
TRADUÇÃO

“BAHIA PELÔ NEGRO”

UMA BREVE INTRODUÇÃO À TRADUÇÃO⁰¹

Maria Fernanda Novo  

Universidade Estadual de Campinas

Na primeira quadra do século XXI, Denise Ferreira da Silva se destaca como uma intelectual que orienta um debate renovado nos estudos críticos da racialidade. Sua tese, publicada no Brasil como *Homo Modernus, para uma ideia global de raça*,² marca uma reviravolta no desenrolar da história e da filosofia europeias, cujas manobras tentaram reduzir a escravidão, a colonização e a subjugação racial como elementos secundários do Ocidente. O livro expressa a qualidade e assinatura única do trabalho dessa intelectual que consegue, como poucos, traçar as rotas modernas da exploração racial e seus desdobramentos no mundo que conhecemos. O movimento latitudinal de seu pensamento coloca a diáspora africana e a dinâmica colonial de exploração de pessoas e terras nativas no centro da formação das sociedades baseadas em estruturas de dominação.

A arquitetura da mestiçagem promovida pelos intérpretes da formação do Brasil tentava a todo custo fixar no passado a herança africana no país, tornando-a algo estático, monolítico e meramente cultural. O projeto da democracia racial que orientava teóricos da nação na primeira metade do século XX foi escrutinado pela tese de Ferreira da Silva, ao revelar seus vínculos profundos com a construção de uma civilização patriarcal que convivia tranquilamente com a violência e o horizonte de morte destinado aos sujeitos políticos raciais na globalidade.

-
- 1 Agradeço a Diego Almeida por me ajudar a localizar as letras das músicas do Olodum que foram traduzidas para o inglês no texto original. Agradeço à Mônica Silva pela revisão da tradução. Agradeço à Denise Ferreira da Silva por autorizar esta tradução e aos editores de Afro-Ásia por aprovarem a publicação.
 - 2 Denise Ferreira da Silva, *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*, Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

Os textos que forjaram a democracia racial formulavam versões científicas do cultural para sustentar a particularidade brasileira da mestiçagem, que forçava a trajetória temporal do sujeito brasileiro na direção da transparência.³ Dois principais efeitos da tal particularidade eram, primeiro, a capacidade de “assimilar as raças e culturas inferiores com o objetivo de completar o ciclo das relações raciais”, seguida do argumento apaixonado de que o português não teria preconceito racial, o que teria “como efeito o desaparecimento dos indígenas e rápido sumiço dos africanos no Brasil”.⁴ Essas seriam as consequências incontornáveis na trajetória temporal do sujeito brasileiro. O que essas versões científicas do cultural não previam é que as culturas negras no Brasil não se comportam de acordo com o roteiro da transparência, e que a africanidade por elas mobilizada não corresponde aos referentes fixos descritos nos textos nacionalistas.

Ao desmontar essa teia argumentativa, Ferreira da Silva rasga uma brecha na trajetória temporal do sujeito, o que permite perceber tanto as armadilhas que conduzem os projetos de injustiça racial no horizonte da transparência, quanto encontrar novos referentes para a africanidade na diáspora negra, em especial a brasileira. Tais referentes não fazem parte do projeto empreendido em *Homo Modernus*, mas constituem o centro do artigo publicado dois anos antes do livro. *Bahia, Pêlo Negro* aparece como uma peça-chave para compreender o pensamento de Denise Ferreira da Silva, não somente porque demonstra as consequências das políticas globais que registram o cultural na dinâmica da subjugação racial, mas também porque evidencia as estratégias de resistência e construção de caminhos emancipatórios que articulam sujeitos raciais no Brasil e na África.

As políticas globais para a igualdade racial tentaram no começo deste século posicionar o sujeito subalterno racial no foco da justiça global e do desenvolvimento. Em tais políticas, a diferença cultural é

3 Ferreira da Silva encontra em Silvio Romero, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Gilberto Freyre um conjunto de teses que foram definidoras na construção da mestiçagem como particularidade brasileira.

4 Ferreira da Silva, *Homo Modernus*, p. 419.

acionada para permitir que os múltiplos matizes encontrados nas formas de expressão das culturas negras sejam o elemento identificador que deve entrar no esquema redistributivo arquitetado por essas políticas. Acontece que a diferença cultural, como vê Ferreira da Silva, meia-irmã da diferença racial, está suscetível à modulação dos mesmos princípios ético-jurídicos – que, ao fim e ao cabo, tendem a manter como sujeitos afetáveis aqueles que não possuem os atributos da interioridade do sujeito moderno.

Entre diversos caminhos de interpretação desse texto seminal destaco aquele que se abre ao diálogo com *Pode o subalterno falar?*, de Gayatri Spivak.⁵ As leitoras verão que *Bahia, Pelô Negro* não se reduz a uma resposta ao texto-chave do pensamento pós-colonial, mas, definitivamente, essa aproximação pode ser celebrada como um debate de pensadoras incontornáveis do nosso tempo. A virada epistemológica se faz na medida em que a pura, simples e desnutrida exegese dá lugar ao entrelaçamento de teoria e prática, pensamento e ação, reflexão e intervenção como elementos metodológicos que interpretam duas realidades distantes, mas que vivem efeitos avassaladores da colonização. Os problemas da fala, da articulação do discurso ou da sua impossibilidade são resolvidos de maneiras distintas nos dois textos, mas o que vale sublinhar é que o traço comum entre as observações de cada autora repousa na recusa do sujeito subalterno racial em curvar-se às regras do jogo, cujas cartas são definidas pelo capital colonial. As regras aqui equivalem aos usos da representação, um problema enfrentado há muito pelos “outros” não-europeus.

A tradução de *Bahia Pelô Negro* acontece vinte anos após sua publicação, mas o frescor de suas teses, o compromisso com a reorientação ética sobre a vida da afrodíaspóra e a consagração do Olodum como expressão da força cultural que germinou sementes de uma africanidade insubordinada aos desejos dos teóricos da nação reafirmam a

5 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

importância em reconhecer que as lutas também consolidam políticas de memória e promovem a afirmação da vida numa realidade adversa. Além disso, este texto celebra a cidade de Salvador como território de confluência e criação de expressões políticas e estéticas inovadoras por meio da música e do Carnaval.

“BAHIA PELÔ NEGRO”

PODE O SUBALTERNO (SUJEITO DA RACIALIDADE) FALAR?

Denise Ferreira da Silva 

New York University

Reconhecemos e afirmamos que, no início do terceiro milênio, uma luta global contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância correlata em todas as suas formas e manifestações, variáveis e abomináveis, é uma questão prioritária para a comunidade internacional, e que esta conferência oferece uma oportunidade única e histórica para avaliar e identificar todas as dimensões desses males devastadores da humanidade com vistas à sua eliminação através, *inter alia*, da instauração de abordagens inovadoras e holísticas e do fortalecimento e aprimoramento de medidas práticas e eficazes nos níveis nacional, regional e internacional.⁶

A diversidade cultural veio para ficar e crescer. Os Estados precisam encontrar maneiras de forjar a unidade nacional em meio a essa diversidade. O mundo, cada vez mais interdependente economicamente, não pode funcionar sem que as pessoas respeitem a diversidade e construam a unidade através de laços comuns de humanidade. Nesta era de globalização, as demandas por reconhecimento cultural não podem mais ser ignoradas por nenhum Estado ou pela comunidade internacional. E os confrontos sobre cultura e identidade tendem a crescer [...]. Este relatório defende o respeito à diversidade e à construção de sociedades mais inclusivas, adotando políticas que reconhecem explicitamente as diferenças culturais – políticas multiculturais.⁷

Tanto o Relatório Final da Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Outras Intolerâncias Relacionadas, de 2001, quanto o Relatório de Desenvolvimento Humano, de 2004, indicam uma mudança na agenda de

6 United Nations, *World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Durban Declaration and Program of Action*, Durban: UN, 2001, Art. 3. .

7 United Nations, *Human Development Report: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, 2004, Overview, p. 2. .

direitos humanos.⁸ Não apenas o global se tornou o referente oficial dos programas de justiça social, agora a diferença cultural compartilha com a diferença racial a culpa pela fratura da humanidade, figura ética que deve ser restaurada (se não corrigida) pelas “abordagens holísticas” propostas pelo Relatório WCARF 2001 e recomendadas pelas políticas multiculturais no Relatório HD de 2004. No entanto, cada documento implementa esses descritores sociais como se abrangessem diferentes populações. Não se trata de uma mera divisão burocrática do trabalho. Penso que isso reflete o modelo aditivo como a ferramenta científica social predominante e sua explicação correspondente para a sujeição social, a lógica da exclusão. Coerentes com as ontologias liberal e histórico-materialista, ambas concebem o sujeito social como um compósito: uma coisa interior, aquela cuja particularidade é *atualizada* em sua trajetória temporal e *expressa* por suas configurações exteriores (corporais e sociais). Além disso, ambas assumem que esses atributos exteriores constituem a base para a unidade/identidade social e diferenciação/exclusão, as *causas* das ideias e ações excludentes – o combustível da dominação jurídica e da desapropriação/exploração econômica – que atormentam as configurações sociais pós-iluministas. Pouco mais de vinte anos desde a anúncio da entrada de “ontologias e epistemologias” subalternas na cena da representação – para muitos, marcando o fim da universalidade e seu “sujeito” – esses documentos globais anunciam a “oficialização” da política da diferença quando acrescentam outro item à lista de exclusões, nomeadas de diferença cultural.⁹

Meu objetivo nesta crítica da política da diferença é destacar como o modelo aditivo e a lógica da exclusão constituem uma base limitada para uma análise radical dos mecanismos de sujeição social pós-iluministas. Por meio da leitura das letras das músicas de 1988 produzidas pelo

8 Ao longo do texto, a autora se refere a esses relatórios por suas siglas em inglês, respectivamente WCARF e HD (ou HDR). Optamos por manter esse critério – NT.

9 Ao comentar essa nova reconfiguração do político, Lisa Lowe, por exemplo, descreve a cultura como “o meio do *presente* [e] o lugar que intermedia o *passado*, por meio do qual a história é apreendida como diferença, como fragmentos, choques e flashes de disjunção”: Lisa Lowe, *Immigrant acts: on Asian American Cultural Politics*, Durham: Duke University Press, 1996, p. 6 (acréscimo da autora e itálicos no original).

grupo cultural negro brasileiro Olodum, tento capturar algo perdido pelas políticas culturais.¹⁰ Embora como muitos grupos culturais criados na década de 1980 que se engajaram ativamente na política cultural, o Olodum tomou um caminho distinto, que não se centrava nem na exclusão cultural nem via a práxis cultural segundo a lógica da resistência.¹¹ Ao desdobrar significantes de africanidade, não representou o sujeito negro como um “eu” menor e transparente – uma coisa puramente *histórica* –, o mesmo sujeito subalterno (interior/temporal) resistente, que se atualiza ao nomear os mecanismos (opressores ou repressivos) de exclusão racial que opera na sociedade brasileira. Em vez disso, suas letras narravam as lutas emancipatórias na África e a despossessão econômica dos negros brasileiros para produzir um sujeito subalterno *histórico-global*, que habita o lugar da afetabilidade, i.e., a posição social que os relatos científicos pós-iluministas da diferenciação humana consistentemente atribuíram aos “outros da Europa”.¹²

Essa leitura das letras do Olodum apresenta uma alternativa ao modelo aditivo e sua lógica da exclusão, pois mostra como elas não agrupam

10 Trata-se do disco *Núbia, Axum, Etiópia*, lançado em 1988 pela gravadora Continental, com os intérpretes Tonho Matéria, Beto do Carmo, Betão, Nego, Bira Reis, Lazineho, Germano e Valmir Brito – NT.

11 As estantes da biblioteca dedicadas à política cultural – que incluem a maioria, senão todos os títulos de estudos culturais – já possuem um número absurdo de títulos e continuarão a crescer. Ao mesmo tempo, tanto as rejeições quanto as tentativas de ressignificar o conceito também merecem uma categoria própria. Muitos desses títulos são referenciados neste artigo, mas não comentarei sobre eles individualmente. Entre eles, o texto pioneiro de Said, assim como Appadurai, Gilroy, Lowe, juntamente com a obra de Stuart Hall e o conjunto de trabalhos produzidos por aqueles que trabalham em Estudos Britânicos, constituem o melhor exemplar do conhecimento de política cultural. Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978; Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy” in Mike Featherstone (ed.), *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (London: Newbury Park; New Delhi: Sage, 1990), pp. 295-311; Paul Gilroy, *There Ain’t No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago: University of Chicago Press, 1987; Lowe, *Immigrant acts*.

12 Para uma crítica da política de identidade, ver: George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness*, Philadelphia: Temple University Press, 1998. Para uma recente apropriação crítica da ideia de resistência cultural, ver: Victor Viesca, “Straight Out the Barrio: Ozomatli and the Importance of Place in the Formation of Chicano/a Popular Culture in Los Angeles”, *Cultural Values*, v. 4, n. 4 (2000), pp. 445-473, [↗](#).

nem alinham raça, classe e cultura como momentos distintos de sujeição.¹³ Em vez disso, as letras empregam esses significantes sociocientíficos da diferenciação humana para produzir o negro brasileiro economicamente despossuído como uma autoconsciência emergente em vez da afetabilidade – uma posição social subalterna que essas ferramentas sociocientíficas capturam apenas porque é produzida por elas. No entanto, justamente porque a cena de representação que essas letras reúnem é um produto desses significantes sociocientíficos (exteriores/espaciais), o *global* constitui o horizonte ontológico privilegiado. O sujeito negro que essas letras descrevem permanece totalmente na exterioridade; na África como em Salvador emerge na disputa, lutando por emancipação, combatendo a colonização europeia, a escravização e a desapropriação econômica; em suma, esse sujeito negro não é uma *atualização* nem uma *expressão* de uma “essência” africana, mas uma figura política moderna, uma *coisa existente*, que só pode ser remontada com as ferramentas de conhecimento que forjaram seu lugar de emergência.

Nem “descoberta” (científica), nem (histórico) “desvelamento” (da própria perspectiva de sujeição racial do Olodum), meu objetivo aqui é sugerir uma visão distinta da relação entre as três noções de representação, transparência e diferença. Duas preocupações animam meu retorno a esses temas. Primeiro, considero a política da diferença limitada porque não incluiu a necessária escavação epistemológica, a causa do regime de produção dos significantes da diferença humana (moral) que ela emprega. Em segundo lugar, leio a recente ascensão da diferença cultural – i.e., dos princípios do multiculturalismo e da diversidade ao centro da agenda de justiça global – como a consolidação da política da diferença dos anos 1980 (ou política de reconhecimento, ou política de representação, ou política cultural). Ambas as preocupações, devo acrescentar, derivam da minha visão de que, assim como o conceito racial que inicialmente cumpriu essa tarefa, o cultural também produz a diferença humana como efeito da universalidade científica: seu mapeamento da atual configuração global deixa as

13 Exclui a sexualidade da lista porque ainda não atingiu o grau de “oficialidade” desfrutado pelos outros quatro conceitos.

regiões subalternas por ela instituídas fora do âmbito dos princípios éticos vigentes. Compreender como o racial e o cultural desempenham esse papel político é ainda mais urgente agora que a ascensão da diferença cultural marca a adição da própria lógica da exclusão ao aparato de sujeição social.

O “retorno” da representação

Nem a “virada cultural” dos anos 1980 –o início da política da diferença que marcou a entrada de “outros” falantes de repente na cena da representação (política) – nem a “virada global” – a “oficialização” anunciada pela agenda de justiça dos relatórios da WCAR e HD de 2004 –refletem uma mudança ontoepistemológica fundamental. Nem mesmo isso, aliás, desloca a escrita do sujeito como um “eu” transparente. Isso não ocorre apenas porque ambos assumem formulações filosóficas e sociais científicas pós-iluministas das configurações sociais modernas e os princípios éticos que eles realizam, a saber, autodeterminação e universalidade. Minha alegação aqui é de que a política da diferença, que sustenta tanto a “virada cultural” quanto a “virada global”, promoveu uma crítica limitada da representação. A crítica da universalidade tem sido produtiva, mas não é suficiente. Falta ainda um trabalho crítico que aborde a relação entre diferença e transparência, que mostre como, por assumirem a irredutibilidade da diferença entre o europeu pós-iluminista e seus “outros”, os significantes científicos sociais, ao informarem as narrativas predominantes de sujeição social, minam o próprio projeto de justiça global que eles promovem.

Talvez, seguindo a afirmação de Foucault de que a representação não tem lugar na episteme moderna,¹⁴ os formuladores da política da diferença anunciaram seu “retorno” sem verificar com atenção se ela tinha um lugar

14 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994.

nas narrativas da Ciência e da História autorizadas pela razão universal.¹⁵ Ao avançar nessa afirmação, eles atribuem o evento ao surgimento de “ontologias e epistemologias” subalternas reivindicando seu lugar no reino do “Ser” e da “Verdade”; não há dúvida de que esse “retorno” foi obra da cultura, uma ferramenta dos textos da Ciência e da História que aparentemente haviam se perdido.¹⁶ No entanto, o maior gesto crítico apoiado pela liberação da antropologia cultural pós-moderna da responsabilidade de produzir verdades universais sofreu com o fracasso em abordar os papéis ontológicos e epistemológicos da cultura. Por exemplo, ao descrever sua crítica à “autoridade etnográfica”, James Clifford resume essa emancipação incompleta da cultura ao notar que o fato de a escrita ter sido uma dimensão oculta do trabalho antropológico “reflete a persistência de uma ideologia que reivindica transparência de representação e imediatismo da experiência”.¹⁷ No entanto, esse desafio da transparência se dirigiu principalmente à figura do sujeito “ocidental” do conhecimento antropológico (científico social), enquanto seus objetos foram deixados sozinhos com sua diferença, aparentemente fora do alcance do questionamento da transparência,

15 A maioria das narrativas da nação, que se consolida como princípio político no final do século XIX destaca a reconfiguração de uma unidade coletiva no nível do simbólico, que se expressa na linguagem, na religião e nos produtos culturais. Ver, dentre outros: Johann Gottfried von Herder, *Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Ernest Renan, “What is a Nation” in Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (London: Routledge, 1994), pp. 8-22; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983; Homi Bhabha, *Nation and Narration*, London: Routledge, 1994; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

16 Os mais citados são: Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984; Frederic Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 1991; Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.

17 James Clifford, “Introduction: Partial Truths” in James Clifford & George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 1-26. p. 2.

da representação e da experiência. Isso fica ainda mais claro na seguinte declaração de Clifford. A “etnografia”, prossegue Clifford, “está ativamente situada *entre* poderosos sistemas de significação. Ela coloca sua questão nas fronteiras da civilização, culturas, classes, raças e gêneros. A etnografia decodifica e recodifica, contando os fundamentos da ordem coletiva e da diversidade, inclusão e exclusão”.¹⁸

Nessa afirmação, fica evidente como o modelo aditivo e a lógica da exclusão pressupõem que as coletividades “identificadas” pelo desdobramento do arsenal científico social têm existência autônoma; isto é, como se sua existência em si – como “raças, classes, culturas, gêneros” – precedesse os conceitos fabricados para compreendê-la. Mais importante, como Joan Scott e outros argumentaram, o trio sócio-histórico – a saber, transparência, representação e experiência – que informa a maioria dos escritos críticos sobre “culturas, classes, raças e gêneros” subalternos (e sexualidades) tem o efeito (in)esperado de reconfigurar esses “outros” como tipos de versões menores do sujeito transparente da representação, o sujeito da História e da Ciência.¹⁹

O que estou sugerindo é que o problema com a política da diferença deriva de como a tese da transparência ainda preserva o pressuposto ontológico privilegiado. Ou seja, sustenta-se a suposição de que, por meio do reconhecimento e da inclusão (no balbucio político) de suas “vozes”, os sujeitos da diferença cultural seriam recuperados, trazidos de volta ao reservatório universal da humanidade.²⁰ Além do desafio das reivindicações de transparência do sujeito, penso que o texto crítico deve incluir um exame dos significantes que informam essa concepção de diferença. Esse trabalho crítico incluiria um exame de como os descritores socio-científicos da diferença humana, como os conceitos de cultural e racial,

18 Clifford, “Introduction: Partial Truths”, p. 2 (itálico no original).

19 Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1999.

20 Parekh oferece uma tentativa de reformular o multiculturalismo sem as armadilhas do liberalismo e da diferença. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

produzem uma experiência sócio-histórica ao nomear corpos, configurações sociais e regiões globais. Mapear esse terreno crítico é crucial para entender por que a “oficialização” da diferença cultural nas agendas globais baseadas no multiculturalismo e na diversidade parece tão adequada aos programas jurídicos e econômicos do neoliberalismo. Por que e como, deve-se perguntar, aquilo que por tanto tempo foi monopólio do sujeito (transparência) pode ser atribuído tão imediatamente aos seus subalternos, os “outros” excluídos? Quais são as condições de possibilidade para tal discurso, i.e., a articulação da diferença cultural? O que o torna possível e inteligível? Que regras gramaticais ele segue e a que reservatório de significados suas palavras se referem? Responder a essas questões requer um exame crítico do cultural, que aborde a relação entre transparência e diferença e indique como esta última possibilita a entrada do subalterno racial/cultural na cena da representação (política).

Em *Pode o Subalterno Falar?*, Gayatri Chakravorty Spivak oferece um desafio à tese do subalterno “falante” que, creio, ajuda a situar esse trabalho crítico necessário.²¹ Aqui estou interessada na distinção entre os dois significados de representação que Marx emprega, *vertreten* (jurídico-econômico) e *darstellen* (simbólico), que orientam a crítica de Spivak aos intelectuais franceses (autotransparentes) – Michel Foucault e Gilles Deleuze – na celebração do aparecimento do subalterno “falante”. Para Spivak, essa noção de consciência perde de vista a distinção de Marx, que lhe permite identificar um sujeito que não pressupõe uma correspondência imediata entre desejo e interesse. Ela argumenta:

A plena consciência de classe (*full class agency*) não é uma transformação ideológica da consciência no nível básico, uma entidade desejante dos agentes e seus interesses [...] Os projetos de consciência de classe e de transformação da consciência são descontínuos [para Marx]. Inversamente, as invocações contemporâneas da “economia libidinal” e do desejo como determinante do interesse, combinam-se

21 Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in Patrick Williams & Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press, 1994), pp. 66-111 (acréscimo no original).

com a prática política dos oprimidos (sob o capital socializado) “falando por si”, restaurando a categoria do sujeito soberano dentro da teoria que mais parece questioná-lo.²²

A partir disso, Spivak avança na sua tese da violência epistêmica que descreve como os intelectuais franceses (mas também não ocidentais) se recolocam na transparência ao colocar “o econômico ‘em supressão’”, na medida em que são cúmplices da (re)produção econômica do “outro”, que encontram emancipado no discurso, na fala.²³ A recuperação de Spivak desses dois momentos de consciência me interessa aqui porque nos adverte contra a tendência para uma interpretação hegeliana demasiadamente fácil do arsenal materialista histórico. Leio sua exigência de que os intelectuais críticos reconheçam sua própria colocação no palco da sujeição como um convite a atentar para como a relacionalidade – a exterioridade – define o político.

Aqui, no entanto, gostaria de explorar outra leitura possível da distinção entre *vertreten* e *darstellen*, relacionando-os com a distinção hegeliana entre o momento da consciência-em-si e da consciência-para-si. Este exercício exige dois movimentos. Em primeiro lugar, rejeito a tese da transparência de Hegel, que concebe a consciência-para-si, na qual a representação tem o sentido de *darstellen*, como o único momento de emergência do sujeito (autoconsciência) – pressuposto tal que marca o próprio investimento do materialismo histórico na transparência. Ou seja, proponho uma estratégia para leitura de textos políticos como contextos de subjetivação, em que os significantes das ciências sociais produzem um sujeito que emerge no momento do em-si, i.e., aquele em que a representação tem o sentido de *vertreten*. Não como afirma Hegel, evidente, na “universalidade simples”, inconsciente do que está além-de-si-mesmo, mas um sujeito que emerge na existência, aqui concebido já como efeito da apropriação das “condições reais de existência” por parte de significantes sociais científicos. A relacionalidade, como sugere Derrida, constrói o devir como um

22 Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, pp. 72-73.

23 Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, p. 75.

processo espacial, onde o sujeito só pode emergir porque está diante de um “outro”, que é também um “outro” sujeito – como tal o sujeito permanece do começo ao fim uma coisa social, i.e. política.²⁴ Com isso, desloco a historicidade como descritor ontológico privilegiado, aquele que não pode deixar de produzir “eus” (interiores/temporais) transparentes. Em segundo lugar, proponho uma noção de *globalidade* como horizonte ontológico instituído pelos significantes científicos sociais que, ao reunirem marcadores materiais (corporais e sociais) da diferença humana, mapearam o próprio espaço global, inscrevendo-o como lugar de expressão da operação de leis da razão que produzem a diferenciação humana (intelectual ou cognoscente), e um lugar de *atualização* dos diferentes tipos de consciência que essas leis instituem (regulam/produzem). Ou seja, optei por estabelecer a Ciência como um momento de produção das ferramentas que fabricam os sujeitos modernos. Isso é possibilitado por uma leitura particular da própria trajetória do pensamento moderno, da qual farei agora um breve (e insuficiente) resumo.²⁵

Ao longo dos últimos dois séculos, a transparência e o descritor ontológico que ela autoriza, a historicidade, têm governado as narrativas ontológicas modernas e fornecido a base ética para concepções de justiça. Essa supremacia ética da transparência resulta da noção de Hegel do Sujeito Transcendental (*espírito*) que consolida a noção de representação moderna.²⁶ Isso resultou de uma explicação da trajetória da razão como o caminho de um soberano que se autoproduz/autorrevela e localiza seus “fins” (objetivos, desígnios) na Europa pós-iluminista, onde os seres humanos têm configurações sociais que atualizam os princípios autorizados da razão, notadamente a universalidade e a autodeterminação. Além de consolidar a tese da transparência e da *historicidade* (interioridade/temporalidade) como horizonte ontológico privilegiado, a resolução hegeliana da

24 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.

25 Para uma versão expandida desse argumento, ver: Ferreira da Silva, “Towards a Critique of the Socio-Logos of Justice: The Analytics of Raciality and the Production and the Production of Universality”, *Social Identities*, v. 7, n. 3 (2001), pp. 421-454, [↗](#).

26 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1977 [1807].

razão em liberdade teve dois outros efeitos cruciais. Primeiro, reescreve o sujeito como uma coisa desejante, que emerge de um movimento de engolfamento de coisas extensas (exteriores/espaciais), as quais se tornam então apenas momentos evanescentes, resolvidos (reduzidos/suprimidos) à medida que o sujeito caminha para a transparência. Segundo, ao *colocar* o intelecto e as configurações sociais europeias pós-iluministas tranquilamente na transparência, a afirmação de Hegel possibilita, como argumenta Foucault, a escrita do *homem* como sujeito soberano e objeto privilegiado do conhecimento; isto é, sua resolução tanto necessitou quanto possibilitou a formulação de projetos científicos que tentassem registrar como a razão opera nas reais “condições de existência (humana)”.²⁷

Em outro lugar descrevo a fabricação do arsenal, a *analítica da racialidade*, montada pelas ciências do *homem* e sociais, que transformam o corpo humano e as configurações sociais como produtos/efeitos da razão universal.²⁸ Mostro como a montagem desse arsenal se tornou possível quando os pensadores da Ciência da Vida, as “leis das condições de existência” de George Cuvier e o princípio da “seleção natural” de Charles Darwin delimitaram todo um segmento da natureza, i.e., o domínio de coisas vivas (autoproduzidas e automoventes). Com isso, introduziram outra versão da razão, a saber, a razão produtiva, que combina o Sujeito Transcendental (autoprodutor) de Hegel com a versão científica da razão como força reguladora do universo. Dito de outra forma, a Ciência da Vida possibilitou projetos de conhecimento que abordavam a autoconsciência como fenômeno, no sentido kantiano. Esses próprios projetos atribuem as habilidades únicas da mente – pensamento, linguagem, representação – à regulação exterior, ao modo como a razão universal governa os mecanismos (estruturas e funções orgânicas) necessários à emergência, manutenção, (re)produção corporal e social da vida humana. Seguindo o exemplo da Ciência da Vida, as ciências do *homem* e da sociedade dos séculos XIX e

27 Foucault, *The Order of Things*.

28 A autora se refere ao livro *Towards Idea of Race*, que estava no prelo à época da escrita do artigo e foi publicado originalmente em 2007. A tradução no Brasil, em 2022, recebeu o título de *Homo Modernus: para uma ideia global de raça* – NT.

XX fabricariam outro horizonte ontológico, ou seja, a *globalidade* (exterioridade/espacialidade). Quando seus arsenais abordaram configurações corporais e sociais encontradas em toda a superfície do globo, produziram essas configurações enquanto significantes de como as ferramentas da razão produtiva instituem – à medida que produzem e regulam – a diferença humana (moral e intelectual). No entanto, como já pressupõem a resolução de Hegel, esses projetos de conhecimento desde sempre assumiram que a Europa pós-iluminista estava seguramente *colocada* na transparência.

Suas principais ferramentas, os conceitos de racial e cultural, reproduzem consistentemente essas suposições quando abordam a mente como um produto e efeito da regulação externa. No século XIX, o racial possibilitaria afirmações que inscrevem a diferença entre os europeus pós-iluministas e seus contemporâneos como irredutíveis e insuperáveis. Tais relatos da diferença humana resultam de como a caixa de ferramentas da Ciência do Homem, por meio do exame das formas e funções cerebrais e das teses de permanência de caracteres e hibridismo, mapeou configurações corporais e sociais buscando revelar como as forças exteriores, ou seja, “as leis das condições da existência”, instituem tipos distintos de mentes humanas. Na antropologia e sociologia das relações raciais do século XX, o cultural desempenharia esse papel. Aqui, porém, o foco estaria na variedade de configurações sociais, cujas origens Franz Boas atribuiu às “leis do pensamento” e da ação, e Radcliffe-Brown descreveu como *expressões* das estruturas básicas da representação.²⁹ Ao produzir o global como um contexto do significante moderno (científico), o racial e o cultural circunscrevem os *lugares* de ambos, (a) o “eu” transparente, quando descrevem a trajetória privilegiada do “eu” europeu (o sujeito); e (b) o “eu” afetável, os “outros da Europa”, cujos marcadores (corporais e sociais) eles escrevem como a causa de suas trajetórias subalternas na configuração social moderna. Isso não é uma rejeição da política da diferença. Não somente ambos, o racial e o cultural, *re/posicionam* o intelecto e as configurações sociais europeias pós-iluministas em transparência, pois cada um descobre que

29 Ferreira da Silva, *Homo Modernus* – NT.

as configurações corporais e intelectuais europeias expressam os poderes mentais superiores que permitem a fabricação dos princípios da universalidade e da autodeterminação, que testemunham a realização dos “fins” da razão. Ao fazê-lo, cada um também *coloca* definitivamente os “outros da Europa” em afetabilidade, pois cada qual descreve suas configurações corporais e sociais como expressões de uma mente que está submetida não apenas às ferramentas exteriores da razão universal, mas que, por isso, não resistiria à força das civilizações europeias pós-iluministas.

A implementação das ferramentas produtivas da racialidade reconfigura a representação moderna que, a partir de meados do século XIX, incluiria dois conjuntos de ferramentas produtivas (ontológicas): estratégias históricas e científicas (significantes) e suas respectivas regras de significação, a saber, interioridade e exterioridade. Por um lado, a resolução de Hegel consolida a *historicidade* como contexto ontológico privilegiado. Aqui o sujeito emerge como uma coisa fundamentalmente interior/temporal, como uma coisa auto(interior)determinada – como postula Hegel, como consciência para-si, *darstellen*. Ou seja, uma coisa transparente (interior/temporal) que reconhece que tudo o que existe fora de si já é sempre uma manifestação particular de seu ser, aquilo que os escritores pós-modernos diziam não resistir à força do discurso subalterno. Por outro lado, as ferramentas da racialidade delineiam a *globalidade*, o contexto ontológico em que o sujeito emerge como uma coisa exterior/espacial. Aqui o “tornar-se” permanece no momento da existência atual (condições de), como o sujeito emergente na determinação externa – uma coisa afetável (exterior/espacial). Ou seja, é um efeito tanto da força produtiva da razão universal quanto das relações entre as coisas que suas ferramentas (o racial e o cultural) produzem/regulam. No entanto, enquanto ambas as ferramentas reconfiguram a exterioridade, o cultural tem a vantagem de também pertencer ao arsenal histórico – uma peculiaridade que, penso, explica por que os pensadores pós-modernos puderam tão facilmente abraçar seu papel ontológico sem atender aos pressupostos epistemológicos que eles herdaram como uma ferramenta sociocientífica. Tal cultura também é um significante histórico

que explica por que ela se encaixaria confortavelmente nas declarações políticas da década de 1980 – algo que o racial nunca desfrutou. No entanto, por ser também um significante científico, o cultural evoca uma concepção de diferença irreduzível e insuportável, que não pode ser imediatamente resolvida nem nas ontologias sociais liberais nem histórico-materialistas.

Isso resultou, eu penso, no que St. Louis e Ang neste volume chamam de “predicação da diferença cultural”, que interpreto como sua incapacidade de trazer o tipo de transformação que aqueles que celebraram sua emancipação na década de 1980 esperavam. Embora isso tenha impulsionado programas para a inclusão jurídica e econômica dos “outros” do sujeito, notadamente pessoas de cor, pós-coloniais, mulheres e homossexuais, poderia nos levar mais longe porque o reconhecimento da diferença cultural também implica sua adição à lista de males a serem resolvidos (reduzidos ou superados) para que a justiça social/global seja alcançada. Isso, creio, deriva do fato de que, assim como sua diferença racial meia-irmã, a diferença cultural constitui um modo de representar a diferença humana cujo efeito produtivo primário foi criar uma paisagem moral na qual os significantes tradicionais do *homem* – europeização, branquitude, masculinidade e (hetero)sexualidade – monopolizaram o descritor ontológico eticamente privilegiado – transparência – que é o atributo compartilhado pela autoconsciência e pelas configurações sociais regidas pela razão universal.

Minha leitura do fragmento do discurso racial subalterno mobilizado pelo grupo cultural afro-brasileiro Bloco Olodum descreve uma mensagem emancipatória que não busca localizar o sujeito racial emergente na transparência. Em vez disso, mobiliza o racial e o cultural para delimitar uma região de sujeição (momento de consciência em-si) a partir da qual o sujeito subalterno representa (momento de consciência para-si) sem resolver os significantes, os “outros” que demarcam sua particularidade (subalterna) de volta a si mesma, seja como uma manifestação anterior (o momento da alienação), ou como uma *atualização* final de sua “essência”. Quando, em 1988, o Olodum apresentou aos negros brasileiros, em Salvador e em outros lugares, uma legião de combatentes africanos, produziu uma conexão

entre regiões subalternas que evita o modelo aditivo ao recuperar a África para significar ao mesmo tempo “raça” e “classe”. Ao fazê-lo, as letras do Olodum convocam uma estratégia analítica crítica – com suas correspondentes ferramentas teóricas e metodológicas – que evita as armadilhas da lógica da exclusão, o mais novo mecanismo de sujeição racial. Pois a lógica da exclusão não só sustenta a visão de que a inclusão do negro na região moral privilegiada traz justiça global, como também possibilita apropriações da racialidade das pessoas negras e de cor para justificar (ao deslocar denúncias de racismo) projetos políticos que sujeitam a maioria dos “outros da Europa” no Ocidente e em outros lugares a formas mais sutis, mas ainda assim eficazes, de violência total.

“Bahia de todas as Áfricas...”

Muito se tem escrito sobre a centralidade da negritude e da africanidade nos escritos da nação brasileira. Na maior parte, esses relatos críticos se concentram na miscigenação (física e cultural) ao tentar capturar o modo particular de sujeição racial deste país. Em meu próprio trabalho, argumentei que, em vez de marcar uma rejeição (como os escritores hegemônicos da nação defendiam) ou a negação (como insistem seus críticos) da raça (ou seja, a diferença racial), a miscigenação institui um modo de sujeição racial baseado na necessidade de obliteração do sujeito racial subalterno. Pois à medida que a miscigenação se desdobra como significante histórico, aquilo que capta a trajetória temporal do sujeito brasileiro, produz narrativas que descrevem o processo de eliminação de traços corporais e mentais africanos e indígenas à medida que o sujeito nacional avança rumo à transparência, que é significada na branquitude e na europeização.³⁰ Muitos analistas sociais captaram os efeitos econômicos, as materializações dessa

30 Denise Ferreira da Silva, “Voicing ‘Resistance’: Race and Nation in the Global Space” in Eliezer Ben-Rafael & Yitzhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture, and Globalization* (Boston: Brill, 2001); Ferreira da Silva, “Towards a Critique”.

lógica de obliteração, mostrando como ela tem sustentado relatos programáticos da configuração social brasileira cujos principais efeitos têm sido a despossessão econômica dos negros brasileiros.³¹ Essa coexistência de uma celebração da miscigenação e indicadores socioeconômicos da espoliação econômica dos negros tem intrigado os estudiosos da política racial no Brasil e, muito recentemente, animado um debate muito produtivo sobre a violência epistêmica. No cerne disso, encontro uma indicação de como a tese da transparência persiste na análise crítica pós-moderna na suposição de que o subalterno racial emerge como um “eu” transparente. Mais importante, essa conexão acrítica entre experiência e representação (como *darstellen*), pressuposta nos escritos pós-modernos sobre o tema da diferença cultural, levou ao argumento de que, com exceção de ativistas e intelectuais, os negros brasileiros carecem de consciência racial, tanto em-si quanto para-si.

Nessa leitura das letras do Olodum, indico como sua (re)apropriação particular da africanidade como significante da diferença cultural (negra) indica as vantagens de uma estratégia analítica crítica que elege a *globalidade* como contexto ontológico privilegiado. Por um lado, desloca a tese da transparência que informa as análises pós-modernas do subalterno. Assim, se estende a crítica de Spivak às construções do subalterno como coisa falante, que não atende aos determinantes político-econômicos e jurídicos anteriores e contemporâneos desse discurso. No entanto, supõe-se que o discurso do sujeito da diferença cultural já é sempre um efeito das estratégias científicas, as armas produtivas da representação moderna, que as institui como “eus” afetáveis. Tanto o cultural quanto o racial produzem sujeitos da diferença cultural como sujeitos modernos cujo destino é perecer diante do “eu” transparente fundamentalmente poderoso, aqueles que as ferramentas

31 Ver, entre outros: Carlos Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1979; Carlos Hasenbalg e Nelson do V. Silva, “Raça e Oportunidades Educacionais no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 18 (1993), pp. 73-92; Cláudia Rezende e Márcia Lima, “Linking Gender, Class and Race in Brazil”, *Social Identities*, v. 10, n. 6 (2004), pp. 757-773, ; Robin Sheriff, *Dreaming Equality*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.

da racialidade localizam em um determinado lugar *histórico-global* particular, a saber, os limites (espaciais/temporais) da Europa pós-iluminista. Por outro lado, minha leitura da versão do Olodum do sujeito negro brasileiro também capta como o sujeito subalterno da racialidade emerge na representação como consciência em-si (*vertreten*), mas desde sempre *antes* – em uma relação irredutível – com “outros” construídos de forma semelhante. Isto é, minha resposta à pergunta de Spivak “Pode o Subalterno Falar?” é “sim”. Mas apenas porque também estou convencida de que a *analítica da racialidade* fabrica o texto político no qual o sujeito privilegiado racial/cultural (branco/europeu) (como um “eu” transparente), e seus “outros” afetáveis emergem como tal, como sujeitos de determinação externa – aqui, como consciência-em-si, emergindo *antes* de “outros” sujeitos (raciais/culturais), o sujeito racial privilegiado necessariamente falha em atualizar a transparência.

Minha afirmação é de que a formulação antropológica da cultura, aquela pressuposta nos relatos da “virada cultural” e da “virada global”, institui sujeitos *na* determinação externa, na *globalidade*, na relação política com “outros” sujeitos com os quais compartilha esse contexto de emergência. Por essa razão, argumento, o par multiculturalismo e diversidade poderia facilmente se tornar o principal objetivo da agenda neoliberal para a justiça global. O que isso permite é a “oficialização” da diferença cultural, o marcador humano que o conhecimento científico social produz, cuja inclusão passa a ser o objetivo ético dos projetos de reconfiguração econômica e jurídica. No entanto, essa oficialização torna possível capturar os efeitos do poder precisamente porque o multiculturalismo e a diversidade são baseados na irredutibilidade da diferença cultural – a pressuposição que permite os escritos recentes sobre os sujeitos afetáveis (perigosos), aos quais a agenda da justiça global não deveria se referir como “maus”. Consequentemente, qualquer comentário crítico dessas estratégias políticas/simbólicas neoliberais terá que começar com o reconhecimento de que, porque a diferença cultural se refere à *globalidade* (exterioridade/espacialidade) como um contexto ontológico, seu mapeamento dos efeitos do poder não pode ignorar as condições de emergência da matéria de seus sujeitos

(corporal, social, global). A seguir, mostro como a mobilização da África pelo Olodum para escrever o sujeito negro brasileiro, para recuperar a africanidade das águas históricas da nação brasileira, coloca o sujeito subalterno da racialidade em representação somente porque os significantes disponíveis instituem o sujeito sempre já em uma relação com aquilo que ele não é e que, no entanto, é crucial para a determinação de seu “ser”.³²

África do Pelô

Ao comentar sobre a política cultural negra, Stuart Hall propõe uma política cultural “que engaja em vez de suprimir a diferença”.³³ Embora não se engaje no exercício (des)construtivo que ressignificaria a própria diferença, Hall sugere alternativas para muitos dos comentários da política cultural diaspórica dos anos 1980 que tentavam manter o sujeito histórico, o “eu” transparente. Ou seja, embora a política da diferença tenha se livrado das águas transcendentais onde nasceu, ela reescrevia o sujeito negro (histórico) continuando sua jornada espiritual em direção à transparência.³⁴ Nas letras do Olodum de 1988, encontro uma apropriação da África que joga fora tanto as águas transcendentais quanto o bebê histórico, ou seja, a consciência para-si. Justamente porque a política cultural negra brasileira não pôde apropriar-se imediatamente da África como significante histórico, e porque a africanidade já estabelece a particularidade histórica (cultural)

32 Concordando em parte com a afirmação de Gilroy de que a cultura negra é parte integrante do discurso da modernidade, eu me separo dele na medida em que acredito que o que foi definido como peculiar à cultura negra é apenas um produto das estratégias históricas e científicas que compõem o texto moderno. Paul Gilroy, *Small Acts. Thoughts on the Politics of Black Culture*, London: Serpent’s Tail, 1993.

33 David Morley & Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, 1996. p. 446.

34 A proposta de Hall contrasta com o que Gilroy chama de etno-absolutista, exemplificado em textos como Asante e Collins. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press, 1993; Molefi K. Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia: Temple University Press, 1987; Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, London: Harper Collins Academic, 1990.

do sujeito brasileiro, o projeto da política cultural prescindiu da transparência.³⁵ Portanto, a estratégia aqui foi inversa. Ao invés de mobilizar uma África que já encapsula o “ser” negro, um sujeito histórico já emancipado, consciência para-si – o Olodum introduziu no imaginário brasileiro uma África do “devir”, um significante da existência privilegiando as lutas que se seguiram como efeito do momento da consciência em-si, em que a representação remete aos momentos jurídicos e econômicos de sujeição.

Embora meu objetivo com este exercício seja deslocar a *historicidade* como local de emergência dos sujeitos políticos, mencionarei duas passagens da “história” que ajudarão a situar a ressignificação da africanidade pelo Olodum. A primeira diz respeito ao papel da Bahia – mais particularmente, da capital Salvador – nas construções hegemônicas da particularidade nacional (histórica) do Brasil. No final do século XIX, antropólogos e comentaristas sociais brasileiros, preocupados com a reconfiguração do país como uma política moderna (um estado-nação), voltaram seus olhos para aquele estado nordestino onde os viajantes europeus encontravam expressões dos perigos, uma grande população de ascendência africana e a miscigenação descontrolada prevaleceram na sociedade pós-escravidão/pós-colonial. Não é que os idealizadores da nação brasileira só encontraram ali uma população majoritariamente negra (segundo o último Censo ainda é assim: a população baiana é 80% negra e mestiça), também notaram a presença africana nos rituais religiosos, na culinária, no vestuário, nos grupos carnavalescos etc. Nesse momento, essa “africanização” da Bahia foi recebida com o temor de que, como previam os cientistas do *homem*, levasse

35 Para análises das apropriações da África nas versões hegemônicas da nação brasileira, que têm sido parte integrante do que Mudimbe denomina a “invenção da África”, ver: Denise Ferreira da Silva, “Facts of Blackness: Brazil is not (Quite) the United States... and Racial Politics in Brazil?”, *Social Identities*, v. 4, n. 2 (1998), pp. 201-223, ; Denise Ferreira da Silva, “Voicing ‘Resistance’”, pp. 427-440; Denise Ferreira da Silva, “Re-writing the Black Subject” in Peter Osborne & Stella Sandford (eds.), *Philosophies of Race and Ethnicity* (London: Continuum, 2002), pp. 160-171; Y. V. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

à degeneração moral e intelectual, uma visão que os locais ecoavam.³⁶ Algumas décadas mais tarde, quando os antropólogos voltaram os olhos novamente para Salvador, encontraram “resíduos” da cultura africana, um tipo de *espírito* africano que, segundo eles, respondia à versão particular da nação brasileira da cultura europeia moderna.³⁷ Precisamente esses fragmentos de africanidade, como eu e outros analistas notamos, foram apropriados na versão hegemônica da nação brasileira – *democracia racial* – que descreve o sujeito nacional como um “eu” transparente, cujos toques de africanidade e indianidade permitiram a construção bem-sucedida dele/dela, de uma “civilização moderna” nos trópicos.

A segunda diz respeito à trajetória do Olodum e sua inserção nas festividades – carnavais – que muitos descreveram como um momento único para apreciar as peculiaridades da cultura brasileira. A maioria dos comentários históricos do Carnaval brasileiro dão um lugar especial às cidades do Rio de Janeiro e Salvador. Embora ambas as festividades envolvam toda a população, mas principalmente a população negra, os analistas sociais as diferenciam pela natureza dessa participação. Por exemplo, Risério argumenta que, “Ao invés de ser um espetáculo para o público (como o do Rio de Janeiro), o Carnaval baiano é uma festa prodigiosa e frenética vivida por todos”.³⁸ Embora muitos possam contestar esse comentário, é irrefutável que, desde a última década do século XIX, grupos culturais negros baianos têm sido os principais participantes dessa experiência “prodigiosa e frenética”. Essa participação, no entanto, não tem sido contínua. Durante a maior parte do século XX, o Carnaval negro e os grupos religiosos sofreram com a perseguição policial, que muitos atribuem ao desejo de limpar as

36 Moema Augel, *Estrangeiros na Bahia Oitocentista*, São Paulo: Cultrix, INL-Ministério da Educação e Cultura, 1980; Raymundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1900; Kim Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

37 Ferreira da Silva, *Homo Modernus*.

38 Antônio Risério, “Carnaval: The Colors of Change” in Larry Crook & Randal Johnson (eds.), *Black Brazil: culture, identity, and social mobilization* (Los Angeles: University of California Press, 1993), pp. 249-260. p. 249.

ruas da Bahia dos resíduos indisciplinados da africanidade.³⁹ Na década de 1970, no entanto, os grupos carnavalescos voltaram às ruas, uma mudança que foi batizada de reafricanização do Carnaval baiano.⁴⁰ Nessa década, Risério descreve:

Os chamados *afoxés* e blocos afro se expandiram. Eram organizações compostas principalmente por jovens negros-mestiços, usando nomes africanos e incluindo ondas de pessoas vestidas com batas e tocando músicas ao som de canções que se referiam a outras culturas negras, especialmente a tradição iorubá, que foi transformada em uma espécie de código central das manifestações simbólicas das raízes negras africanas.⁴¹

O evento divisor de águas nesse “processo de reafricanização” foi a fundação do *bloco afro* exclusivo para negros de pele escura, Ilê Aiyê, em 1974. Formado pelo Vovô – cuja mãe era uma famosa líder de *candomblé*, reconhecida detentora dos fragmentos da “essência” africana dos antropólogos dos anos 1930 identificados em Salvador – no bairro economicamente despossuído de Curuzu, a reivindicação explícita do Ilê Aiyê pela exclusividade racial (negra) foi sem precedentes e inimaginável. A agenda do Ilê Aiyê propôs uma visão da consciência negra informada pelo movimento *black power* estadunidense e pelos intelectuais anticoloniais das colônias portuguesas na África. Poucos anos após a fundação do Ilê, como o grupo era conhecido em todo o Brasil na década de 1980, a cidade esmagadoramente negra e economicamente despossuída de Salvador assistiu à criação de mais um *bloco afro*, o Olodum, que, diferentemente do Ilê Aiyê, era formado por brancos, negros e mestiços. De acordo com um de seus fundadores, Rodrigues, o Olodum “foi fundado em 1979 por prostitutas, homossexuais, pessoas ligadas ao *jogo do bicho*, maconheiros, advogados boêmios e intelectuais”. De fato, diferentemente dos fundadores religiosos do Ilê, essa multidão

39 Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won*.

40 Risério, “Carnaval: The Colors of Change”; João Jorge Rodrigues, “Olodum and the Black Struggle in Brazil”, in Larry Crook e Randal Johnson (eds.), *Black Brazil: culture, identity, and social mobilization* (Los Angeles, CA: University of California Press, 1993), pp. 43-52.

41 Risério, “Carnaval: The Colors of Change”, p. 250.

se concentrava nas regiões de Pelourinho e Maciel. Os bairros mais pobres de Salvador não podiam reivindicar imediatamente uma “essência” africana, mas podiam reivindicar algo que suas letras de Carnaval comunicavam consistentemente. “O trabalho do Olodum”, descreve Rodrigues, “é uma forma de guerrilha não violenta. Em todos os momentos estamos engajados na política. [...] A todo momento estamos pensando em tomar o poder para criar as condições concretas para compartilharmos a riqueza de um país”.⁴²

Na década de 1980, as letras do Olodum produziram um sujeito político que, rejeitando as articulações predominantes da africanidade, recuperou uma África que nunca havia atraído o imaginário brasileiro. Abandonando a África Ocidental, onde os antropólogos localizaram os “originais” da cultura negra brasileira, essas canções invocam Madagascar, Egito, Abissínia e Etiópia, lugares que não pertenciam à África baiana e por isso nunca circularam nas análises do sujeito brasileiro. Nas canções do Olodum, porém, tornaram-se as fontes da herança africana que se espalhava pelos setores economicamente despossuídos de Salvador, como Pelourinho (Pelô) e Maciel.⁴³ Por exemplo, uma música sobre Madagascar, que ressalta o fato de a ilha ter sido colonizada por negros africanos e árabes, afirma que seus povos têm sua “cultura expressa” em um bairro negro de Salvador: “Floresce no Pelourinho um fruto malgaxe, sublime e colossal/E o divino Olodum vem disseminando em pleno Carnaval”.⁴⁴ O conceito de cultural não consegue captar a memória coletiva que esta e outras canções produzem. Pois o que elas trazem em representação são eventos nas trajetórias de povos que (com ou sem sucesso) resistiram à colonização europeia. Madagascar, Etiópia, Egito, Abissínia e Pelourinho são, as letras dizem, “Culturas extensas, que formaram elos e

42 Rodrigues, “Olodum and the Black Struggle in Brazil”, pp. 47-49.

43 Para um relato de como o racismo mapeia a cidade de Salvador e da terrível situação de desapropriação econômica enfrentada pela maioria de seus habitantes negros, que compõem 80% da população da cidade, ver: Kheisha-Khan Y. Perry, “The Roots of Black Resistance: Race, Gender, and the Struggle for Urban Land Rights in Salvador, Bahia, Brazil”, *Social Identities*, v. 10, n. 6 (2004), pp. 811-831, [↗](#).

44 Referência à faixa “Ranavalona (Bravuras Malgaxes)”, do disco *Núbia Axum Etiópia* (1988). Compositores: Marcelo Gentil, Julinho. Intérprete: Beto do Carmo – NT.

sabedorias”.⁴⁵ Os “saberes”, aqui, referem-se não a uma “essência” compartilhada, mas à experiência da luta pela superação da opressão: “Lutar e vencer está por escrito na realidade/Vamos ser solidários formando o avanço da nossa verdade”.⁴⁶

Na contramão de grande parte dos produtos culturais dos anos 1980, essas canções contam uma história de resistência, mas não de resistência cultural, como é apropriado em escritos antropológicos e afrocêntricos da África. Elas privilegiam a luta. O sujeito político que emerge nessas letras fala sim, mas os significados que ele veicula, os significantes que delimitam seu lugar de emergência, descrevem uma posição política, o lugar da afetabilidade, habitado por baianos negros e o “outro” africano (racial/cultural), sujeitos que lutaram contra o colonialismo e a escravidão. O meu ponto é: as letras do Olodum introduzem na Bahia outra África, que não é a dos *Orixás* (as celebradas divindades iorubás), mas a dos imperadores e escravos, anticoloniais e outras lutas revolucionárias. Nomes de deuses e faraós são lembrados porque “E o Olodum vem narrar para o universo o reino egípcio/ Ele vem mostrar seus trajes a esse povo tão querido/ Ó Pelourinho, o Afro Olodum canta pro deus maior /Traz à avenida Egito dos faraós/ Afro Olodum, um elo que une a todos nós” Quem é esse “nós”? Enquanto negro, o “nós” do Olodum vive nos bairros economicamente despossuídos de Salvador.⁴⁷

O poder da trindade é Bahia, Pelô negro/ [...]

A realeza nilótica é o Olodum/ A esperança da nação rastafári, Haile Selassie/ Mito negro, soberano imperador, Adis Abeba governou/ [...] Pelourinho em profana grandeza, a negrura o sistema a romper/ Sete anjos anunciam as trombetas, Olodum, mensageiro é você.⁴⁸

45 Referência à faixa “Olodum Cosmopolita”, do disco *Núbia Axum Etiópia* (1988). Compositores: Tonho Matéria, Rey Zulu. Intérprete: Tonho Matéria – NT.

46 Referência à faixa “Olodum Cosmopolita”, do disco *Núbia Axum Etiópia* (1988). Compositores: Tonho Matéria, Rey Zulu. Intérprete: Tonho Matéria – NT.

47 Referência à faixa “Influências Egípcias” do disco *Núbia Axum Etiópia* (1988). Compositor: Ademário. Intérprete: Nêgo – NT.

48 Referência à faixa “O Poder da Trindade” do disco *Núbia Axum Etiópia* (1988). Compositores: Betão e Jamoliva. Intérprete: Betão – NT.

Bahia Pelô Negro

Esse trio não lembra a Bahia dos *candomblés* e afoxés; esse baiano negro mora no Pelourinho e no Maciel; Pelourinho, cujos paralelepípedos ainda hoje lembram o sangue dos torturados durante a escravidão, e cuja espoliação econômica do povo revela que a história não chegou ao fim.

Povo trazido do seio da África/ Fez o Pelourinho virar páginas/
Trouxeram o primeiro, o segundo e o terceiro/ E foram tantas cabeças
que eu nem sei contar/ Espalharam o negro no mundo inteiro / Para, para,
para de me enganar/ Para, para, para de nos enganar/[...]/Pelourinho,
povo, sofrimento sempre/ Crianças descalças morando nos becos /
Sofrimento sempre, vai Olodum, ensina esse povo a lutar / Com seu
canto, forte Olodum, esses guetos precisam acabar / Mostra as armas,
pois lutar é preciso, a mentira vai ter que morrer/ E o fim da fome, que
destrói a esperança, qualquer dia vai acontecer.⁴⁹

A tarefa autodefinida do Olodum é então ensinar a lutar. O que é necessário para isso? A luta institui um sujeito político como um povo – como descrevem as versões da autoconsciência de Hegel e Marx, ela emerge no momento do reconhecimento de sua situação, na disputa, diante de um “outro”, uma “outra” autoconsciência que ela faz não reconhecer como igual a si mesma. Diferentemente do sujeito descrito pela tese da transparência e pelo relato ontológico histórico-materialista, o sujeito da racialidade – como nos lembrou Fanon – não supera esse momento inicial, o momento da exterioridade.⁵⁰ Para a diferença irreduzível e insuportável instituída pelas ferramentas produtivas da racialidade, a diferença racial e cultural indica outro contexto ontológico, a *globalidade*, onde desde sempre situam a negritude e a africanidade na subalternidade. O que estou sugerindo é que, ao lançar uma luta contra a opressão (dominação jurídica e desposseção/exploração econômica) para ligar África e Salvador, esses vínculos desdobram a negritude e a africanidade como significantes de condições

49 Referência à faixa “Lutar é preciso”, do disco *Núbia Axum Etiópia* (1988). Compositor: Caj Carlão. Intérprete: Valmir Brito – NT.

50 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press, 1967.

materiais compartilhadas de existência. No entanto, essa ligação é possível não porque essas condições de existência expressam ou atualizam um *espírito* negro ou africano, mas porque resultam de uma *relação* política, de uma disputa, vivenciada tanto pelos negros do Pelourinho-Maciel quanto pelos povos africanos que as letras nomeiam. Ou seja, o significante que eles articulam necessariamente institui o sujeito que emerge no momento da consciência em-si, no devir, *antes* de outro sujeito que não precisa ser nomeado para ser reconhecido também como um “ser” racial/cultural. Nessas letras, a negridade significa um sujeito na exterioridade, habitando uma marca social, uma região global (jurídica e econômica) de subalternidade, que o Olodum delinea ao vincular a despossessão econômica dos negros baianos às lutas dos povos africanos que não pertencem ao universo simbólico brasileiro. Ao fazê-lo, produz uma memória determinada pela racialidade, que não ensaia o sujeito transparente da historicidade, mas conecta Pelourinho e Etiópia ao mostrar como esses lugares geográficos distantes habitam a mesma região subalterna.

No entanto, quem assistisse à performance do Olodum sobre a África no Carnaval do final dos anos 1980, e fosse conhecedor de política cultural, poderia interpretar de outra maneira. A performance da África do Olodum é regida justamente pelas apropriações da africanidade que procura deslocar, pois a combinação de costumes, dança e batida é lida com o sentido predominante de africanidade circulando tanto na nacionalidade brasileira quanto na política cultural da afrodíaspota dos anos 1980. A África representada nas letras reconfigura uma posição subalterna – sujeição econômica – nunca articulada no relato hegemônico do sujeito brasileiro, e que até recentemente tinha um lugar menor nos textos emancipatórios negros brasileiros.⁵¹ Como tal, é promissor, pois requer uma estratégia crítica que não se resolve simplesmente por realizar apenas mais uma articulação da África como significante “espiritual”. No Carnaval da Bahia de 1988, o Olodum ocupou as ruas com reis, rainhas e guerreiros revolucionários, cuja capacidade de representar os negros brasileiros não

51 Ferreira da Silva, “Towards a Critique”.

derivava de seu poder de efetivar um sujeito negro transparente (interior/temporal), que precedeu e sobreviveu ao colonialismo e à escravidão. Em vez disso, sua força produtiva, sua capacidade de trazer à representação os brasileiros negros economicamente despossuídos derivava do fato de terem surgido na luta. Pois é justamente porque entram e permanecem na cena da representação lutando contra a sujeição que constituem significantes exteriores/espaciais; o tema que instauram emerge na exterioridade. Que tal leitura seja possível resulta de como a situação racial do Brasil perturbou a aceitação da centralidade da cultura africana na escrita da particularidade nacional do Brasil e o modo de sujeição racial que se seguiu, tornando a política cultural uma estratégia emancipatória precária. O que encontro nestas letras, que leio como fragmentos do discurso subalterno, não é a autoconsciência, como o sujeito figurado na historicidade – i.e., a consciência no momento da autodeterminação, o transparente trazido pela representação. Em vez disso, as letras do Olodum instituem uma espécie de autoconsciência subalterna, um sujeito negro, necessariamente situado, uma coisa espacial que habita uma região subalterna compartilhada com todos os povos que se engajaram na luta política contra a sujeição jurídica e econômica.

Liberdade Negra

No entanto, as mesmas coisas que mudam continuamente sempre conseguem permanecer as mesmas. Embora a linguagem do Artigo 9º do Relatório da WCARF de 2001 não seja nem mesmo programática e o Relatório de HD de 2004 seja muito recente, eles consolidam uma mudança no rápido avanço do multiculturalismo e da diversidade da última década para o centro do discurso político global, o que tem impactado a política racial em todo lugar.⁵² O que

52 Por exemplo, no Brasil, os governos de Fernando Cardoso e Luiz Inácio Lula da Silva se afastaram dramaticamente da resposta dos governos anteriores às demandas negras brasileiras, que criaram instituições dedicadas à proteção e promoção das práticas culturais afro-brasileiras. A partir de 1995, portanto, houve uma mudança

me interessa aqui é outra consequência dessa ascensão que mostra como esses significantes da diferença cultural ainda conservam a escrita do “outro da Europa” na afetabilidade.

Por quase cem anos, a Senhora Liberdade⁵³ saudou os famintos da Europa e de outros lugares com a promessa de ruas pavimentadas com ouro e um futuro que antes nem podia ser imaginado. Agora, porém, ela promete abrir os braços pela superfície da Terra; ela não se interessa mais por caçadores de liberdade; ela promete trazê-la para eles. Como aprendemos em novembro passado, encarnada na pessoa da recém-nomeada Secretária de Estado dos Estados Unidos, Liberdade agora tem uma história – escravidão e segregação – e, ao contrário de sua irmã gêmea, a Senhora Justiça, ela não é cega, surda ou muda.⁵⁴ A Senhora Liberdade agora é uma mulher negra. Diferentemente do sujeito cartesiano, a única coisa existente que a conhecia intimamente, ela é totalmente social, sempre determinada por algo que está fora dela, mas sem o qual ela não seria capaz de ser, de cumprir seu chamado para garantir que a Liberdade e a Democracia continuem sendo as únicas guias da existência social. Independentemente de estarmos ou não acompanhando a trajetória da política da diferença, de estarmos ou não prestando atenção ao valor político que a diferença cultural adquiriu no início da década de 1990, quando orientou as reivindicações neoconservadoras de uma guerra cultural que estava mais uma vez redesenhando as fronteiras internas dos Estados Unidos⁵⁵, os últimos três anos revelaram a todos nós sua importância ao observarmos o redesenho das fronteiras culturais (morais) do Mundo Livre. Além e antes dessa nova articulação do bem e do mal, que se baseia no pressuposto de que a diferença cultural

nas respostas jurídicas e políticas à exclusão racial, algo impensável na construção do Brasil como uma “democracia racial”.

53 *Lady Liberty* no original, comumente refere-se à Estátua da Liberdade, localizada na cidade de Nova York, mas aqui a tradução literal é mais apropriada para o argumento que se segue – NT.

54 Condoleezza Rice, secretária de estado dos Estados Unidos entre 2005 e 2009 – NT.

55 *Lady Liberty* no original, comumente refere-se à Estátua da Liberdade, localizada na cidade de Nova York, mas aqui a tradução literal é mais apropriada para o argumento que se segue – NT.

precede os encontros políticos, de que há algo na cultura que determina os possíveis lugares que os sujeitos em disputa ocuparão, no entanto, fica a questão de como essa delimitação é feita, em última instância.

Como e por que a negridade, como um significante de diferença cultural, um marcador de partida da autodeterminação, como Fanon nos lembrou há menos de meio século, poderia se tornar um significante de liberdade?⁵⁶ Contra a sugestão do presidente Bush, acho que não há nada intrínseco à negridade que justifique essa poderosa posição. Tal apropriação é uma herança duradoura do século XIX, a única razão científica que governou, quando – como nos mostrou Foucault – o positivo, o exterior, o existente, foi finalmente resolvido como uma dimensão do soberano, ao mesmo tempo coisa histórica e transcendental, um sujeito cognoscente.⁵⁷ Meu ponto é que a negridade só poderia se tornar um significante do princípio ocidental mais importante porque, desde sua articulação inicial como significante científico, sempre foi uma reconfiguração do cultural. É claro que, como todos sabemos, em sua articulação inicial nos textos pós-iluministas, a negridade significava algo, um “outro do Ocidente”. No entanto, precisamente porque capturou um “outro” modo de ser e existir como seres humanos, poderia agora desempenhar o papel de significante da ocidentalidade. Isto é, é porque é um significante de diferença cultural que a negridade, como o cultural, pode marcar a diferença entre cristãos ocidentais “amantes da liberdade” e árabes e africanos islâmicos “odiadores da liberdade”. Esse é um papel que a diferença desempenha com bastante sucesso porque, quando um membro de um grupo racial subalterno promove políticas que prejudicam membros de sua própria ou de outra coletividade racial subalterna, não pode ser imediatamente identificado um tipo de injustiça racial porque escapa à lógica da exclusão. Na medida em que a negridade da Secretária de Estado estadunidense anula o modelo aditivo – ela é uma mulher (gênero) que é neta de um camponês, como destacou

56 Fanon, *Black Skin, White Masks*.

57 Foucault, *The Order of Things*.

George Bush em seu discurso de nomeação –, reinstitui a transparência, que agora é monopólio do branco e não branco sujeitos de liberdade.

Meu ponto é que esse novo papel da negridade não pode ser imediatamente capturado se focarmos em sua trajetória como um significante político (um marcador de um *lugar* subalterno) na configuração social estadunidense. Pois é apenas recentemente, desde o final da década de 1960, após as vitórias do movimento pelos direitos civis, que a negridade se infiltrou no discurso político como marcador de trajetórias sócio-históricas distintas. À medida que começamos a desfrutar dessas conquistas recentes, o discurso neoliberal/neoconservador dos anos 1990 sobre “guerras culturais” e as políticas e legislações por ele sustentadas marcaram a consolidação do cultural como significante da diferença humana. Então, já era evidente que a hegemonia da cultura inaugurava a implantação de novos mecanismos de sujeição racial. Embora existam muitos exemplos de suas consequências dramáticas, não é cedo demais para nos engajarmos na tarefa crítica que fornecerá as estratégias necessárias para a elaboração de projetos emancipatórios que evitarão de forma mais adequada que a cultura repita – em uma escala ainda maior do que o linchamento e o holocausto – as mais horrendas operações políticas raciais.

doi: 10.9771/aa.v0i71.66148

Este artigo revisita o tema da representação examinando a relação entre diferença e transparência. Argumento que a atual assimilação do multiculturalismo e da diversidade marca a “oficialização” da política da diferença dos anos 1980, que reformulou proposições anteriores de diferença racial e cultural sem alterar suas premissas ontológicas. Por meio de uma leitura das letras do Bloco Olodum do Carnaval de 1988, traço a articulação dos significantes da africanidade, como marcadores da diferença cultural, que inscreve o negro brasileiro como sujeito subalterno sem produzir uma versão particular de um (auto)transparente (interior/temporal) sujeito africano. A estratégia interpretativa que emprego não mostra apenas como uma atenção ao papel do conhecimento científico social na produção do sujeito moderno (pós-iluminismo) é crucial para uma crítica da noção de diferença, que informa os princípios globais do multiculturalismo e da diversidade. Mais importante é também indicar por que a lógica da exclusão, a explicação predominante da sujeição social, foi adicionada ao arsenal da sujeição racial.

Brasil | Política Cultural | Exterioridade | Globalidade | Representação

‘BAHIA PÊLO NEGRO’: CAN THE SUBALTERN (SUBJECT OF RACIALITY) SPEAK?

This article revisits the theme of representation by examining the relationship between difference and transparency. I argue that the current purchase of multiculturalism and diversity marks the ‘officialization’ of the 1980s politics of difference, which refashioned previous formulations of racial and cultural difference without challenging their ontological premises. Through a reading of the Bloco Olodum’s 1988s carnival lyrics, I chart the articulation of signifiers of Africanity, as a marker of cultural difference, which writes the black Brazilian as subaltern subject without producing a particular version of a (self-)transparent (interior/temporal) African subject. Not only does the interpretive strategy I deploy show how an attention to social scientific knowledge’s role in production of modern (post-Enlightenment) subject is crucial for a critique of the notion of difference informing the global principles of multiculturalism and diversity. More importantly, it also indicates why the logic of exclusion, the prevailing account of social subjection has been now added to the arsenal of racial subjection.

Brazil | Cultural politics | Exteriority | Globality | Representation