesma, inserida numa história particular que se associava, exclusivamente, à história da opressão racial. Mas é possível compreender o que representa “o negro” unicamente associado às práticas do racismo? Há possibilidade de uma negritude para além de relações raciais unicamente pautadas pela discriminação? Toda relação racial supõe uma relação que remete à estrutura do racismo como prática insti-

tucional e cultural de discriminação? Assumir a negritude como “espaço” representa compreender, fundamentalmente, que toda e qualquer identificação tem a sua *performance* atravessada por movimentos de filiação e oscilação segundo os interesses práticos e as condições de que partem os grupos implicados numa relação racial, e social, em geral.

Trata-se de privilegiar o caráter situacional (Thomas, 2005 [1923]) ou instrumental da identificação racial, na medida em que interessa aqui a dimensão relacional do contato intercultural. Esse gesto é herdeiro, sem dúvida, dos estudos clássicos da denominada Escola Sociológica de Chicago, assim como do “impressionismo sociológico” de Simmel e toda a tradição interacionista da sociologia. Cooley (2002 [1918]), por exemplo, afirmava que, na prática, nunca se deve traçar o fenômeno da raça como um fator independente, mas sim sempre em estreita relação com condições sociais e históricas, considerando todo problema racial não como originado, tão simplesmente, de uma estreita distinção biológica, senão como um assunto em que fatores diversos, sociais e culturais, econômicos e históricos, produzem em conjunto diferenças suficientemente duradouras para manter determinados grupos separados. Assim, a identificação racial resulta de uma atribuição realizada pelos próprios indivíduos ao inserirem-se numa relação específica na qual se veem chamados a definir “marcas” como sinônimo de distinções ou fronteiras grupais, levando-se a contemplar a possibilidade de que certas dinâmicas sociais possam sugerir algumas mudanças significativas nas próprias dinâmicas discriminatórias e racistas, no antirracismo e, fundamentalmente, no que aqui se tem denominado *espaço da negritude*.

Muitos episódios contemporâneos em que se visualizam tensões ou situações de conflito envolvendo questões raciais e étnico-culturais parecem demandar reflexões acerca das consequências práticas desses mesmos episódios. Assim aconteceu a partir de uma verdadeira tragédia na cidade de Orlando, no estado da Flórida, nos EUA, quando, no mês

de fevereiro de 2012, um jovem negro de 17 anos foi assassinado por um segurança residencial, gerando na opinião pública um verdadeiro debate acerca da estrutura de classificação racial no país⁴. Fora as implicações políticas e sociais do fenômeno, das mobilizações sociais geradas em todo o país, o episódio conseguiu interpelar diferentes posicionamentos individuais e coletivos, reações diversas, por parte dos afro-americanos, migrantes haitianos, negros do Caribe, bem como de jovens e cidadãos em geral que protestavam contra a discriminação, a violência e a vulnerabilidade perante as instituições de segurança públicas e privadas do país. De fato, esse triste episódio trouxe por consequência a possibilidade de visualizar como o *espaço da negritude* parecia se confrontar, fundamentalmente, com uma representação sobre “o negro” que superaria os valores próprios da “ancestralidade” e do orgulho afro-americano, ligados aos contornos identitários da negritude, bem como a uma narrativa política que parecia ainda ancorada na complexa internalização de uma “subalternidade” (Spivak, 2010) politicamente importante em específicas arenas de conflito.

⁴ A morte do jovem Trayvon Martin, adolescente negro de 17 anos do condado de Miami-Dade, na Flórida (EUA), acontecida no dia 26 de fevereiro de 2012, teria um enorme repercussão na mídia e na opinião pública dos Estados Unidos. O jovem Martin tinha sido fatalmente baleado logo após uma suposta briga com um chefe de segurança residencial na localidade de Stanford, no subúrbio de Orlando. Ao parecer, Martin estava de visita na casa do pai, e enquanto saía caminhando de um local de *fast food*, o segurança George Zimmerman (“latino” e branco), de 28 anos, pensando que se tratava de um *suspeito na zona*, abordou-o de imediato com o uso da violência. Minutos depois, e com a chegada da Polícia ao local, constatava-se que o jovem Martin estava morto com um tiro no peito, apresentando o segurança Zimmerman sangramento no nariz. O jornal *The Miami Herald* dedicaria dias ao episódio, enquanto diversas mobilizações sociais surgiram de imediato em todo o país. Jovens de colégios de Miami, movimentos de defesa dos direitos humanos em Chicago, movimentos de “afro-americanos” de Atlanta, Filadélfia e Baltimore, pareciam reeditar os reclamos das profundas feridas das tensões raciais. Jesse Jackson, reconhecido ativista pelos direitos civis, manifestaria que o episódio não fazia outra coisa senão demonstrar o preconceito racial existente há tanto tempo no sistema de justiça, nas polícias e também nos Bancos do país. Como bem manifestou “*The Miami Herald*” no dia 27 de março, o episódio desataria a ira da comunidade afro-americana, segundo a qual prevaleceu o preconceito racial no assassinato do jovem Martin.

Tratou-se de uma reação que pareceu subverter os contornos identitários “clássicos” da negritude, sustentados no discurso que os associava à história da escravidão, da discriminação e os conflitos raciais. Ao mesmo tempo, tratou-se de uma tendência por “afastar-se” criticamente de uma posição numa estrutura de relações de poder que, *a prioristicamente*, suporia “assumir” um lugar específico como “o outro”. Outredade, que se definia, em si, como análoga às imagens de um significante “negro” que aglutinava politicamente e estabelecia as fronteiras da sua expressividade: “consciência racial”, “afro-centricidade”, dentre outros valores. Mas isto tem um pano de fundo contextual, uma explicação derivada do significado atual dos conflitos da vida urbana. O descontentamento e a sensibilização perante o assassinato do jovem negro traria a possibilidade de evidenciar-se, também, a ambiguidade da vida urbana e das grandes cidades (Simmel, 1977 [1908]): uma aceleração das trocas, de visibilidade e de circulação e, ao mesmo tempo, o distanciamento, a invisibilidade e a indiferença. Parece manifestar-se a sentença de Louis Wirth (2005 [1938]) acerca da “heterogeneidade das populações” e da consequente densidade das relações no meio urbano, caracterizando o modo de vida da cidade através da tensão entre “apego” e “desapego”, o “distanciamento” e a “aproximação”. Em definitivo, o que se está manifestando é um processo social e cultural caracterizado por um *espaço da negritude* que, aparentemente, começa a evidenciar a transição de uma vida individual e coletiva surgida no “enclave étnico-racial” para um novo “sistema de coordenadas” cuja matéria-prima é a cultura urbana, uma cultura da dispersão e sobreposição das afiliações grupais (Gallagher, 2004).

As práticas antirracistas clássicas, das mobilizações de diferentes organizações sociais têm dado lugar a mecanismos “mais individualizados” de descontentamento, e isso tem relação estreita com as novas dinâmicas urbanas de sociabilidade. Assim, o significante “negro” aparece menos su-

bordinado a um “corpo político” racializado para assumir expressividades diversas, jogos semânticos ambíguos e críticos, novas linguagens. Dentre os que se sensibilizaram perante o episódio de violência racial mencionado, se encontrava a heterogênea diáspora de haitianos residentes de Miami, trabalhadores incansáveis de uma negritude que se constitui paralelamente à elaborada historicamente pela população afro-americana local.

3 Periferia como sociabilidade: a diáspora haitiana em Miami

Pode-se compreender a noção de periferia inserida numa cadeia de significados alusivos a um espaço geográfico ou a uma referência social ligada à segregação, exclusão e “modo de vida”. Não obstante, a periferia pode ser entendida como um “modelo de sociabilidade”, como uma típica maneira dos indivíduos fazerem parte de uma realidade social concreta, relacionada a componentes culturais e práticas sociais muito próprias. Com isso, nega-se a possibilidade de atribuir-lhe significação antitética ao que se definiria como “centro” de uma realidade específica ou “*a priori* do mundo”. Certamente, não seria o caso de estabelecer com a diáspora haitiana em Miami uma correlação evidente entre pertencer a uma periferia cultural e contrapor-se a algum “centro” constitutivo da sua experiência diaspórica. A experiência da diáspora torna aos eixos “centro” e “periferia” carentes de densidade interpretativa acerca do que representa a ambiguidade própria da copertença a modelos de sociabilidade indiferenciados na hora do seu exercício e materialização. A experiência da diáspora supõe “estar dentro” e “estar fora” da realidade apresentada como inerente do “lugar de chegada”, e mais do que isso, supõe desestabilizar a possibilidade de arguir acerca do que “é” próprio da “sua” cultura. Nesse embalo, o significante “negro” entre a população haitiana residente em

Miami experimenta algo semelhante, carregado da ambiguidade própria das identificações culturais na contemporaneidade.

Na terceira sexta-feira de cada mês, a “comunidade de haitianos” de Miami realiza um encontro cultural no “Little Haiti Cultural Center”, no centro do extenso bairro denominado “Little Haiti”. Música, exposições de arte, gastronomia e dança são as diferentes atividades que simultaneamente, e durante quatro horas, concentram a atenção de um público, na sua maioria, de migrantes haitianos. Nessa oportunidade, a “cultura nacional” se recria ao ritmo de baladas típicas do país, em sotaques do “creole” como língua cotidiana, em comidas típicas e exposições artísticas que não ocultam seu caráter pedagógico para as novas gerações de crianças e jovens. Nas noites cálidas de Miami, o Haiti parecia não estar esquecido no imaginário de muitos de “pele escura” que transitam pela cidade.

Chegar a esses encontros já antecipava o ingresso a um “micromundo” de relações sociais, significados culturais e símbolos acerca de como ocupar e transitar pelo espaço da cidade. O transporte coletivo (nada improvisado) para chegar até a NE 59th Street, esquina com a NE 2nd Ave, era uma velha camionete Van, de origem japonesa, e cuja capacidade para 12 pessoas advertia a possibilidade de interagir com um pequeno número de passageiros. De fato, nas oportunidades de visitar o “Little Haiti Cultural Center”, a camionete atingiria a sua capacidade máxima, enquanto o “creole”, o inglês e o espanhol, em sequências de linguagens curiosas, apareciam à medida que sua prática se fizesse necessária. O reggae em francês no rádio e a cor nas indumentárias de alguns dos viajantes pareciam compatíveis com a paisagem exterior, de prédios modernos que deixavam passo a construções baixas e coloridas, de azuis e amarelos intensos, materializados numa arquitetura que recriava o estilo caribenho-francês de estirpe senhorial. O Haiti, que, particularmente, só conhecia por referências, tendo assistido, nos anos 90, um filme dirigido por Wes

Craven intitulado “The serpent and the rainbow” apresentava-se ainda mais intenso do que o esperado. Das impressões daquele filme, passava a representar o Haiti na tradução inevitável de todo deslocamento cultural do seu contexto “originário”; apresentando-se um Haiti novo, “diaspórico” e imprevisível. Praticamente nada encontrei como análogo à prática religiosa do “vudu”, e sim referências a uma “comunidade cultural” que transitava por um leque de significados sobre o Haiti e o mundo.

O “Little Haiti Cultural Center” está situado num prédio moderno, com amplos espaços e um pátio central ao ar livre que se liga à calçada. É nesse pátio que se realizam os *shows* musicais. Nas partes internas do prédio, existem salas com portas sempre abertas, nas quais se exibem apresentações artísticas, como dança, cinema e pintura, além de algumas breves conferências de convidados ocasionais. O tema central nunca sai de foco: Haiti e a sua cultura, seu passado e presente, sua situação política e social e, obviamente, “Haiti em Miami”, os haitianos e a sua realidade “diaspórica” e “americana”. As breves oportunidades para conversar com os assistentes e as observações daqueles “encontros” pareciam jamais perder de vista o interesse em responder uma pergunta principal: o que de particular é possível perceber no suposto *espaço da negritude* entre a população negra e haitiana, migrante e “americana”, que ali se concentrava?

Interessante recordar, tal qual afirma Blumer (2002 [1958], p. 183), que um grupo racial define e redefine outro grupo racial. Isso quer dizer que a imagem coletiva de um grupo surge não na generalização a partir da experiência adquirida nos contatos diretos, mas sim através da caracterização global que se faz do grupo como uma “entidade” (Blumer 2002 [1958], 191). Nesse sentido, duas questões se apresentaram visíveis na “comunidade de haitianos”: em primeiro lugar, que a tal comunidade não é uma entidade homogênea, e em segundo lugar, que a “imagem coletiva” que tem sobre “si mesma” é típica de uma “identidade diaspóri-

ca”: rejeitam uma “identificação racial” (tal qual se associa com os “afro-americanos”) e evocam a sua identidade como haitianos, a “nação” como “comunidade imaginada” (Anderson, 2008).

Certamente, a diáspora haitiana em Miami não conforma o que se poderia definir como “gueto”: uma comunidade cultural que expressa uma herança comum, uma bagagem de sentimentos e tradições comuns (Wirth, 2002 [1928], 102), dando forma a uma série de características estruturais da vida econômica, política e cultural. O fato de que, fundamentalmente, tenham se estabelecido de forma maciça numa região da cidade, não significa que esse ambiente tome a forma de um reduto de “marginalidade estrutural” e de autoafirmação identitária sob os signos da negritude. Alguns trabalhos realizados sobre as “Black communities” de Miami assim o assinalam (Lavender & Newson, 1996), bem como ressaltam o caráter heterogêneo da população de migrantes haitianos. Trata-se de uma heterogeneidade que parece também se reproduzir, muito fielmente, nas “Big Nights” da “Little Haiti”: de práticas sobre a identidade coletiva, de práticas acerca de uma negritude contextualizada em Miami, de status e aparência estética, de classe e de projeção da individualidade. Jovens dançam músicas consideradas “tradicionais” do Haiti ao ritmo de instrumentos de percussão diversos, enquanto, do lado de fora das salas, outros “recriam” esses movimentos ao som de *raps* e música eletrônica, na tentativa de introduzir no “imaginário tradicional” das danças e ritmos novas linguagens corporais, musicais e estéticas que muito pareciam valorar a nova condição individual “diaspórica”⁵. Talvez até se trate de uma “ironia” sobre toda iniciativa que procura, através de qualquer material cultural e artístico, materializar uma experiência individual e coletiva de um contexto específico,

⁵ Este efeito parece semelhante ao analisado por Stuart Hall acerca dos “caribenhos” no Reino Unido. Ver Hall, Stuart, *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, Ed. Ufmg, Belo Horizonte, 2003.

como o Haiti, numa nova situação social e cultural. Por exemplo, o fato de existirem “palmeiras” e “casarios” pintados nas paredes de uma sala, pretendendo esteticamente “acolher” e aproximar aos significados de uma suposta “haitianeidade”, não significa que aquilo efetivamente “encenado” possa transportar os presentes ao interior dessa “haitianeidade”. Os jovens filhos ou os protagonistas diretos da diáspora haitiana, dançando ou não ao ritmo daquelas músicas, identificavam-se como “haitianos” através do jogo ambíguo próprio da aproximação e do distanciamento, do entendimento e da confusão, da continuação de um repertório cultural já pré-existente, do “livre jogo” e da improvisação, como marcas de uma vida num contexto “alheio” ao representado como se fosse “o próprio”.

Nessa projeção de individualidades, a partir de um suposto “fechamento” cultural em torno à “nação haitiana”, surge outro aspecto que seria por demais esclarecedor sobre este tipo de “identidades diaspóricas”: que o *espaço da negritude* entre a “comunidade haitiana” de Miami não apresenta, de forma evidente, uma imagem da sua negritude ou “pertença racial” no novo contexto de residência associada a uma memória coletiva ou recurso discursivo que aluda à África, ou a alguma narrativa política e estética sobre a *africanidade*. Nesses haitianos existe um exemplo de que não só aquilo que possa demonstrar que possui “raízes africanas” pode ser entendido como próprio da cultura negra e, inclusive, que o *espaço da negritude*, enquanto prática, procede de fontes que se associam à própria identidade nacional. As referências à condição histórica de escravidão parecem funcionar como um elo de identificações em que “o negro” e “a nação” tomam forma num mesmo sujeito em novas situações sociais (Basch, Schiller e Blanc, 1994).

Para aqueles haitianos na “Big Night”, o Haiti se associa à imagem de um país empobrecido e desestruturado, cuja população lida, cotidianamente, com um ambiente de grande hostilidade. As amostras artísticas

não ocultam o caráter contraditório daquele “espaço da nação”, da capacidade de poder transformar pneus de carros usados em confortáveis sofás, ou de reciclar o papel de jornal para transformá-lo em réplicas de aviões de carga, os mesmos que chegam diariamente ao país com “ajuda humanitária” internacional. Mas a vida prática não parece sobrepor-se aos desejos por uma vida melhor. Eis aí uma explicação inicial sobre esta diáspora tão particular e constante: o desejo de uma vida melhor se alia ao desenvolvimento da capacidade adquirida pela vida prática num contexto de grande hostilidade e de diversas privações. Por isso, não é de estranhar que as referências ao cotidiano, à vida prática, sejam tão presentes na produção artística desses haitianos. Menciona-se isso, porque toda memória sobre o período da escravidão, a negritude como “marca” que denota uma cultura já impressa de antemão, não tem uma particular encenação no seu *espaço da negritude*. O “haitiano e negro” é uma junção nocional que parece indissociável, na medida em que “o negro”, enquanto significante, não traduz, necessariamente, e neste caso, a inserção a um sistema de classificação racial pré-existente, como o norte-americano. Isso não exclui, obviamente, a possibilidade de valer-se dele para, em situações concretas, fazer frente a eventos de discriminação de tipo racial. O importante aqui é destacar que, para a diáspora haitiana, o *espaço da negritude* vai além das marcas de uma referência a uma memória da escravidão ou da pertença cultural a uma suposta *africanidade*. Resulta difícil afirmar até que ponto as relações raciais se veem influenciadas pelo desenvolvimento de identificações sobre a “afro-descendência”, embora se visualizem estéticas, referências históricas e gostos que aludam a uma “re-africanização” cultural (modas na vestimenta, corte de cabelo, religiosidades, etc.). A identificação ou “pertença racial” se apresenta como um evento em que o próprio deslocamento geográfico, a própria travessia ou viagem para uma situação social diferente à anterior, toma

enorme significação para o próprio exercício de uma negritude num novo contexto de sociabilidade.

Resulta oportuno recordar que a “pertença racial” é um elemento crítico para os migrantes haitianos na definição de acesso às oportunidades criadas pela mobilização política e cultural dos “afro-americanos”. Voluntária ou involuntariamente, “tornam-se negros” para um sistema de classificação racial pré-existente, complicando, em definitivo, a sua “identidade diaspórica”. Desta forma, a “comunidade de haitianos” experimenta noções conflitantes de identificação: por um lado, como “negros”, numa identificação racial com os “afro-americanos”, e pelo outro, como “haitianos”, enquanto sujeitos diaspóricos que negam estar subordinados a uma expressão historicista de “inferioridade racial”. Isto se tornou evidente, por exemplo, com os episódios da morte do jovem Trayvon Martin, na medida em que a “comunidade de haitianos” se manifestou claramente alinhada aos reclamos dos “afro-americanos”. Quer dizer que houve, de fato, o desenvolvimento, por parte da “comunidade de haitianos”, de uma identificação racial dentro da “materialidade” da política institucional, local e nacional, antirracista. Não obstante, também se evidenciaria certa resistência à identificação “afro-americana” e sobre “o negro” enquanto categoria que se lhe associa. Este “estranhamento” tornou-se claro quando “o lugar” de onde falava estava claramente delimitado a partir da pertença à nação haitiana. Nas manifestações se misturavam, evidentemente, “afro-americanos” e haitianos, mas estes se sentiam convocados a resistir a uma discriminação racial que “falava” desde a “diáspora haitiana”. Evidentemente, este gesto estaria em sintonia com aglutinar-se numa comunidade de iguais que pretendia estabelecer uma relação social no marco de um mundo pós-nacional, em que o significante “negro” não necessariamente é sinônimo do espaço da *negritude* por eles experimentada. Aqui se encontra um exemplo acerca do “cenário

vazio” do próprio *espaço da negritude* em diferentes situações e contextos onde emergem conflitos raciais, gerando-se a possibilidade real de apelar a uma atitude pós-colonial que, neste caso, pretende distanciar-se de um discurso sobre a negritude que resulta funcional ao discurso e prática da “colonialidade”, um discurso que tão simplesmente pareceria estar ocupando a outra face de uma mesma moeda. Por isso, e como bem diz Schueller (2009), apelar à cultura nacional é uma maneira de estabelecer uma relação no contexto de um mundo pós-colonial e complexo para os diferentes cenários apresentados pela “ideologia racial”.

4 Saberes e significativo “negro”: a propósito da pós-africanidade

No clássico livro de Zilá Bernd intitulado “O que é Negritude”, a autora se propõe “refletir sobre os movimentos de tomada de consciência de ser negro (...), rastreando as formas que adquiriu em nosso país esse processo de conscientização que ficou conhecido pelo nome de negritude” (1988, 9). Para a autora, o “movimento da negritude” teria dado início a partir da “crise de identidade”, crise entendida como o resultado de uma perversa internalização das ideologias racistas, dos preconceitos, por parte, inclusive, da própria população negra. Assim, a negritude teria surgido da resistência e oposição aos estereótipos “introjetados” na sociedade acerca do indivíduo negro e a sua vida em sociedade. Enquanto posição intelectual, assumia-se a negritude como “denominação negativamente conotada para reverter-lhe o sentido, permitindo assim que a partir de então as comunidades negras passassem a ostentá-lo com orgulho e não mais com vergonha ou revolta” (*Idem*, 17). Tendo nas suas origens as reflexões do escritor norte-americano William Edwards Du Bois, o “movimento da negritude” se materializa na “tomada de consciência de ser negro”, pretendendo fazer

reviver a autoconsciência do negro americano, “propondo não uma volta à África, mas uma redefinição do papel do negro em solo norte-americano” (*Idem*, 23). O objetivo de fundo seria denunciar a situação de discriminação e de opressão econômica da população negra no país, transcendendo as fronteiras, e impulsionando um processo de identificação racial que não se restringisse a realidades nacionais.

Certamente, o “movimento da negritude” iria sustentar filosófica e politicamente as diferentes mobilizações sociais que colocavam o racismo como problemática ineludível nas discussões das diferentes culturas nacionais. A “discriminação racial” nos diferentes espaços de sociabilidade provocaria estratégias que veiculariam a “valorização do legado afro-descendente” e uma ênfase na importância desse grupo populacional na formação econômica e cultural dos países. No Brasil, por exemplo, o papel desempenhado, desde a década de 30 do século passado, pela Frente Negra Brasileira e, posteriormente, pelo Movimento Negro Unificado, surgido na década de 1970, foi de enorme relevância para a constatação de desigualdades raciais no país. Para o Movimento Negro Unificado, a constatação do “caráter negro da desigualdade” no Brasil converter-se-ia em fundamento político válido para levar adiante uma luta social que associava demandas culturais à luta por uma igualdade de oportunidades. De fato, nos anos 80 e 90 do século passado, desenhava-se no horizonte das lutas antirracistas no Brasil uma constatação política de grande peso: não só, aqueles que ocupavam os estratos sociais inferiores eram fundamentalmente afro-brasileiros, como também a desigualdade social era persistente. Enquanto para alguns as condições materiais de existência poderiam ser melhoradas num esquema emanado do projeto de “democracia racial” (mito histórico acerca da estrutura social do país), podendo-se, dessa forma, anular eventuais desigualdades herdadas, percebeu-se que a negação de uma identidade particular e a desigualdade aludida

estava relacionada a fatores subjetivos, próprios da questão racial: o preconceito, o estigma e a impossibilidade de uma construção discursiva própria. Evidentemente, estes diagnósticos e as mobilizações sociais materializadas nos diversos movimentos negros se inscreveram na dinâmica discursiva e política do “movimento da negritude”, sendo através deles que a “consciência negra” e a *africanidade* se tornaram imprescindíveis para a elaboração de um “corpo político” que teria enorme relevância. Mas, enquanto cada indivíduo negro estava ligado a uma experiência negra delimitada a um “corpo político” enraizado numa ideia de *africanidade*, existia um “conceito coletivo de negro”, algo que, consequentemente, não dava lugar a socializações particulares, já que cada indivíduo negro era “reenviado” a sua negritude, era recolocado num “sistema de coordenadas” que não lhe permitiria libertar-se da lógica binária passível de lembrar-lhe da sua situação de subordinação. Fora o importante papel das ações coletivas de reivindicação da questão negra e do antirracismo, o *espaço da negritude* não parecia plenamente contemplado, na prática, por esta forma de interação social para muitos indivíduos negros que igualmente sofriam a discriminação racial e os conflitos resultantes.

Dessa maneira, é importante destacar que, de fato, o “movimento da negritude” tem sido por demais influente no contexto das sociedades culturalmente heterogêneas e com traços evidentes de segregação étnico-raciais. Mas, a partir de que componentes discursivos, retóricos e políticos esse movimento adquiriu sua forma? A negritude resultou numa “metanarrativa” acerca do que é próprio do negro? Interessante recordar que seu pano de fundo é a constatação da “crise de identidade” negra, a respeito da qual se poderia questionar: qual seria a “identidade própria” de modo a saber-se se ela “está em crise”? Qual seria a definição *a priori* do “negro” que não se observa e que, em definitivo, sente-se como ausência, falta ou perda? Não se trata de um “artifício” a procura de um “corpo negro”

que já teria uma definição prévia acerca da sua forma e conteúdo? O que significa “ser negro”? Não é imaginável poder definir “corpos individuais” que estão em relação recíproca a partir de ingredientes que precederiam à própria relação social. Se a individualização é um jogo de diferenciação social, a premissa filosófica pragmática não cogitaria assumir como válida uma sentença que estabeleça propriedades intrínsecas (essências) à individualidade. Certamente, a busca de uma “história própria” não é uma atitude ingênua, e sabe-se que sua materialização está na idealização de uma África de múltiplos significados: reduto de riqueza cultural, de emotividade, de contato com a natureza, de valentia, etc. Os “valores negros africanos” se relacionam com uma “exaltação” de um suposto passado que procura reverter à narrativa do colonizador; quer dizer, que procura substituir a “grandeza branca” (e a sua civilização) pela “grandeza negra”. Imagens de “guerreiros negros” em peças de arte substituem as de “brancos colonizadores”, na tentativa por dar uma virada à história e delinear um “destino” histórico como “metanarrativa” explicativa do presente.

Negritude, então, é entendida como aquilo próprio de um “passado ancestral”, e que se assume, inevitavelmente, “na comunidade”. Trata-se, por conseguinte, de uma recuperação que apela a uma forma de sociabilidade e a um conjunto de valorações (éticas, religiosas, estéticas) que resignificam a coletividade, o “estar junto”, a incorporação da população negra a um “grupo de pertença” que a liga de uma maneira clara ao “ser negro”. Mas, é desta maneira que, na atualidade, pode-se entender a negritude? É desse modo que muitos jovens experimentam seu *espaço da negritude*? Ancestralidade, África, comunidade são termos que remetem, de alguma maneira, ao atual “corpo negro”? Continua sendo a “comunidade”, por exemplo, significativa para a vida prática da população negra? Certamente, os postulados do “movimento da negritude” têm sido digeridos culturalmente não só pela população negra, mas também por

aqueles que não se autorreconhecem como fazendo parte desse grupo étnico-racial. Música e arte, moda e comportamentos sociais, tal qual desdobramentos desse “espírito” político e cultural, já foram amplamente “assimilados”, podendo-se afirmar que já “estão entre nós” como repertório cultural inquestionável nas nossas interações cotidianas. Mas persiste em “potência” como aquilo que se nutriu do “binarismo” étnico-racial, com seu conteúdo ético ancorado na idealização de um passado no continente africano? Talvez aquilo que se compreende como “o negro”, na sua significação contemporânea, chame a atenção para uma negritude que se nutria da própria estrutura “binária” do pensamento do Ocidente “branco”. Talvez possa não cair bem para os jovens negros da diáspora “haitiana” conceitos emitidos, por exemplo, pelo poeta senegalês Léopold Sedar Senghor (um referente do movimento) a respeito da existência de uma “alma negra”: “Senghor afirma que ela é essencialmente emotiva, em contraposição à racionalidade do branco. À sociedade materialista europeia, Senghor contrapõe os valores negros fundados na vida, na emoção e no amor, que para ele são privilégio do negro” (Bernd, 1988, 19). Essa afirmação pareceria realizar-se no “registro epistemológico” eurocêntrico, “branco” e ocidental de divisão do mundo, na medida em que utiliza a escala valorativa que *a priori* foi estabelecida pela empresa da “colonialidade”. Na realidade em que cotidianamente vive a população negra nos seus contextos culturais, estes valores que se atribuem ao negro não escapam à “subalternidade” própria daqueles que se lhes reconhecem valores que são o avesso daqueles considerados “dominantes” e, por consequência, de “positividade” no jogo do poder (McKnight, 2010). Aí radica uma observação interessante da negritude tal qual vista: não consegue transcender o “binarismo” constitutivo da própria ideologia de “superioridade” autoimposta do Ocidente. Olhando-se no espelho do Ocidente (sinônimo de “branquitude”), a negritude só parece olhar a

si mesma com olhos “brancos”. Procurando particularidade, terminaria achando as “regras do jogo” do “mundo branco” para revertê-las e fazê-las funcionar a seu favor.

Eis aqui onde opera o discurso da *africanidade* e o denominado “pensamento afrocêntrico”, em que não se trataria do termo “africano” como sendo “essencialista”: “Basicamente, um africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia. Por vezes, pode ter participado sem saber que o fazia, mas aí entra a conscientização. Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na arena da afrocentricidade. Não significa que os outros não sejam africanos, apenas que não são afrocêntricos. (...) Em outro nível, falamos dos africanos como indivíduos que sustentam o fato de seus ancestrais terem vindo da África para as Américas, o Caribe e outras partes do mundo durante os últimos quinhentos anos” (*Idem*, 102).

Fica explicado, dessa maneira, que isso passa por uma ação de apropriação individual de valores herdados dos “ancestrais”, de uma “ancestralidade” que busca, em traços culturais e éticos particulares, justamente, as características que são “próprias” e particulares da negritude. Também, que “tomar ciência” disso parece ser o passaporte para poder autorreconhecer-se como negro. Em definitivo, deixa nas mãos de uma ação política, de um gesto que procura num “exterior” os argumentos discursivos para “entender-se” como indivíduo negro, a possibilidade de poder fazer parte de um “elo” histórico, de uma memória coletiva e de um “grupo de pertença”, no sentido de assumir como inerente a toda identidade “se saber” inserido numa história coletiva. Sem “consciência”, “pode-se ser” africano, mas não “afrocêntrico”; definitivamente, “pode-se ser” negro, mas não fazer parte da negritude.

Pergunta-se: é empiricamente constatável, considerando as diferenças de contextos e situações da vida prática, que o espaço da *negritude* seja o reduto para esta prática da *africanidade* sob o sustento ideológico do “afrocentrismo”? Certamente, a “memória da África” pode se tornar presente nos cultos e práticas religiosas que, de maneira sincrética e ressemantizada, apresentam significados que presumem dar conta de uma ideia de *africanidade*. Não se podem negligenciar mecanismos de transferência cultural que conectam uma ideia sobre a África com as próprias experiências, desejos e necessidades sobre espiritualidade de quem “cultua” esse “elo” cultural e religioso com a África. De todas as maneiras, o mais interessante é que, politicamente, parece apresentar-se um problema sério, na medida em que existe o perigo de que só aquilo que possa demonstrar suas “raízes africanas” possa ser considerado como cultura negra “legítima” (Wade, 1997a, 19). Isso quer dizer que o discurso da *africanidade* não faz outra coisa senão produzir um arquétipo sobre “o negro”, sendo este viabilizado através de signos, símbolos e imagens que controlam, pedagogicamente, o “corpo negro”. Mas há, em última instância, possibilidades de se construir uma negritude sem *africanidade*? Pode-se até responder negativamente a esta interrogante, mas isso não conseguiria ocultar que, para muitos que se autorreconhecem negros, a *africanidade* parece funcionar, na prática, como um recurso narrativo que controla e disciplina, e que, fundamentalmente, nega a possibilidade de uma negritude a partir de um processo de individualização e diferenciação social. Como bem sustenta Gilroy (2001, 20), a ideia de “afrocentricidade” pode até ser útil para o desenvolvimento da disciplina comunal e da auto-estima, mas oferece uma base pobre para escrever sobre a história cultural e sobre o cálculo das opções políticas. Certamente, ao ressaltar a “tradição”, acima de tudo, a comunidade negra se pode converter em nada mais do que num refúgio ancestral, um conceito que não capta o constante e crítico envolvimento da população negra na vida social. E é nisto, justamente, que se

radicam seus elementos mais frágeis: a atitude dos mais jovens de não reduzir sua múltipla, heterogênea e crítica negritude ao que representa a ancestralidade, e por outro lado, uma “fuga” de um “corpo negro” colonizado sob as “marcas” de uma “subalternidade”, ou de uma espécie de “vitimização da periferia” tal qual ponto de partida do “pensamento afrocêntrico”⁶. Resulta importante não esquecer que o recurso de uma suposta “outredade” (periferia) é acompanhado de uma narrativa na qual se adverte uma espécie de “superioridade moral” daqueles excluídos sobre os “colonizadores-opressores”, sendo a “vitimização da periferia” um jogo retórico que termina legitimando as próprias categorias valorativas do universalismo moderno. Deve-se chamar a atenção às formas pelas quais os binarismos conceituais (racional-irracional, legítimo-ilegítimo, branco-negro) são socialmente reproduzidos e zelosamente custodiados⁷. Perante isto, por que não pensar, como Wade (1997a), que a “afrocentricidade” poderia se entender como outra forma de etnocentrismo?

Conclui-se que a experiência negra e as relações raciais têm mudado seus contornos culturais, sociais e políticos, desenhando-se identidades

⁶ Pode resultar simbólico o posicionamento (e a sensibilidade que o acompanha) do principal letrista da banda *O Rappa*, Marcelo Yuka, com relação à negritude e ao antirracismo, de maneira análoga à percebida no jovem negro urbano da atualidade (considerando as diferenças contextuais e de estruturas de classificações raciais de cada país). Em palavras de Liv Sovik (2009, p. 169-170), Marcelo Yuka articula uma crítica antirracista cidadã, sem vestir as roupagens da cultura negra, como o faz Daniela Mercury, nem imaginar uma contradição entre o racismo e a mestiçagem ou se anunciar como mediador, como Gabriel o Pensador. Há congruências entre a posição de Yuka e o discurso racial brasileiro tradicional. Sua identidade se define mais por classe social e por região do que por raça e silencia sobre a própria aparência ou identidade racial branca ou branco-mestiça. (...) Yuka canta a partir de uma identidade de classe popular em que ninguém é exatamente branco e a violência racista, um fato cotidiano. Essa identidade de classe não substitui a racial (...), nem permite a negação, à moda da Daniela Mercury, da própria diferença. A solidariedade de classe de Yuka constitui o terreno da denúncia e da reivindicação do fim da discriminação racial.

⁷ Derrida (...), questiona os pressupostos que governam o pensamento binário, demonstrando como as oposições binárias sustentam, sempre, uma hierarquia ou uma economia do valor que opera pela subordinação de um dos termos da oposição binária ao outro, utilizando a desconstrução para denunciar, deslindar e reverter essas hierarquias (Peters, 2000, p. 32). Derrida parece sugerir a celebração da diferença em contraposição ao trabalho da dialética.

individuais distintas daquelas ancoradas na associação entre negritude e *africanidade*. Essa consideração se fundamenta, essencialmente, em duas constatações: nas mudanças acontecidas na ordem das identificações e posicionamentos estratégicos com relação à negritude, e nas mudanças nas práticas sociais e nas sociabilidades atuais daqueles que se autorreconhecem fazendo parte da população negra. Dessa maneira, apresenta-se até um paradoxo: quanto mais as nossas sociedades parecem protagonizar um crescente processo de racialização, mais, no cotidiano, assiste-se a uma crescente “prática da indiferença” perante as opções “raciais” apresentadas como dicotomias (negro-branco) para a identificação pessoal. As práticas discriminatórias e o racismo não permaneceram inalteráveis; contrariamente, existem como sintomas de relações raciais mais complexas. Não desapareceram nem o racismo nem os dispositivos discriminadores na vida cotidiana, mas sim as âncoras e cenários que a tornaram possível (assim como à sua resistência) a partir de componentes culturais surgidos de uma “politização da diferença racial”. Obviamente, os particulares sistemas de classificação racial conservam sua legitimidade e materialidade na vida prática das nossas sociedades. Também, os “enclaves étnico-raciais” de identificação pessoal continuam tendo grande validade em situações de conflito para muitos que padecem do permanente jogo semântico do racismo internalizado. Não obstante, nem o discurso da *africanidade* e, muito menos, as referências sociais à “comunidade” ou aos “grupos de pertença” em torno das questões exclusivamente raciais se apresentam suficientemente evidentes para continuar sustentando a tese de que o *espaço da negritude* pode definir-se, cada vez mais, sob os auspícios da “memória coletiva” no imaginário da África negra.

É o significativo “negro” um elemento socialmente aglutinador do *espaço da negritude*? E o discurso da *africanidade* possui certa *receptividade valorativa*? Ambas as perguntas permanecem em aberto, embora o

interesse aqui fosse questionar o papel que pode desempenhar, hoje, o discurso da *africanidade* para materializar o significante “negro”. Talvez seja adequado referir-se a uma eventual pós-*africanidade*, onde a experiência negra se apresenta além da própria ideia de *africanidade*.

Carlos A. Gadea. Pós-doutor pela University of Miami (USA, 2012). Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (2004). Professor Titular do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos e Editor da Revista Ciências Sociais Unisinos.

✉ cgadea@unisinos.br

Referências

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas.** Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Ed. Companhia das Letras: São Paulo, 2008.

BARTH, F. Grupos étnicos e as suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade.** Ed. Unesp: São Paulo, 1998.

BASCH, L.; SCHILLER, N. G.; BLANC, C. S. Not what we had in mind: hegemonic agendas, Haitian transnational practice and emergent identities. In: **Nations unbound:** Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states. Gordon and Breach Science Publisher: London, 1994.

BERND, Z. **O que é negritude?**, Ed. Brasiliense: São Paulo, 1988.

BLUMER, H. **El interaccionismo simbólico.** Ed. Hora: Barcelona, 1982.

BLUMER, H. El prejuicio racial y el sentimiento de posición de grupo. In: TERRÉN, E. (Ed.), **Razas en conflicto.** Perspectivas sociológicas. Ed. Anthropos: Barcelona, 2002 [1958].

COOLEY, C. H. El problema racial en la práctica. In: TERRÉN, E. (Ed.) **Razas en conflicto.** Perspectivas sociológicas. Ed. Anthropos: Barcelona, 2002 [1918].

GALLAGHER, C. Transforming racial identity through affirmative action. In: COATES, R. D. (Ed.). **Race and ethnicity.** Across time, space and discipline. Brill: Boston, 2004.

GILROY, P. **O Atlântico Negro.** Modernidade e dupla consciência. Ed 34, São Paulo, 2001.

GILROY, P. **Entre campos.** Nações, Culturas e o Fascínio da Raça. Ed. Annablume: São Paulo, 2007.

Sociologias, Porto Alegre, ano 15, nº 34, set./dez. 2013, p. 220-245

HALL, S. **Da diáspora.** Identidades e mediações culturais. Ed. Ufmg, Belo Horizonte, 2003.

JUNG, M-K.; ALMAGUER, T. The state and the production of racial categories. In: COATES, R. D. (Ed.) **Race and ethnicity.** Across time, space and discipline. Brill: Boston, 2004.

LAVANDER, A. D.; NEWSON, A. (Ed.) **Black Communities in Transition:** Voices from South Florida. University Press of America, 1996.

MCKNIGHT, U. Passing and mixing: challenging the racial subject. In: **The everyday practice of race in America:** ambiguous privilege. Routledge: New York, 2010.

MEAD, G. H. **Espíritu, persona y sociedad.** Desde el punto de vista del conductismo social. Ed. Paidós: Buenos Aires, 1982 [1934].

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença.** Autêntica, Belo Horizonte, 2000.

SCHUELLER, M. J. **Locating race.** Global sites of post-colonial citizenship. University of New York, New York, 2009.

SIMMEL, G. *Sociologia*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1977 [1908].

SOVIK, L. **Aqui ninguém é branco.** Ed. Aeroplano: Rio de Janeiro, 2009.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2010.

SPIVAK, G. C. **Crítica de la razón poscolonial.** Ed. Akal: Madrid, 2010.

THOMAS, W. I. La definición de la situación. **Cuadernos de Información y comunicación**, [S.l.], n. 10, 2005 [1923].

WADE, P. **Gente negra. Nación mestiza.** Dinámica de las identidades raciales en Colombia. Ed. Uniandes: Bogotá, 1997a.

WADE, P. **Race and ethnicity in Latin America.** Pluto Press: Chicago, 1997b.

WADE, P. Raza y naturaleza humana. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 14, 2011.

WIRTH, L. El gueto. In: Terrén, E. (Ed.) **Razas en conflicto.** Perspectivas sociológicas. Ed. Anthropos: Barcelona, 2002 [1928].

WIRTH, L. El urbanismo como modo de vida. **Bifurcaciones.** Santiago de Chile, n. 2, 2005 [1938].

Recebido em: 16/01/2013

Aceite final: 10/04/2013