



HAL
open science

”Na memoria afetiva dos corpos - codigos emocionais e democracia racial” In: Julia Miranda (dir.), 2006, Imaginarios sociais em movimento, Ed. Pontes, Fortaleza, Brasil

Martin Soares

► **To cite this version:**

Martin Soares. ”Na memoria afetiva dos corpos - codigos emocionais e democracia racial” In: Julia Miranda (dir.), 2006, Imaginarios sociais em movimento, Ed. Pontes, Fortaleza, Brasil. Universidade Federal do Ceara. Imaginarios sociais em movimento - Oralidade e escrita em contextos multiculturais, Pontes Editores, pp.243-252, 2006, 85-7113-232-1. hal-04749075

HAL Id: hal-04749075

<https://hal.univ-lyon2.fr/hal-04749075v1>

Submitted on 29 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

NA MEMÓRIA AFETIVA DOS CORPOS: CÓDIGOS EMOCIONAIS E DEMOCRACIA RACIAL

Martin Soares

Com este texto dou prosseguimento à reflexão antropológica que venho desenvolvendo sobre os processos de construções e de dinâmicas afetivas no seio das relações sociais brasileiras. As hipóteses aqui apresentadas de modo sumário, e que orientam este ensaio analítico, interrogam três características ligadas à passagem do colonialismo português ao pós-colonialismo brasileiro. Antes de confirmar qualquer racismo brasileiro em relação a desconstrução do conceito de democracia racial, quero aqui levantar algumas perguntas sobre a complexidade das identidades diaspóricas no contexto atual da sociedade brasileira. A problemática geral procura entender práticas discursivas e retóricas criando associações ambíguas entre várias matrizes do Brasil, sejam brancas ou pretas.

A primeira característica trata do fato diaspórico, mas não considerado como propriamente brasileiro. Todas as sociedades são (e foram) compostas por dinâmicas migratória e diaspóricas. Quero aqui lembrar o quanto o tema das migrações e da diáspora vem ganhando uma atualidade cada vez mais crescente no contexto da globalização, trazendo novos desafios às problemáticas dos processos de auto-representação envolvidos nas definições das identidades culturais, o que ocorre tanto na contemporaneidade brasileira quanto na sua história. O tema da diáspora no Brasil, como em vários outros lugares, permite sublinhar os desafios que espaços dinâmicos de construção, de desconstrução e reconstrução de identidades culturais fazem aos modelos de uma identidade dita nacional e enraizada. O que John McLeod chama de “comunidades compostas”¹ e Stuart Hall designa por “novas etnias”² são identidades de diáspora ou mais exatamente grupos diaspóricos que contestam principalmente a fixidez das representações que lhes são impostas em nome das suas diferentes posições subjetivas e experiênciais sociais.

-
1. MCLEOD, John. *Beginning postcolonialism*. Manchester/Nova Iorque: Manchester UP, 2000.
 2. HALL, Stuart. New ethnicities. In: David Morley et al. (orgs.). *Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, (1989) 1996.

O desafio é buscar formas próprias de organização alternativas à sociedade dominante, elementos diaspóricos e transnacionais que não permitem confirmar a idéia de homogeneidade das culturas e tampouco de nação. No Brasil, a tensão entre homogeneidade e fragmentações me aparece ser mais fluida que em outros países, quer dizer mais aceita, sem fazer aqui qualquer idealização. Em virtude disso, interrogo alguns lugares negros, sejam da terra (os índios) ou de cor da pele (os afro-referentes), mas também os dos luso-brasileiros, ou dos descendentes “negros” da Europa ibérica, na maioria proveniente das classes pobres de Portugal. Muitos laços e fronteiras afetivas aproximam e afastam simultaneamente estes dois povoadores do Brasil.

A segunda característica, relacionado à primeira, refere-se ao conteúdo afetivo das relações sociais entre brasileiros, ou seja, diz respeito a alguns códigos emocionais incorporados nas relações e que são importante para a construção uma ética. Quero aqui falar do processo de racionalização especificamente desenvolvido na sociedade brasileira, considerando este processo como uma ação afetiva em primeiro lugar e cuja orientação é feita de modo controlado. Ainda temos aqui o problema da orientação da sensibilidade, mais exatamente das modalidades desta orientação, de sua incorporação e sua normalização para formas do reconhecimento social. Norbert Elias apresentava a incorporação de um processo de racionalização como sendo uma forma de auto-repressão das emoções, forma que traduz uma socialidade e uma especificidade cultural. Esta abordagem me parece tanto mais necessária posto que este processo conhece uma diversidade tão expressiva quanto é o número de sociedades e culturas. A questão antropológica dos afetos e do sensível interroga também a razão dos afetos, ou melhor, a razão de construir uma visão do mundo e racionalizá-lo. Baseando-me nas experiências e observações praticadas durante várias temporadas no Brasil, principalmente no Nordeste, quero propor uma relação entre uma “racionalidade afetiva” e a construção da democracia racial brasileira, democracia que também quero qualificar de afetiva. Neste sentido farei uma crítica ao “mito” da cordialidade tão associado ao lusotropicalismo, tendo em vista que estes aspetos constituíram uma ideologia ambígua cujo procedimento me parece ser tanto estéril quanto fecundo.

A terceira característica, também relacionada às duas pré-citadas, reside na questão de uma memória cuja construção não tem um *locus* delimitado espacialmente ou territorialmente. A relação que faço entre memória e espaço dinâmico, precisamente espaço nômade, deriva de um modo diferente de contar a história e de memorizá-la. Os *locus* da memória podem ser corporais e nem sempre necessitaram ser escritos para chegar até hoje. Eles são registrados e transmitidos sem confirmar

o mesmo tipo de separações desenvolvidas pelas fronteiras nacionais, sejam elas geográficas ou ideológicas como a cor da pele. Cada um com sua forma, seu presente e as circunstâncias da sua história, brancos e negros nunca param de recusar os limites sociais do espaço, negando por fora da enunciação destas fronteiras o que a enunciação afirma, ou pelo contrário, afirmando o que ela nega. Jogos afetivos, corporais e espaciais, o racismo pode vestir várias formas para pretender ao seu contrário, até chegar algumas vezes ao ponto simbólico de uma elisão recíproca. Podemos aqui lembrar seguindo Boaventura de Sousa Santos que “a miscigenação não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão [dos afetos] luso-colonialista ou luso-tropicalista, mas é certamente a causa de um racismo de tipo diferente³”.

No encruzamento brasileiro das diáporas

Considerando o intervalo dentro do termo “afro-brasileiro”, pode-se constatar com evidência a associação de duas palavras, África e Brasil, dois espaços geográficos e culturais diferentes. Fora da construção do termo, de seus sentidos e suas intenções, sejam científicas ou ideológicas sem contudo se excluir mutuamente, podemos sobretudo sublinhar dois sentidos colocados nesta expressão: um indica que além de uma presença africana no Brasil, ela poderia ter permanecido sem nunca ter conhecido transformações. Seriam pedaços de África transportados e ainda delimitáveis ou demarcáveis etnicamente no espaço brasileiro. Em outro sentido, seria uma presença africana com inclinação brasileira, ou seja, uma genealogia aterritorializada. Os dois sentidos convergem ao modelo centrado das diáporas, tal como James Clifford⁴ o apresenta, em torno de uma origem ou uma raiz ainda ativa, uns pedaços de África cujo parentesco é traçado por linha direta ou por relações sucessivas de filiação. Neste esquema não há lugar ao reconhecimento de qualquer forma de mestiçagem, tampouco de hibridação diaspórica e a identidade se reproduziria sempre mas ou menos idêntica.

Parece que fora da ambigüidade do termo – muito mas que uma ambivalência – do lado dos protagonistas a enunciação da identificação procura lembrar a genealogia: hoje em dia os discursos adotam mais a expressão de afro-descendente para falar de comunidades, grupos ou indivíduos negros. Nas reivindicações da negritude, a formulação adota-

3. SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Prospero e Caliban: colonialismo, póscolonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.). *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edição Afrontamento, 2001, pp. 23-85.
4. CLIFFORD, James. Diasporas. In: *Cultural anthropology*, n° 9(3), 1994, pp. 302-338.

da procura ver uma continuidade com a origem africana tanto como dar uma vivacidade nesta continuidade improvável. Misturando realidade com ficção, brasileiros cuja identidade cultural contém componentes africanos, nem sempre todos com pele totalmente negra, inventam uma saudade de uma África que nunca conheceram e que certamente já não existe mais senão de forma imaginária. Será que o termo “afro-brasileiro” teve um efeito performativo, ao ponto de conseguir manter fronteiras específicas? Além da semântica existe um contexto e uma abordagem política da questão dos negros do Brasil que permite entender as razões do afastamento social resultado das heranças da escravidão. Mas a história tem suas ironias e um dos seus reversos atuais reside no fato de ver categorias atribuídas pelo poder escravatório pouco a pouco reapropriadas pelos sujeitos eles mesmo. Fenômeno observado desde muito tempo.

Se a nação brasileira se constitui incluindo e combinando várias “nações”, os ditos afro-descendentes reivindicam origens étnicas saídas dessas categorias atribuídas pelos donos dos escravos, categorias muitas vezes reconduzidas pelos antropólogos. As estratégias comerciais usavam de etnonomes para qualificar sua mercandaria humana (os corpulentos para trabalhos de campo, os mais finos para trabalhos domésticos etc.), cada caráter físico pertencendo a uma categoria assim chamada. Mas não podemos esquecer o quanto as etnias africanas foram misturadas tanto ao chegar ao Brasil quanto na duração da escravidão. São exatamente os mesmos etnonomes utilizados hoje para emprestar uma origem às várias manifestações culturais ditas negras. São raízes “jejê” ou “nagô”, ou então “angola” ou “ketu”, podem ser “ioruba” e outros “bantú”, o repertório tem mais ou menos a mesma diversidade que a cartografia étnica colonial traçada anteriormente às deportações dos escravos. A dinâmica afro-brasileira levanta fronteiras num país cujas expressões culturais específicas apresentam uma estética tipicamente híbrida e mestiça nascida do encontro entre Brasil e África. Tanto os pedaços de África diluíram-se no Brasil quanto existe um Brasil fecundado pela África e é a diversidade das expressões nascidas desse encontro, ainda mestiçada com outros componentes, que provoca o *locus* corporal e emocional do Brasil.

Então o que está acontecendo com os ditos negros do Brasil, com um movimento em prol de reconhecimento e de direitos? Será somente uma resposta ao racismo acertado na cor da pele? Num país feito de migrações e de delocalizações para conseguir sua formação, seria bom saber qual realidade migratória merece ser qualificada de diáspora. Seria relevante perceber qual é o sentido da noção de diáspora, interrogada no contexto brasileiro no qual, além dos antagonismos sociais, exis-

tem várias reivindicações para que particularidades culturais e identitárias sejam reconhecidas como diferentes. É problemático teorizar de modo universal um sentido cuja polêmica emerge com evidência ao observar as várias migrações e outros movimentos no Brasil: todos não encontraram nesta grande nação um lugar, sejam índios ou negros, pois geralmente gente de cor é vítima do critério epidérmico racista. Mas será que se pode comparar a migração vinda de Portugal ao longo dos séculos com a deportação dos negros africanos escravizados? No contexto de co-existência das diferenças que constituem o Brasil, tento perceber os códigos mantendo ao mesmo tempo uma proximidade entre todos e as fronteiras chamadas de “raciais”.

Jogos de fronteiras

Nas práticas discursivas em relação às várias procedências dos componentes culturais do Brasil, nas conversas que versam sobre as origens, recupera-se, com outra freqüência que a enunciação do termo de afro-descendente, o termo luso-descendentes. Ainda que nem todos façam uso dessa expressão, minhas observações me levaram a constatar que são principalmente os brasileiros nativos tendo avós ou pais portugueses emigrados que se remetem ao termo com objetivo de demarcar uma filiação. Nas minhas pesquisas também notei uma tendência em calar esta filiação recente da parte dos intelectuais como da maioria desta segunda ou terceira geração ocupando posições sociais confortáveis. Um colega, paraense de Belém, sociólogo, contava-me que preferia ter sido colonizado por holandeses, ingleses ou os alemães, muito mais que pelos portugueses. Os pais portugueses deste colega chegaram ao Brasil na década de cinquenta. Perguntei para ele as razões destas preferências e argumentou sem muita explicitação que as relações sociais brasileiras não conseguem sair das obrigações afetivas e que, afinal, os brasileiros permanecem numa eterna dúvida afetiva. Só muito mais tarde deixou claro o que motivava sua fala: os seus pais não aceitavam seu namoro com uma negra, enquanto nacionalistas e sua namorada uma brasileira intelectual. Querendo saber mais sobre esta relação feita entre racismo e obrigação afetiva, ele respondeu que sua namorada era aceita como brasileira, mas não realmente como sendo igual, o que não deixa de ser a expressão de uma afetividade contraditória. De sua sua preferência por uma colonização européia, outra que portuguesa, ele me contou que o colonialismo luso-brasileiro não havia acabado e que não era nada mais que construir uma afetividade com razão prática colonial, ou seja, uma proximidade afetiva acessível, mantendo distanciamento.

■ Não posso deixar de pensar na idéia de “amor na escravidão” formulada por Christian Geffray⁵ como interpretação do racismo brasileiro versus paternalismo. Dessa narrativa aqui contada ainda aparece uma questão de origens incertas, desta vez portuguesas ou brasileiras, algo de parecido com a tensão semântica do termo afro-brasileiro. Se do lado dos brancos, aqui os “lusos-descendentes”, as origens não são objetos de reivindicações, ao contrário do movimento negro, existe portanto um processo ajudando uma definição de si. O discurso sobre as origens, seja íntimo ou reivindicado, não deixa de lembrar uma separação, uma fronteira e uma passagem possível. Fora do Brasil não são muitos os países criando e utilizando estas articulações, como, por exemplo, afro-brasileiro ou lusos-brasileiro, e nem todos mostram uma inquietação genealógica tão constante e impregnante como no Brasil. Mas qual seria a necessidade de definir-se referindo à uma composição ambígua? Qual é a parte afro, qual é a parte brasileira e qual é a passagem entre elas? Seria necessário manter uma fronteira articulando separações e ligações no seio dessa definição? E qual seria a razão desse afeto como também o afeto dessa razão, quer dizer o afeto deste modo de ver o (seu) mundo? Pelos menos pude constatar que este fato de recorrer implicitamente à fronteira como referencial sutil para expressar uma representação identitária é um fato comum entre brancos e negros, o que me permite verificar a pertinência de uma comparação entre duas diásporas povoando o Brasil num diálogo incessante sobre a questão de suas origens.

■ Fronteiras dentro de si, pelos menos capacidade de ver-se composto tanto por fronteira quanto por lados separados e relacionados. Então, o papel sociológico da fronteira não é de pouca importância nesse processo. Ele contribui para uma racionalização especificamente desenvolvida na sociedade brasileira, talvez dizendo que os movimentos diaspóricos que fazem esta nação ainda andam inacabados. A percepção da fronteira dentro de si faz parte de um código referencial e existe num interesse comum em utilizá-lo. Com esse código comum existe a possibilidade de compartilhar (entre todos) a tentativa de definir ou não uma situação. A afetividade brasileira em relação ao sentimento de integração não pode deixar de tomar conta da heterogeneidade das situações. Além das histórias diferentes vividas pelas diferentes diásporas, a história propriamente brasileira começa com o reconhecimento deste fato comum. Nada a ver com qualquer harmonia ou certeza de ter conseguido uma democracia racial, este processo conta muito mais com dúvida e uma inquietação procurando uma verdadeira democracia e dizendo sua ausência. Esta questão me parece tanto afetiva quanto política.

5. GEFFRAY, Christian. Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude. In: *Lusotopie 1997: Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris: Karthala, 1997, pp. 361-372.

Memórias afetivas

Jogos e usos de fronteiras para falar de memória afetiva, ainda é preciso dar mais uma precisão em relação a estas fronteiras e suas particularidades. Paradoxalmente a utilização destas fronteiras, como se constatou, não permite fazer delimitações distintas. Podem ser fronteiras imprecisas do tempo, ao mesmo tempo virado para trás a procura das origens, virado para frente e muitas vezes com a mesma busca. São sobretudo fronteiras imprecisas de “raças” numa sociedade miscigenada de modo intenso, tendo desenvolvido uma taxinomia “racial” com muitas categorias. São ainda fronteiras indistintas entre o formal e o informal, entre a ordem da lei e a transgressão, fronteiras sem estabilidade. A dinâmica da composição do termo afro-brasileiro convida à passagem entre espaços incertos, não delimitados claramente. É preciso aqui entender essa noção de passagem no sentido dado por Walter Benjamin⁶, que quer dizer: passagens entre fragmentos de memórias diferentes e constituindo um modo de ser. Os usos da fronteira são esta dinâmica de identificação ambígua, eco e expressão de uma experiência diaspórica vivida, diferente por cada diáspora, lembrando e relatando a sensibilidade da vivência dupla de um “estar aqui e além”.

A(s) memória(s) do Brasil, feitas com lembranças e esquecimentos, incorporam essas fronteiras incertas e conservam os traços das passagens. As bases teóricas da democracia racial e do lusotropicalismo não adotavam o mesmo ponto de vista, Gilberto Freyre teorizou uma afetividade brasileira sem memória da experiência diaspórica, seja nas migrações da pobreza portuguesa para o Brasil ou na escravidão. Essa democracia teria começado com a invenção do mulato no encontro das diásporas, liberado do peso do passado e sendo um nova criatura nascido da miscigenação. Se no seu tempo Freyre⁷ conseguiu neutralizar o discurso racista no Brasil, não foi sem idealização da realidade e benevolência com o colonizador português. O mulato se transformou em ícone de uma sociedade mestiça porém, não se pode esquecer de que ele foi fruto de estupro da escravidão e não estava livre de uma violência intrínseca na relação com o senhor branco. O conceito de cortes da realidade pelos afro-brasileiros, formulado por Roger Bastide⁸ permitiu adiantar a problematização da inserção do negro no Brasil mas limitou-se a questão

6. BENJAMIN, Walter. Paris, capitale du XIXème siècle. In: *Œuvres III*. Paris: Gallimard, (1935) 2000.

7. FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*. Paris: Gallimard, (1933) 1974.

8. BASTIDE, Roger. Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. *Annales du XXXIème congrès des Américanistes*. São Paulo, 1955.

negra. Além de ser “aculturado”, a inserção do negro teria em jogo a preservação de traços originais fundamentais, e, fora das discontinuidades inevitáveis no contexto histórico da escravidão, esses sujeitos teriam conseguido um compromisso afro-brasileiro. Os dois antropólogos pareciam preocupados com a questão de uma inserção conseguida, uma integração do negro no Brasil, confirmando por uma parte sua diluição numa nova sociedade e noutra uma adição. As fronteiras vistas por R. Bastide entre várias realidades são exteriores, não se trata de uma dupla consciência interior tal como no sentido do conceito de Paul Gilroy ao interrogar as diásporas do Atlântico Negro⁹.

A lógica do pensamento de Paul Gilroy consiste em ver a diáspora através de seu caráter duplo e sua localização instável situada simultaneamente no interior e no exterior da cultura. Para ele a escravidão predispôs os escravos a viverem e desenvolverem um conhecimento íntimo do choque vivido dos contrários, permitindo a emergência de uma cultura estrangeira a qualquer categoria étnica, política e territorial. Neste sentido o sistema cultural dos grupos diaspóricos seria sempre excêntrico, instável e assimétrico porque estrangeiro à constituição de uma memória sedimentada e rígida. Os registros culturais da memória diaspórica inspiram-se nas várias e numerosas fontes nascidas dos contatos e das conexões interculturais. Por outro lado, essas teorias pluralistas vendo identidades indeterminadas não convêm. As identidades diaspóricas não são frutos do azar, elas desenvolvam estratégias tanto sociais quanto políticas. Recupero aqui o pensamento de Ulf Hannerz¹⁰ que aponta uma postura de exaltação da hibridez, na medida em que uma parte da criatividade e da vitalidade dessas culturas tem origem exatamente na dinâmica da mistura, “se bem que a exaltação possa ser moderada pelo reconhecimento de que as culturas estão construídas em torno de estruturas de desigualdade”.

Com certeza todo estudo sobre “raça” ou qualquer outro sistema de classificação social deve levar em consideração o modo como tais sistemas determinam as aplicações e manipulações possíveis de suas categorias. Vincent Crapanzano¹¹ lembra que somente assim poderemos compreender seus efeitos sociais e políticos, pois é na prática e nos jogos de retórica que o poder é introduzido nas classificações. Para

9. GILROY, Paul. *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*. Paris: Ed. Kargo, (1993) 2003.

10. HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana* 3(1), PPGA – Museu Nacional – UFRJ, 1997, pp. 7-39.

11. CRAPANZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 441-458.

Yvonne Maggie¹², mais do que tê-la como uma categoria monolítica e substantiva, a “raça” tomaria a forma de uma categoria adjetiva e relacional. O que não significa algum desaparecimento da idéia de “raça” dos discursos que procuram construir e afirmar tanto identidades quanto alteridades. Pelo contrário, ela continua atuante, introduzindo ou realçando desigualdades e delineando relações de poder. O que ocorre na sociedade brasileira, classificando categorias raciais. As reivindicações da negritude no Brasil não são mais que a expressão dessa complexidade ambígua, mostrando tanto uma dupla consciência quanto o conhecimento de uma memória corporal e afetiva formada pela experiência, e desenvolvendo certamente outra orientação das sensibilidades que o entendimento simples atribuído às categorias distintas. Paul Gilroy não deixa de ver neste processo uma modernidade diferente e saída do encruzamento das diásporas.

Práticas discursivas e retóricas, os vocabulários não habitam um mundo isolado, mas sim interligado. O corpo também é um lugar onde muita gente pode co-existir, no sentido mesmo das passagens de Walter Benjamin. Não deixa de ser lugar de inter-ligações. Na prática, as noções adquirem conteúdos distintos de acordo com o contexto em questão, é preciso entender que existem formas propriamente brasileiras de enfrentar suas desigualdades. A ambigüidade dessa sociedade poderia ser tomada como um sinal de luta eficaz contra o ódio racial. A memória afetiva brasileira não indica lugares territoriais e espaciais e sim um lugar para fazer e uma democracia para inventar. Indica ainda o encaminhamento e a dinâmica desse movimento. Sejam luso-brasileiros herdeiros privilegiados do colonialismo, sejam afro-brasileiros discriminados, os jogos das fronteiras como referencial comum e códigos afetivos instáveis dizem a pluralidade dos pertencimentos e da hibridez nascida dos encontros.

Decerto a discussão não se restringe unicamente a construção política no Brasil. A aceitação do outro começa com o reconhecimento de uma alteridade não somente fora de si, mas no seu próprio interior. Talvez seja isso um dos eixos da democratização brasileira, cada diáspora refletindo o problema comum de uma história e de uma contemporaneidade onde é difícil aceitar o outro como sendo também componente de si. E isso acontece no interior mesmo da história de cada diáspora, cada uma confrontada às outras para tomar mais consciência das transformações e do compartilhamento de uma cultura. Não são somente categorias sociais em jogo tampoco qualquer critério epidérmico como base de categorização.

12. MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos. (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

São dinâmicas surgindo do encontro e problematizando a questão da democracia racial com mais intensidade e lembrando que esse modo de organização política não foi somente inventado na velha Europa, a democracia também tem um nascimento e crescimento no Brasil, ajudando pouco a pouco a deixar realmente pra trás o velho mundo colonial.

Bibliografia

- BASTIDE, Roger. Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. In: *Annales du XXXIème congrès des Américanistes*. São Paulo, 1955.
- BENJAMIN, Walter. Paris, capitale du XIXème siècle. In: *Œuvres III*. Paris: Gallimard, (1935) 2000.
- CLIFFORD, James. Diasporas. In: *Cultural anthropology*, nº 9(3), 1994, pp. 302-338.
- CRAPANZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 441-458.
- FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*. Paris: Gallimard, (1933) 1974.
- GEFFRAY, Christian. Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude. In: *Lusotopie 1997: Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris: Karthala, 1997, pp. 361-372.
- GILROY, Paul. *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*. Paris: Ed. Kargo, (1993) 2003.
- HALL, Stuart. New ethnicities. In: MORLEY, David et al. (orgs.). *Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, (1989) 1996.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana 3(1)*, PPGA – Museu Nacional – UFRJ, 1997, pp. 7-39.
- MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- McLEOD, John. *Beginning postcolonialism*. Manchester/Nova Iorque: Manchester UP, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, Entre Prospero e Caliban: colonialismo, póscolonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.). *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2001, pp. 23-85.