

## Os desafios de emancipação da população afro-brasileira Mestiçagem, interculturalidade e corporeidades

The challenges of emancipation of the Afro-Brazilian population: miscegenation, interculturality and corporeity / Los desafíos de la emancipación de la población afrobrasileña: mestizaje, interculturalidad y corporealidades

---

### Nestor Gomes Mora Cortés

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)  
nestorgomesmora@gmail.com

### Laís Salgueiro

Doutoranda em Artes Cênicas pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio)  
laissalgueiro@hotmail.com

---

### RESUMO

Apresentamos as ambivalências do estereótipo “mestiço” e sua relação com a formação do Estado brasileiro. Em seguida, discutimos os desafios da população afro-brasileira em se emancipar dos mecanismos de poder que limitam o seu reconhecimento, enclausurando o negro no “outro” racializado. Por último, pensamos a performance e corporeidade como artifícios e caminhos criativos da sua produção política.

*Palavras-chave:* mestiçagem; racismo; interculturalidade; corporeidade.

### ABSTRACT

We present the ambivalences of the “mestizo” stereotype and the relation with the formation of the Brazilian State. Next, we discuss the challenges of the Afro-Brazilian population in emancipating themselves from the mechanisms of power that limit their recognition, by cloistering the Negro in the racialized “other.” Finally, we think of performance and corporeity as artifices and creative paths of its political production.

*Keywords:* miscegenation; racism; interculturality; corporeity.

### RESUMEN

Presentamos las ambivalencias del estereotipo “mestizo” y su relación con la formación del Estado brasileño. En seguida, discutimos los desafíos de la población afrobrasileña en emanciparse de los mecanismos de poder que limitan su reconocimiento, enclausurando el negro en el “otro” racializado. Por último pensamos la performance y la corporeidad como artificios y caminos creativos de su producción política.

*Palabras clave:* mestizaje; racismo; interculturalidad; corporeidad.

## A construção do estereótipo “mestiço” e suas ambivalências

De que modo a mestiçagem contribui para distorcer e amenizar as alteridades ou conflitos interraciais e, em último caso, negar o próprio racismo? A partir daí, como definir uma estratégia crítica ao discurso da mestiçagem na condição de unidade étnica reproduzida pelo povo brasileiro? Da mesma forma, como as múltiplas frentes políticas e culturais que se articulam em si e entre si devem atuar na revalorização e afirmação da negritude brasileira frente aos diversos desafios sociais, econômicos e políticos constitutivos da sociedade? Por último, como as resistências negras locais ou “periféricas”, considerando também suas expressões estéticas, performáticas e subjetivas, asseguram suas fronteiras identitárias conquistando reconhecimento?

Antes de tentar responder objetivamente a esses questionamentos, devemos compreender a construção do estereótipo “mestiço” e das suas ambivalências, capazes de modelar a estrutura social brasileira. Um interrogatório rápido aos brasileiros de todas as regiões sobre “o que é ser brasileiro?” nos daria respostas que remontam ao discurso colonial consolidado no início do século XX pela intelectualidade branca e exercido desde então por todos os seus cidadãos cotidianamente. Deve-se admitir que esse discurso constitui um *modus vivendi* das relações interraciais instituídas sócio-historicamente no país. Kabengele Munanga atenta que no Brasil “se a unidade racial procurada não foi alcançada, como demonstra hoje a diversidade cromática, essa elite não deixa de recuperar essa unidade perdida recorrendo novamente à mestiçagem e ao sincretismo cultural” (Munanga, 2006, p. 110).

É importante apontar como as denominações do ser brasileiro demonstram o objetivo político e teórico de alcançarmos uma unidade racial, original e nacional, ainda que, paradoxalmente, de modo “misturado”. Essa unidade construída é articulada no discurso e, embora seja reconhecida na sua diversidade étnica e cultural, não problematiza suas diferenças e desigualdades, muito menos reconhece seus elementos constitutivos históricos, territoriais, tradicionais, além das alteridades engendradas pela relação com o Estado. Ao se proclamarem todos brasileiros e mestiços, independentemente de raça, cor e gênero, os sujeitos colonizados perderam, em nome da “comunidade imaginada” (Anderson, 1993, p. 18), a possibilidade de reconhecerem suas diferenças, processo este mediado pela “negação do outro” (Bhabha, 2007; Canclini, 2005; Mbembe, 2001).

Dito isso, não caberia aqui apresentarmos a gênese e a evolução da “mestiçagem” como lógica discursiva para definir a sociedade brasileira,

visto que nossa proposta é apresentar as problemáticas ou desafios da população afro-brasileira em superar ou se emancipar desse mecanismo de poder como entrave pelo reconhecimento das diferenças constituintes da sua racialidade. Entretanto, e de forma sucinta, bastaria lembrar que tal dispositivo emerge no século XVII, passando pelo crivo religioso a partir do século XIX, com seu plano de moralização, e, por fim, assimilado pela elite intelectual branca, ganha seu estatuto científico nas primeiras décadas do século passado, culminando no mito da “democracia racial” – denunciada por Florestan Fernandes (2008) em crítica ao pensamento freyriano (1951).

Retomando a questão em si, pode-se afirmar, em tese, que o “mestiço” brasileiro é considerado um patrimônio discursivo refratado pela política de apaziguamento cordial do homem branco. Em termos práticos, seu propósito histórico-social visa a manutenção das hierarquias societárias entre o branco e o preto, refinadas e aceitas pelo “poder simbólico” (Bourdieu, 2002) de cada um. Dito de outro modo, a “mestiçagem” é resultado da unidade racial construtora do estereótipo da diversidade brasileira, um dispositivo de poder criado para dar fim a qualquer tentativa de conflito contra o racismo estrutural ou a qualquer questionamento em favor da sua negritude. Diante dessa análise, é importante esclarecer que essa negritude compreende todos os elementos constitutivos da população afro-brasileira, tais como a sua historicidade, memória, tradições, linguagem, costumes, religiosidades, por fim, todo arcabouço cultural que em si rompe com a noção híbrida e estereotipada do “mestiço” brasileiro.

Para Homi Bhaba, o estereótipo em torno da mestiçagem “é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo” (Bhabha, 2007, p. 110). De certo modo, o elemento racial estereotipado configurado pelo discurso colonial passa por um processo de amor e ódio. Significa dizer que, na mesma medida em que é reconhecida a sua diferença a partir de desejos e prazeres com “o outro”, essa diferença é também recusada nas atitudes discriminatórias, autoritárias e, ao mesmo tempo, sempre veladas e sutis.

Vale dizer que essas atitudes estão enraizadas em proposições políticas hegemônicas que subjagam as possibilidades do *ser*, enclausurando o negro no “outro” racializado, sendo ele impossível de ser aceito na acepção de cidadania ocidental, considerada universal. Tendo em vista suas tradições, linguagem, trabalho etc., como características de um povo, reforça-se o estereótipo negando a pluralidade desses seres e de seus saberes, como disserta Achille Mbembe sobre a relação com o “outro africano”:

O paradoxo deste processo de reificação era que, de um lado, ele parecia ser o reconhecimento desta tradição, enquanto de outro ele constituía um julgamento moral, porque, em última análise, tal tradição se tornara específica apenas para melhor indicar a extensão na qual o mundo do nativo, em sua naturalidade, não coincidia, de forma alguma, com o nosso; em suma, ele não era parte de nosso mundo, e, portanto, não podia servir como base para uma experiência de convivência em uma sociedade civil. (Mbembe, 2001, p. 179)

No caso do Brasil, essa *ambivalência* acabou por silenciar os corpos e saberes negros e da diáspora africana que aqui chegaram, e, como consequência, restringiu sua presença nas esferas institucionais e políticas, reproduzindo racismos epistêmicos e institucionais até hoje. Essas formas veladas de racismo perpetuadas pelo discurso colonial são, ao longo do processo histórico, político e intelectual do país, revividas através dos paradoxos da “ideologia da mestiçagem”, descritos por Kabengele Munanga:

O desenvolvimento da reflexão mostra que a ambiguidade do fenômeno procede do fato de que a aparência física, embora imediatamente revestida de significados sociais, se constitui a partir de uma constelação de traços biológicos [...]. Como remediar o problema físico da diluição das cores pela miscigenação? Aqui está a intriga racial! (Munanga, 2006, p. 39)

Bhabha (1998) ainda analisa essa condição compreendendo o “mestiço” como o estereótipo do povo brasileiro, em outras palavras, como o reconhecimento da mestiçagem biológica e cultural de nosso país constituindo em si variadas *ambivalências*. Sobre isso, Munanga (2006) nos ajuda a entender que umas das *ambiguidades* fundamentais do caso brasileiro é a sobreposição do processo de mestiçagem biológica – fenômeno decorrente da história evolutiva da humanidade – com a mestiçagem cultural – que no caso brasileiro nada mais fez que afirmar as propostas políticas-filosóficas do Ocidente. Ou seja, a epiderme (fator biológico), eleita como um dos parâmetros para a reprodução de discriminações raciais, carrega consigo a manutenção das ontologias e epistemologias ocidentais como paradigmas hegemônicos e determinantes para a inclusão ou exclusão na sociedade de formas de *ser* e de *saberes*.

Todavia, o mesmo autor parte da compreensão de que a categoria “mestiço” foi um artifício ideológico da elite intelectual branca para o processo de branqueamento da nação. Na busca de uma nacionalidade “pura”, a construção do estereótipo do “mestiço” foi uma chave fundamental para

a compreensão do paradoxo da unidade nacional miscigenada e sincrética, ao mesmo tempo em que é uniracial e unicultural. A partir daí, Munanga (2006) nos explica que a busca do brasileiro típico expressada pela “ideologia da mestiçagem” – na qual a miscigenação biológica e o sincretismo cultural não apagaram as hierarquias sociais e econômicas – criou uma dinâmica ambígua a partir do *assimilacionismo*. Significa dizer que, ao mesmo tempo em que se apagavam as diferenças étnicas a partir do universalismo racial e cultural, agregavam-se à identidade nacional elementos das suas três raças originais no mecanismo *ambivalente* de amor e ódio ao “outro”. O autor diz:

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensado numa visão eurocêntrica. Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. (Munanga, 2006, p. 93)

Voltado para o contexto da colonização e independência dos países africanos, Mbembe (2001) também discute a “política de assimilação” como parte da filosofia moderna, associada ao processo de escravização. A assimilação quer apontar para elementos comuns – “similaridade” – entre todos os seres humanos, buscando legitimar uma humanidade universal. No entanto, no caso dos africanos, a assimilação constituía-se como conversão, sendo esta a única opção para usufruir dos direitos individuais ocidentais. Essa individualidade, ao ser reconhecida, ignora o direito à diferença, apagando qualquer *idiosincrasia* dos coletivos africanos, caso seus indivíduos quisessem ser considerados “iguais”, como observa Mbembe:

Desta forma, a essência da política da assimilação consistia em des-substancializar e estetizar a diferença, ao menos para uma categoria de nativos (*les évolués*) cooptados para o espaço da modernidade por terem sido “convertidos” e “cultivados”, ou seja, tornados passíveis de se encaixarem na ideia de cidadania e do gozo dos direitos civis. Isso envolvia a passagem da tradição para a sociedade civil – mas, por meio da experiência do cristianismo e do Estado colonial. (Mbembe, 2001, p. 180)

Desse modo, o processo de assimilação – considerado como a única possibilidade de o indivíduo fazer parte dos paradigmas modernos de humanidade e participação civil – expresso na figura do “mestiço”, pelo qual se sobrepõem a miscigenação e o sincretismo, produziu uma realidade em que o “mulato não goza de um status social diferente do negro” (Munanga, 2006, p. 88), caracterizando mais um elemento ambíguo da figura do “mestiço”: a *ambiguidade classe-raça*. Essa ambiguidade se mantém na medida em que o “mestiço” é um tipo aceito socialmente, de modo que sua importância, voltada para o seu fenótipo, cria um mecanismo no qual o sujeito, aspirando inconscientemente seu branqueamento, tenta mudar de classe social, dando, portanto, menos atenção ao seu modo de identificação racial. Sendo assim, a *ambivalência* decorrente do processo de estereotipagem está presente na figura do “mestiço” brasileiro em três ocorrências: a sobreposição do biológico com o sociológico, o *assimilacionismo* cultural pela identidade nacional e a *ambiguidade classe-raça*.

A análise de Florestan Fernandes (2008) é também concordante com a de Munanga (2006), já que aquele reconhece no negro brasileiro o estereótipo constituído pela herança escravocrata cujas hierarquias eram estabelecidas pelo status entre ser ou não livre. Contudo, no momento pós-abolição, a condição de liberdade do negro não institucionaliza a igualdade em relação às aquelas hierarquias interraciais. Decorre daí o fato de esse negro herdar sua condição desigual a partir do seu *status-classe-cor* em relação ao “branco”.

Em um mesmo sentido, o paradigma hobbesiano, somado ao exercício político para constituir o Estado-nação, gerou hierarquias de exclusão no domínio público-privado. No Brasil, elas prevaleceram desigualmente permitindo a formulação de um contrato racial igualmente desigual. Por isso, duas das grandes falácias da história ocidental foram constituídas: 1) o discurso sobre a liberdade modulada a partir da Revolução Francesa e 2) a democracia modulada pelo sistema republicano nas Américas. Dessa forma, para a população negra, no momento pós-abolição, não houve redistribuição de cidadania e tampouco o reconhecimento da liberdade (diferença), permitindo um processo de exclusão que Boaventura de Sousa Santos chama de “fascismo social” (Santos, 1987, p. 9). Destarte, a sutileza dessa exclusão tem residido nas subjetividades, no âmbito privado e no público, através da dissimulação em relação ao “outro”.

Essa nacionalidade brasileira e suposto contrato racial foram promovidos, portanto, por uma falácia refratada pelo próprio modelo político republicano e democrático que o país ainda desenvolvia. Fica posto, então, como a qualidade de Estado-nação dificultou ainda mais o processo

de reconhecimento das diferenças. Boaventura de Souza Santos (1987), preocupado com a discussão da desigualdade e das diferenças, oferece alguns posicionamentos teóricos e políticos quanto às *ambivalências* dos processos de abolição-emancipação e dos estereótipos raciais. O autor defende que

a alternativa à expansão do fascismo social é a construção de um novo padrão de relações locais, nacionais e transnacionais, baseadas simultaneamente no princípio da redistribuição (igualdade) e no princípio do reconhecimento (diferença). (Santos, 1987, p. 193)

O fato é que o país levou certo tempo para implementar políticas afirmativas que atendessem a todas as diferenças, vivendo ainda sob a égide do pensamento colonial. Por conta disso, a redistribuição da igualdade não passa pelo crivo jurídico na sua qualidade afirmativa durante a emergência do republicanismo brasileiro. Sendo assim, algumas regras gerais do Código Civil previstas na legislação serviram apenas para delimitar o que é considerado um ato criminoso, como, por exemplo, a prática do racismo. No entanto, a ausência de políticas afirmativas mais eficazes por meio do Estado permitiram que o racismo habitasse sutilmente o âmbito público e descaradamente o âmbito privado.

Ainda sobre tais políticas, é importante reiterar que a abolição foi uma medida cedida para atenuar conflitos de diplomacia, políticos e econômicos, a partir do Estado-nação brasileiro em relação ao modelo republicano e capitalista implementado no mundo ocidental. Essa concessão de liberdade ao negro não reformulou seu status de ex-escravo, contribuindo para reafirmar mais uma vez o processo de estereotipagem, no esquema ambivalente de valorização e repúdio do qual o negro-mestiço nunca saiu. Como salienta Mbembe, “valoriza-se a tradição, mas não a considera como base para uma experiência de convivência em uma sociedade civil” (Mbembe, 2001, p. 180).

Por esse motivo, ao ganhar a abolição cunhada por uma política de favor, sua liberdade e diferença produzidas não alterariam seu status-classe no patamar das hierarquias sociais e raciais. Nesse sentido, Florestan Fernandes evidencia ainda que, embora o regime político tenha sido extinto, o pensamento e discurso coloniais não o foram, permanecendo na forma desigual de tratamento e persistindo “na mentalidade, no comportamento e até na organização das relações sociais dos homens, mesmo daqueles que deveriam estar interessados numa subversão total do antigo regime” (Fernandes, 2008, p. 302).

Até aqui tentamos problematizar a noção de “mestiçagem” constituída política e historicamente em nosso país como dispositivo de poder e discurso, o que tem implicado, por sua vez, na produção das ambivalências sociais e identitárias concernentes à população afro-brasileira. A partir desse cenário hegemônico, tentaremos discutir as questões apresentadas no início do texto, aprofundando alguns conceitos tratados como estratégicos pela resistência, inclusão, reconhecimento e exercício cívico da negritude afro-brasileira contra o racismo.

### Da interculturalidade como resistência e afirmação afro-brasileira

Contrariando a complexa trama da “ideologia da mestiçagem” no Brasil, surgem teorias contemporâneas que pretendem dar conta do atual contexto de globalização, dando importância aos seus fluxos interculturais e à reformulação do sujeito no mundo. Trata-se de teorias que reconhecem o descentramento das identidades e conseqüentemente das novas propostas socioantropológicas e políticas para os purismos que permearam o racismo e o sexismo no século XX.

Partimos do entendimento de que as manifestações interculturais questionam a consolidada noção de unidade nacional, permitindo posicionamentos políticos capazes de transcender suas fronteiras locais, e, assim, determinando uma proposta de inclusão e cidadania global. Dito de outro modo, são posicionamentos que terminam por desarticular, em âmbito político, os agenciamentos do Estado, pois sua mobilização e resistência são capazes de interagir diretamente do local para o global.

Conforme Néstor Canclini, a acepção do termo *inter* visa compreender os sujeitos que se constituem problematicamente em um mundo de migrações massivas, em que “dezenas de línguas e etnias às vezes convivem numa só metrópole, de modo áspero e difícil” (Canclini, 2005, p. 17). Diante dessa perspectiva, a noção de “interculturalidade” colabora para entender os conflitos, as negociações entre as manifestações e os entrelaçamentos dos grupos afro-locais. Trata-se, nesse sentido, de perceber o movimento natural que sucede a partir da presença e interação interracial de duas ou mais comunidades. Através de ações coordenadas que identificam diferenças, contrastes e comparações, as manifestações políticas e culturais de cada comunidade, frente ou movimento afro-local, deixam de ser unicamente algo que caracteriza um só grupo.

Sobre essa perspectiva, Catherine Walsh compreende a interculturalidade como “processo e projeto social, político, ético e epistêmico”, ao mesmo tempo em que “despeja horizontes e abre caminhos que enfrentam o

colonialismo ainda presente, e convida a criar posturas e condições, relações e estruturas novas e distintas” (Walsh, 2009, p. 14). De certo modo, Arturo Escobar concorda com essa perspectiva quando afirma que a interculturalidade é uma atitude de reconhecimento das “singularidades comunicativas dos sujeitos, do seu território, da sua corporeidade e de suas demandas por mais espaço e por mais sociabilidades igualitárias” (Escobar, 2010, p. 207). Contudo, Walsh (2009, p. 45) acredita que a proposta aponta para algo mais profundo, capaz de se confrontar com os racismos e as desigualdades nos intercâmbios culturais. Tendo isso em vista, e sem negar que existam relações interculturais no âmbito subjetivo, podemos afirmar que no âmbito social, incluindo todas as suas instituições, a interculturalidade ainda é incipiente. Essa análise, inclusive, é defendida por Enrique Dussel (2016), tal qual abordaremos em seguida, posto que se trata de uma proposta em vias de amadurecimento, capaz de produzir novas políticas, práticas, valores, ações sociais concretas e conscientes, afim de garantir efetivamente os modos de ser, de saber e estar afrodescendente no mundo.

No caso brasileiro, as dinâmicas e produções interculturais – que sempre ocorreram – não podem ser confundidas com o discurso da mestiçagem. Aqui fica posto, portanto, o nosso problema: como reconhecer as dinâmicas interculturais sem cair num plano político racialista? E diante dessas premissas analíticas, outra questão faz-se pertinente: como no Brasil afirmamos essa mestiçagem enquanto diferença, já que ela própria é conceito político-ideológico do discurso colonial na produção de uma unidade racial? De outro modo, como considerar a pluralidade cultural e étnica sem reificar um falso discurso da democracia racial?

Acreditamos, nesse sentido, que existem dois paradigmas discursivos do tipo “mestiço”: o mestiço produto da “interculturalidade” que discutimos, isto é, da própria natureza das relações interraciais através da fetishização do negro em relação ao branco (Fanon, 2007) e do sexismo do branco em relação ao negro (Freyre, 2004). Em contrapartida, haveria o mestiço produto do discurso ideológico, cuja identidade foi artifício do pensamento colonial promovido pelo Estado-nação. Esse “mestiço” seria, portanto, a síntese da própria diversidade. Decorre daí a dificuldade de afirmar a identidade mestiça nas ambivalências interraciais, posto que ele não seria nem “preto e nem branco” (Schwartz, 2007). Esse tipo identitário configura ainda uma via híbrida usada no discurso pragmático dos sujeitos para atenuar o racismo, já que, na falácia popular, todos nós somos “mestiços”. É nesse sentido que o “mestiço” vira sinônimo de igualdade, funcionando a partir das *ambivalências* pontuadas no início do trabalho.

## A politização das performances negras e suas ambivalências

Para dar mais sentido prático à análise das dinâmicas e produções interculturais, consideramos que a corporeidade e performance negra, inscritas nos ritmos locais e globais, são capazes de produzir novos centros políticos de revalorização da sua historicidade e memória. Dado processo postula o desenvolvimento de novos projetos de inclusão e novos “processos de subjetivação” (Bhabha, 1998, p. 39) de seus atores que, por sua vez, compartilham uma nova categoria da negritude brasileira revista e reconhecida por todos. Essa negritude poderia superar o estereótipo da mestiçagem na medida em que ela é reapresentada para além das suas formas de poder racialistas. Melhor traduzindo, essa negritude afirmaria sua própria ancestralidade a partir da apropriação e valorização do seu local, da sua performance e corporeidade. A partir daí, as produções afirmativas e interculturais logram confrontar conceitos basilares que ajudaram a consolidar a dissimulação e o cordialismo do homem brasileiro perante as diferenças. Com isso, a “democracia racial”, enquanto discurso do pensamento colonial, não traduz verdadeiramente a desigualdade instituída historicamente no país, pois contribui para naturalizar dia a dia as relações interracialis ocultando, por fim, o racismo estrutural e seus conflitos derivados.

Nesse sentido, consideramos os artefatos da presença negra inscritos em sua corporeidade, como sua performance e estética, artifícios contranarrativos às metanarrativas instituídas pelo Estado-nação, enquanto discurso de emancipação do racismo brasileiro. Essa arte, ou artefato político, produz corporeidades que *per se* promovem desconstruções práticas ao tradicional paradigma racialista, pré-inscritas através da valorização do fenótipo negro e das suas múltiplas estéticas presentes. Quando falamos de performance, portanto, falamos de interculturalidade, de uma rede entremeada por múltiplos centros (sem periferias) que regem outros e novos centros, constituindo uma cadeia rizomática e disforme. A partir daí, a identidade e sua negritude, para além do seus “essencialismos estratégicos” (Gilroy, 2001), são reelaboradas por uma lógica pragmática pela qual a memória coletiva da brasilidade não esquece o passado, mas faz dele um imperativo ontogênico para pensar qual Brasil ou quais brasis somos e queremos.

Sobre esses mecanismos de resistência, via local ao global, Dussel (2016) identifica um *dever* das novas formas do fazer político por meio dos grupos minoritários, estes, marginalizados pelo projeto colonial. Ao mesmo tempo, alude à importância de manter permanentemente as resistências revisando sua historicidade, ancestralidade e memória, utilizando,

portanto, elementos que, discursivamente, trabalham em conjunto a favor de maior representatividade e inclusão. Segundo o autor:

Para resistir é necessário amadurecer. A afirmação dos próprios valores exige tempo, estudo, reflexão, retorno aos textos ou símbolos e mitos constitutivos da sua própria cultura, antes ou ao mesmo tempo do domínio dos textos da cultura hegemônica moderna. (Dussel, 2016, p. 67)

Para Dussel, toda ação política sempre terá um efeito negativo, considerando que haveria subjetividades intrínsecas a essa relação que se posicionam contra o poder para conservar o seu próprio. Nesse sentido, é fundamental a realização de uma autocrítica: “A única maneira de crescer a partir da sua própria tradição é fazer uma crítica dos pressupostos da própria cultura” (Dussel, 2016, p. 65). Dito isso, no caso do Brasil, deve-se continuar realizando a crítica contra a mestiçagem como artifício discursivo de apagamento das forças de resistência e da contribuição negra para elaboração de um distinto projeto de nação, mais justo e igualitário. Para isso, a emancipação da racialidade brasileira em relação à mestiçagem, bem como a manutenção da resistência negra, a partir dos seus artefatos materiais, se dão através das interseções de suas lideranças e atores socioculturais. Sendo assim, quando discutimos a performance negra pensamos que é importante apontar as *ambivalências* consequentes das apropriações pelo Estado-nação das suas produções multiculturais. Ao mesmo tempo, perceber como essas produções configuram processos interculturais desconstruindo territorialidades nacionais e instituindo políticas locais.

### Considerações finais

Acreditamos que a igualdade conquistada é aquela exercida diariamente, constituindo uma lógica da emancipação no lugar da abolição. A via da “interculturalidade”, nesse sentido, teria paralelismos com a proposta sobre a “transmodernidade” de Enrique Dussel (2016). De acordo com o autor:

Com essa capacidade de se fertilizarem transversalmente, mutuamente, os pensadores críticos da periferia e dos espaços de “fronteira” consolidam o fruto do diálogo intercultural. Ao organizarem redes de discussão de seus problemas específicos, o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação. Temos de nos informar e aprender com os fracassos, as conquistas e a

justificação, mesmo que teórica, do processo de criação diante da globalização da cultura europeia e norte-americana, cuja pretensão de universalidade deve ser desconstruída a partir da perspectiva multifocal de cada cultura. (Dussel, 2016, p. 69)

Desse modo revisamos os paradigmas de uma modernidade única e universal apontando para vias pluriversais, ou, como chama Dussel (2016, p. 69), do “pluriversalismo transmoderno”, de modo que 1) haja valorização e afirmação dos próprios elementos culturais, incluindo a memória, que se encontram na “exterioridade da modernidade” e que foram deixados de fora da “cultura moderna universal”; 2) os valores tradicionais ignorados pela cultura moderna devem ser o ponto de partida de uma crítica interna; 3) os críticos devem viver o biculturalismo das “fronteiras” e então criar um pensamento verdadeiramente crítico, e, finalmente, 4) haja a manutenção de um período longo de resistência, de amadurecimento e acumulação de forças.

Assim sendo, a afro-brasilidade se fortalece com as outras frentes políticas, periféricas e subalternizadas pela modernidade, como a feminista, os ecologistas, orientalistas e ameríndios, que, apesar de demandarem outras estratégias, têm como finalidade comum a garantia da cidadania, justiça e igualdade. Além disso, a população negra se emancipa das amarras do “fascismo social” por meio de novas políticas públicas formuladas por ela própria, dando margem a novos processos de subjetivação. A partir daí, ao invés da política cedida pelo Estado, do favor, e da falácia ideológica em torno da liberdade, o(a) afro-brasileiro(a) produz a política conquistada. Política que naturalmente possui qualidade afirmativa posto que, uma vez implementada, gera domínios de conceitos entre os cidadãos e, no caso brasileiro, desconstrói as ambiguidades identitárias causadas pela “ideologia da mestiçagem”. A igualdade com isso passa a ser o norte das relações raciais.

Se considerarmos que, no Brasil, a hierarquia fragmentada em classe é até hoje pouco dinâmica para o negro, sem grandes possibilidades para sua ascensão social e, logo, de status, uma política pública de qualidade jurídica pode contribuir para que o negro pobre conquiste reconhecimento, visibilidade e consciência crítica. Contudo, aquele negro-mestiço, embranquecido, pode não ser atingido na mesma proporção que o negro pobre, na mesma desconstrução constituinte de consciência crítica. Portanto, a política pública de qualidade jurídica não teria a mesma eficiência para todos os brasileiros, no sentido de valorização da sua negritude e ancestralidade.

Em contrapartida à política afirmativa na sua forma ou âmbito jurídico, existem outras nuances do fazer político centrado nos mesmos artefatos da presença negra, ou seja, na sua performance, estética e corporeidade. Nesse sentido, a própria intelectualidade negra é entendida não tão somente como aquela derivada da produção de conhecimento científico acadêmico. Para além disso, trata-se dos múltiplos modos de saber e fazer das periferias, das jogadas políticas ou gingas de se postar no mundo diante da repressão policial, ou das estratégias discursivas compostas pela afro-corporeidade, capazes de reagir às sutilezas do racismo. Essa resistência gerada nas micropolíticas do poder é tão eficiente quanto a magnitude de uma performance coletiva. Desse modo, as próprias performances negras, quando atravessam diversos locais geográficos, sociais e raciais, podem ser consideradas como micropolíticas do poder, na medida em que reapresentam a negritude brasileira desconstruindo a ambiguidade classe-raça, ou, ao menos, revisando essa desigualdade e diminuindo a fetichização do negro em relação ao branco – algo que as rodas de capoeira, jongo, os desfiles de maracatu e tantos outros exemplos têm enunciado. Portanto, acreditamos que essas atitudes da presença negra no seu sentido político possibilitam uma revisão por parte de negros e mestiços/afrodescendentes do papel que exerceram na consolidação das desigualdades e diferenças no país, apontando para novas soluções criativas e novos caminhos contemporâneos.

Ao mesmo tempo, entendemos que o exercício de constituir o discurso de resistência e afirmação da raça essencialmente através da ancestralidade pode recair em uma espécie de purismo da racialidade, na medida em que o próprio discurso se remete a uma ancestralidade configurada na unidade ou nação negra, em último caso, pan-africana. Diante dessa perspectiva, as diferenças culturais, religiosas e todo o acervo tradicional dos rituais e significantes locais podem ser apagados. Contudo, tal discurso estratégico torna-se, em certa medida, indispensável quando as intencionalidades subjetivas e conscientes visam desconstruir o mito da mestiçagem. Este, por sua vez, não tão somente confabulado pelo “outro”, como incorporado no inconsciente coletivo por meio da estética e das múltiplas culturalidades e idiosincrasias. Com isso, recaímos em um dilema: ao mesmo tempo em que valorizamos uma ancestralidade única para defender a essencialidade da negritude afrodiaspórica, tentamos valorizar as diferenças culturais, os traços e dialetos nas suas fronteiras locais e territoriais, configurando certas identidades e tradições específicas.

Além desse dilema, percebemos que a diversidade dessas performances também está estratificada na *ambivalência* entre o consumo e a

politização. Esta pode ser vista como uma extensão das formas de apropriação das dinâmicas multiculturais por parte do Estado-nação, dificultando a negociação das diferenças culturais e raciais dessas performances. Isso decorre do que Munanga chama de “assimilacionismo brasileiro”:

essa integração das diversidades ou pluralidades culturais é o que caracterizaria, a meu ver, o assimilacionismo brasileiro e faz com que a chamada cultura nacional, feita de colchas de retalhos e não da síntese, não impeça a produção cultural das minorias étnicas, apesar da repressão que existiu no passado, mas apenas consiga inibir a expressão política dessas enquanto oposição dentro do contexto nacional. (Munanga, 2006, p. 102)

Desse modo, retomando o exemplo do maracatu e da capoeira, suas dinâmicas interculturais atuais, através de fluxos internacionais, se colocam como uma expressão política e cultural contrária ao contexto nacional. Isso se dá na medida em que a memória possui uma grande importância pela revalorização e resistência: a de resgatar nossos heróis e heroínas, escritoras, intelectuais, artistas e políticos que contribuíram pela representatividade e empoderamento da negritude brasileira. Com isso, a resistência afro-brasileira caminha para se emancipar da “mestiçagem”, criando condições de narrar a sua própria história a partir do próprio lugar de fala, com sua linguagem, performance, política e estética, constituindo novas metanarrativas engendradas por meio das interculturalidades locais. Ao mesmo tempo, a autoinscrição da racialidade que começa no corpo negro e termina em sua performance, vista de modo genérico, consegue produzir múltiplas linguagens e corporeidades, desde a estética, passando por sua leitura ética através da valorização da sua ancestralidade e memória. Esse artifício estratégico e cognitivo, de certo modo, provoca na comunidade afro-brasileira a iminência de uma ontologia da sua presença, para além do “tráfico de escravos”, rompendo com o trauma ou a negatização da sua trajetória afrodiaspórica. Destarte, a resistência é resultado da revalorização dos seus elementos circunscritos no jogo político e cultural desenvolvido em rede através de suas “periferias” e de suas territorialidades.

Por outro lado, dentro do discurso nacional ainda imperante, ela é assimilada aos olhos do mundo como parte da cultura nacional por meio de um processo de assimilacionismo. Tal processo não impede que as minorias recriem constantemente suas culturas, mas em outras dimensões elas possuem pouca força política de mudança social, apenas de reconhecimento de sua cultura dentro dos moldes nacionalistas. Isso mostra que

as trocas interculturais sempre ocorrem, ainda que as identidades decorrentes delas estejam negociadas a partir do modelo imperante.

Mbembe apresenta uma reflexão pertinente sobre a necessidade de uma “dupla abordagem”:

Enquanto persistir a ideia segundo a qual só se deve justiça aos seus e que existem raças e povos desiguais, e enquanto se continuar a fazer crer que a escravatura e o colonialismo foram grandes feitos da “civilização”, a temática da reparação continuará a ser mobilizada pelas vítimas históricas da expansão e brutalidade europeia no mundo. Neste contexto, é necessária uma dupla abordagem. Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a “boa consciência” e a negação da responsabilidade. Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseadas na exigência de justiça. (2014, p. 297)

Com isso, concluímos que, ao mesmo tempo em que as performances compõem um novo cenário para a emancipação do negro, elas participam da dinâmica do “assimilacionismo” em alguns níveis. O consumo dessas performances pelo poder público, turistas e outros curiosos pode constituir um canal de trocas interculturais, mas, dentro da lógica hierarquizante do capitalismo, faz com que elas vivam no limiar entre resistência e consumo. Nesse caso, sua resistência pode ser minimizada pelos interesses nacionais que, mais uma vez, deixam de lado a preocupação com as condições de vida dos sujeitos e suas performances. Nesse sentido, abandonar o vitimismo e assumir responsabilidades, como sugere Mbembe (2001), aponta para políticas que revisem o capitalismo e suas armadilhas ambivalentes. Portanto, as nossas enunciações teóricas e políticas nos ajudam a compreender que as dinâmicas “interculturais”, no caso brasileiro, ainda se chocam com a mentalidade colonial. E, por outro lado, o que se torna imperativo, não deixam de revisá-la a partir de práticas e negociações cotidianas.

## Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Editora Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BHABHA, Homi K. Locais da cultura e interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CANCLINI, Nestor García. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Cultura transnacional y culturas populares: bases teórico metodológicas para la investigación*. In: \_\_\_\_\_. RONCAGLIOLO, Rafael (ed.). *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima: IPAL, 1988. p. 17-76.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*: revista do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100051](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100051). Acesso em: 12 jan. 2019.
- ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. 1. ed. Popayán: Envió Editores, 2010.
- FANON, Franz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2007.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: ensaio de interpretação sociológica*. 5. ed. São Paulo: Editora Globo, 2008. v. 1 e 2.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 49. ed. São Paulo: Global Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos*. 2. ed. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1951.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora Universidade Candido Mendes, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1. ed. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- \_\_\_\_\_. *As formas africanas de autoinscrição*. *Estudos afro-asiáticos: revista da Universidade Cândido Mendes*, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546-2001000100007X&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546-2001000100007X&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 9 mar. 2019.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autentica, 2006.
- ROBYN, Ingrid. Capitalismo, esquizofrenia e raça: o negro e o pensamento negro na modernidade ocidental. *Topoi: revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 696-703, set./dez. 2017. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X2017000300696](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2017000300696). Acesso em: 9 mar. 2019. Resenha de: MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1. ed. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *Introdução à ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- SCHWARCZ, Lilia M. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: \_\_\_\_\_. (org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. v. 4.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidade, Estado e sociedade: lutas (de)coloniais de nossa época*. Quito: Editora Abya-Yale, 2009.

Recebido em 30/4/2019

Aprovado em 4/9/2019