

Diáspora como movimento social: implicações para a análise dos movimentos sociais de combate ao racismo¹

Diaspora as social movement: Implications for the analysis of social movements of combating racism

Marilise L.M. dos Reis²
mariliselmreis@gmail.com

Resumo

Este artigo objetiva tratar algumas discussões desenvolvidas em estudos contemporâneos sobre movimentos sociais, os quais buscam articular categorias dos Estudos Pós-Coloniais à temática dos movimentos sociais. Desse modo, discute-se a possibilidade de se pensar os movimentos sociais de combate ao racismo e as ações políticas a elas articuladas a partir dos conceitos "diáspora" e "Atlântico Negro" e de uma orientação teórica baseada nos Estudos Pós-Coloniais e culturais, considerando suas consequentes contribuições para a teoria das redes de movimentos sociais.

Palavras-chave: movimentos sociais, diáspora, Atlântico Negro, pós-colonial, combate ao racismo.

Abstract

This article aims to deal with some discussions that are being developed in some contemporary studies on social movements, which search to articulate categories of Postcolonial studies to the thematic of social movements. Thus, it is discussed the possibility of thinking the social movements of racism combat, and the politics actions articulated to them, from the concepts of "diaspora" and "Black Atlantic", and of a theoretical orientation based on Postcolonials and cultural studies, considering their subsequent contributions to the networks theory of social movements.

Key words: social movements, diaspora, Black Atlantic, postcolonial, combating racism.

¹ Este artigo é resultado das discussões desenvolvidas em minha tese de doutorado preliminarmente intitulada: *Diáspora como movimento social: políticas de combate ao racismo em perspectiva transnacional*, a qual objetiva analisar e evidenciar, a partir da experiência concreta da *Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD)*, em que medida as políticas de combate ao racismo podem ser compreendidas numa dinâmica política transnacional e afrodiáspórica.

² Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Endereço: Campus Universitário, Trindade, 88040-900, Florianópolis, SC, Brasil.



Introdução

Enfrentamos um racismo que evita ser reconhecido como tal, pois é capaz de alinhar "raça" com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que tomou uma distância das grosseiras ideias de inferioridade e superioridade biológica [e que] busca, agora, representar uma definição imaginária de nação como uma comunidade cultural unificada. Ele constrói e defende uma imagem de cultura nacional – homogênea na sua branquidade, embora precária e venerável ao ataque dos inimigos internos e externos (Gilroy, 2001, p. 48).

Temos observado que, nos últimos 10 anos, após um período considerável de ostracismo, o tema da raça voltou à pauta dos estudos acadêmicos no Brasil e no mundo. Isto decorre, em grande parte, das análises e dos debates empreendidos acerca da emergência da proposição de projetos de ações afirmativas voltadas ao combate do racismo, das desigualdades e das discriminações raciais. Como exemplos, temos os casos das proposições de políticas mais aceleradas de implementação de cotas nas universidades, das políticas de promoção de igualdade e oportunidades, e das políticas de inserção de conteúdos de história e cultura africana e afrodescendente nos currículos da educação básica. Nesse contexto, debates sobre a aplicabilidade de políticas de combate ao racismo têm se acirrado e sido foco de muitas análises em todo o mundo. No Brasil, essas análises têm ocorrido, principalmente, devido a dois eventos que se tornaram alvo de grande polêmica: o Estatuto da Igualdade Racial e o Projeto de Lei das Cotas Raciais. No mundo, a questão é discutida com uma abrangência que engloba inúmeros países³, nos quais se debate a efetividade e a eficácia dessas políticas em resolver problemas ligados à desigualdade, discriminação e exclusão.

Entre as inúmeras e variadas análises sobre o tema, podem ser listadas discussões que vão desde a defesa da aplicação de políticas afirmativas como são os casos dos estudos de Munanga (1996, 1999, 2009), Goss (2008, 2009), Guimarães (1999, 2002, 2003), Silvério (2002), Carvalho (2001, 2005, 2006), Costa (2001, 2007), Hanchard (1996, 2001) e de uma parcela do movimento negro, até as críticas dessas políticas enquanto mecanismos possíveis de superação dessas desigualdades centradas na defesa do universalismo e/ou da democracia racial, que passam por posições de intelectuais como Fry e Maggie (2002, 2007), Maggie (2008), Durham (2003), Magnoli (2009) etc., por formadores de opinião pública como Diogo Mainardi (Revista *Veja*), Ali Kamel (Rede Globo), e por setores minoritá-

rios do Movimento Negro, como é o caso do Movimento Negro Socialista brasileiro (MNS).

Todas essas abordagens – a despeito das diferenças nuances de posição, as quais os dividem em dois grupos distintos, os *a favor* e os *contra* – apresentam uma característica em comum que nos intriga: a centralização excessiva da discussão em torno da raça. Ou seja, o conceito *raça* parece estar ressurgindo como central para se pensar, criticar e avaliar as propostas para lidar e enfrentar o tema da "exclusão racial"⁴, o que tem levado, por consequência, à racialização da discussão (tanto para criticá-las quanto para defendê-las)⁵. Desse modo, o que se vê é que ainda está bastante presente nesses debates aquilo que Gilroy (2007) denominou de *fascínio da raça*.

Entretanto, a ideia de raça não passa de uma representação e não guarda com ela uma associação necessária entre aspectos biológicos e aptidões morais e éticas, ainda que o conceito tenha implicações concretas na vida das pessoas no plano social e político. Assim, a exemplo de Gilroy (2000, 2007), acreditamos que tal conceito deva ser questionado e desconstruído, mostrando a sua perniciosidade, visto que foi originalmente fundado para oprimir e operacionalizar injustiças.

O fato é que todas as discussões sobre políticas de combate ao racismo, ao abordarem o assunto pela raça, parecem pressupor que essa é a única possibilidade disponível para o trato da questão, abordagem que empobrece substancialmente os debates, porque tira do foco aquilo que é crucial: o combate do racismo e a consciência do hibridismo e do multiculturalismo crítico. Essas sim, levando-nos a escapar das armadilhas analíticas que transitam pela via da suposição de que tais políticas implicam em divisão racial ou das que atestam a miscigenação como sinônimo de democracia. Por isso, queremos desconstruir e deslocar essa centralidade e fugir dessa metodologia racialista e das oposições binárias (de ambos os lados), propondo a tese da *diáspora como movimento social*.

Desse modo, foi na busca por abordagens diferenciadas dessa questão que encontramos, em estudos desenvolvidos por intelectuais como Shwarcz (2005–2006), Sansone (2007), Costa (2002a, 2004, 2006b), Gilroy (1998, 2000, 2001, 2007), Hall (1997, 2000, 2003) e Appiah (1997), os elementos teóricos para essa tarefa. Porém, para não cair na armadilha da textualidade pós-moderna, ou seja, numa desconstrução puramente linguística e anacrônica de termos, o processo de desconstrução imaginado se dá em consonância com as ações concretas de movimentos sociais e culturais que estão atuando no combate do racismo, como é o caso da rede que está em processo de investigação:

³ Índia, Malásia, Austrália, África do Sul, EUA e Canadá vêm experimentando medidas compensatórias para castas, grupos de cor, grupos étnicos e outros desfavorecidos como os deficientes visuais. Na América Latina, são exemplos de países que têm adotado essas experiências Colômbia, Equador, Nicarágua, México e Argentina (Sansone, 2007). Todas essas experiências estão demandando análises das mais variadas.

⁴ Este termo é bastante referenciado nos debates e análises travados sobre o tema. No entanto, tal termo é equivocado porque racializa a discussão. Entendemos que a questão deva ser tratada nos termos de combate ao racismo, e não de exclusão racial.

⁵ Ver os últimos debates travados entre duas posições bastante distintas: Magnoli (2009) e Munanga (2009).

a *Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora* (RMAAD)⁶.

E, nesse sentido, naquilo que se refere à questão das lutas de combate ao racismo, as ações dos movimentos sociais e culturais contemporâneos, tais como as da RMAAD, têm apontado para esse tipo de processo desconstrucionista não anacrônico. Fica cada vez mais evidente que o que parece estar no bojo dessas lutas não é a questão da raça, num sentido essencializado e exclusivista, mas as manifestações culturais associadas à origem africana tratadas, em seu conjunto, como culturas afro-diaspóricas, vinculadas com aquele espaço imaginado e denominado por Gilroy (2001) de *Black Atlantic*, o qual, por sua vez, as têm conectado na forma de redes transnacionais.

Essa abordagem, por consequência, deu origem à hipótese de que seja possível pensar as ações políticas de combate ao racismo sob uma perspectiva transnacional, na qual estariam em questão não identidades raciais essencializantes e exclusivas⁷, mas identificações múltiplas interligadas por uma complexa teia de relações, por meio das quais as perspectivas identitárias se converteriam em uma "premissa de ação política", capaz de nos conduzir à superação da atual homogeneidade do discurso acadêmico, em favor de uma contribuição efetiva para a análise crítica do tema proposto (Gilroy, 2007). Para tanto, este artigo inicia com as noções de diáspora como movimento social e como contexto de ação política; segue com uma síntese do referencial teórico proposto; e, por fim, traz a apresentação das possíveis articulações que podem ser feitas entre "Atlântico Negro" (na concepção desenvolvida por Paul Gilroy) e diáspora e redes de movimentos sociais, as quais configurariam a dinâmica transnacional dos movimentos sociais de combate ao racismo, bem como da diáspora agindo como movimento social.

Uma primeira aproximação ao tema: pelo movimento da diáspora afro

A possibilidade de entendimento dessa questão desde uma perspectiva de abordagem transnacional – partindo do caso concreto da RMAAD, movimento social que, atuando na forma de redes, e que por meio de suas agendas, estratégias, ações e discursos, apresenta evidências empíricas para confirmar aquilo que os Estudos Pós-Coloniais e culturais têm apontado – deus os elementos necessários para lançar a hipótese de que as políticas de combate ao racismo seriam demandas emergentes da diáspora atuando como movimento social transnacionaliza-

do, ao contrário do que é pregado pelas diversas análises que as vêm como meras cópias de uma *doxa* racial estrangeira ou como demandas emergentes de uma *doxa* racial territorialmente localizada, mais especificamente, norte-americana.

Nesse sentido, as culturas afro, desterritorializadas e reterritorializadas, apontariam a existência de um contexto político-cultural transnacional que incorporaria e, ao mesmo tempo, inspiraria as manifestações que emergem nas fronteiras geográficas locais. Essa pista justifica nosso interesse em pensar as lutas antirracistas e a consequente consolidação de políticas de combate ao racismo pelo mundo como emergentes de um espaço de ação política transnacionalizado, a partir de uma diáspora que se comporta como movimento social. Contudo, cabe a indagação do que, de fato, estaria configurado nas ideias existentes sobre a diáspora que nos leva a pensar a questão das políticas de combate ao racismo desta maneira.

Sobre as noções de diáspora

A definição do conceito *diáspora*, segundo o *Dicionário de relações étnicas e raciais* (Cashmore, 1996), vem dos antigos termos gregos *dia* (através, por meio de) e *speirō* (dispersão, disseminar ou dispersar) e está associada às ideias de migração e colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo (800 a 600 a.C). De acordo com Cashmore (1996), na tradução grega do Deuterônimo, a palavra designa, também, maldição, visto sua referência à dispersão dos judeus exilados da Palestina depois da conquista babilônica. Por isso, a conotação inicialmente positiva das sociedades que se disseminavam por meio e entre diferentes geografias políticas e culturais transformou a diáspora num termo de opressão e de vitimização. É justamente por isso que, no sentido clássico, a noção de diáspora corresponde a exílio forçado, dor e sofrimento.

Essa característica da diáspora resultou no primeiro entendimento sobre a mesma como uma experiência não voluntária, portanto traumática, ou seja, como um processo que constituiria um sentimento de perda, consequência da impossibilidade de retorno a terra de origem. Outro aspecto importante a ser considerado em relação à diáspora, no que tange especificamente às comunidades em diáspora, são os sonhos de religação, quase sempre resultado de uma projeção histórica de pureza e de atemporalidade sobre a terra de origem. Na *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* (Lopes, 2004, p. 236) encontramos ainda, além das perspectivas já citadas, a conceituação da diáspora como um termo que "serve também para designar, por extensão

⁶ Constatamos na agenda dessa rede a existência de um eixo central que articula a luta contra o racismo cruzando-se com outras identificações, como as de gênero, e incluindo, em suas reivindicações políticas, fatores culturais, étnicos, educacionais, socioeconômicos, ocupacionais e de procedência, todos respaldados por um discurso político que recusa doutrinas que proclamem a superioridade racial ou que busquem determinar a existência de raças distintas.

⁷ Tipologia de identidades que, inclusive, muitos dos movimentos negros ainda reivindicam. Tipologia que serviu, no entanto, para engendrar formas de discriminação e exclusão, embora, nesse mesmo processo, as tradições africanas tenham sido valorizadas pelos próprios afrodescendentes, a partir daquela identificação.

de sentido, os descendentes de africanos nas Américas e na Europa e o rico patrimônio cultural que construíram".

O termo é também concebido como uma forma de conscientização, na qual a diáspora passou a significar simultaneidade de consciência de pátrias e culturas (Gilroy, 2001), da qual resulta o sujeito diaspórico, o sujeito híbrido, que não se refere a uma composição racial mista da população, mas a um processo de tradução cultural que nunca se completa, uma vez que está em constante negociação, e sua experiência perturba modelos fixos de identidade cultural (Hall, 2000, 2003). Assim, a diáspora é compreendida como uma espécie de experiência intelectual e de consciência identitária, podendo, portanto, ser definida como um espaço de tensão, no qual perdas e ganhos são vivências com as quais os sujeitos em diáspora têm de lidar cotidianamente. Nesse sentido, podemos experimentá-la positivamente, identificando-a com uma origem histórica, ou negativamente, como uma experiência de discriminação e de exclusão.

Cabe ressaltar que o termo diáspora é igualmente empregado como uma metáfora de deslocamentos, de desterritorializações que muda e amplia a própria noção de afastamento geográfico, na medida em que a diáspora pode manifestar não apenas um deslocamento corpóreo, mas também imaginativo⁸. Essa concepção fundamenta-se no conceito mais ontológico do ser deslocado: o *unheimlichkeit* heideggeriano, ou seja, o sentimento que o sujeito experimenta de "não estar em casa" (Hall, 2003).

Portanto, podemos conceber a diáspora para além da sua concepção como formação social (migração voluntária ou forçada), como um tipo de consciência e como um modo de produção cultural. Por isso, quando se ousa propor o sentido abrangente de diáspora o que se pretende é provocar um deslocamento das análises que procuram a estrutura de uma identidade fechada ou a ancoragem definitiva em elementos estabelecidos no papel ou na história em direção à construção do desarranjo e dos deslocamentos de signos, num movimento que possibilita a multiplicação de leituras, releituras e possíveis significações em torno de questões que envolvem identidades e identificações.

Segundo Mercer (*in* Hall, 2003), após a diáspora, precisamos também aprender a ver o mundo não mais como ele foi ou como imaginamos que seja, mas como realmente se tornou: um mundo híbrido, globalizado e feito a partir de muitos fios ideológicos que se entrecruzam e nos obrigam a desenvolver uma nova sensibilidade estética para compreendê-lo. Uma estética denominada por Mercer de diaspórica, na qual passamos a considerar a existência de "uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres

das culturas dominantes e os "criouliza", desarticulando certos signos e rearticulando, de outra forma, seu significado simbólico" (Mercer *in* Hall, 2003, p. 33). Nesse sentido, a estética diaspórica nos leva a um mundo de proximidade e não a outro lugar. Ao invés de pensarmos as culturas nacionais como unificadas, passamos a pensá-las como constituintes de um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade, atravessada por profundas divisões e diferenças internas, sendo unificadas somente por meio do exercício de diferentes formas de poder cultural⁹.

Essa mudança de posicionamento pode ser observada em reflexões desenvolvidas sobre os deslocamentos ocorridos na época atual, nas quais se constata que os movimentos diaspóricos não podem mais ser reduzidos a uma questão de mero deslocamento geográfico que abarca determinados países ou determinados movimentos ideológicos, na medida em que constituem um fenômeno global, desterritorializado e, muitas vezes, virtual e imaterial. Essas inúmeras abordagens apresentadas, portanto, demonstram a complexidade desse termo e fenômeno, assim como as variadas possibilidades com que podemos interpretá-lo e utilizá-lo teórico-metodologicamente.

O fenômeno das diásporas africanas

Historicamente, a diáspora africana teve maior intensidade entre os séculos XVI e XVIII, resultado do deslocamento forçado de africanos e seus descendentes a locais como as Américas, (incluindo EUA, Canadá, Caribe, América Central, América do Sul), Europa e Ásia, em grande parte motivado pela escravidão e pelo tráfico negreiro pelo Atlântico. Caracterizada como primeira diáspora, neste período e processo, supõe-se que 20 milhões de africanos escravizados aportaram no Novo Mundo¹⁰. Como resultados, compõem hoje a diáspora africana, em sua maioria, os descendentes daqueles africanos escravizados.

Há também uma segunda diáspora africana, decorrente dos processos de colonização e das lutas de descolonização dos séculos XIX e XX para a Europa e para as Américas, que resultou dos deslocamentos voluntários de africanos emigrantes da África em busca de melhores condições de emprego, de conhecimento etc. Mesmo em menor número (em relação ao tráfico transatlântico), esse processo constituiu um marco, na medida em que implicou considerar outras múltiplas conexões entre histórias culturais que foram se recombinaando no seio dos lugares móveis das diásporas

⁸ Literaturas de diáspora permitem este tipo de deslocamento, feitos no "mesmo lugar" (Walter, 2003).

⁹ No caso da mestiçagem, resultado também dos movimentos diaspóricos, podemos entendê-la por meio de distintas posições discursivas, ora pode aparecer para recompor o mito de origem, ora para revelar a ambiguidade identitária derivada do empreendimento inacabado de hibridização cultural do continente latino-americano. Para McLaren (1998), por exemplo, a mestiçagem chegou, em alguns casos na América Latina, a um nível de contradiscurso verdadeiramente crítico com aspirações à práxis revolucionária (Chiapas) ao passo que, em outros momentos, ela foi apropriada pelos discursos e pelas práticas do Estado (Brasil pós-década de 30).

¹⁰ Não há consenso entre os estudiosos sobre esse número. Dados oscilam entre 15 e 30 milhões de africanos escravizados traficados (Malavota, 2007).

ras, que por consequência foram desconstruindo e ressignificando ideias sobre cidadania, identidades, democracia, etc.

A antropóloga Goli Guerreiro considera, de modo bastante interessante e inovador, a existência de uma terceira diáspora que se refere ao deslocamento de signos provocado pelo circuito de informação tecnológico/eletrônico possibilitados pelos discos, filmes, cabelos, slogans, gestos, modas, bandeiras, ritmos, ícones, ideologias, entre outros. É uma visão que investe na ideia da existência de um circuito de comunicação da diáspora afro¹¹, o qual se tornou possível com a globalização eletrônica e digital e que colocou em rede inúmeras cidades como, por exemplo, Salvador, Kingston, Havana, New York, Luanda e outras (Guerreiro, 2000, 2005, 2009). Essa terceira diáspora é, portanto, o momento atual da diáspora afro, correspondente ao contexto da globalização e do circuito eletrônico de informação, contexto que possibilita trocas e recriações em várias dimensões, por meio dos contatos estabelecidos com diversas narrativas. Essa postura [da terceira diáspora] reconhece, assim, a conformação de um circuito de comunicação que permite o deslocamento de ideias, atitudes, sons, imagens, ideologias, ou seja, de signos culturais e políticos, pelo mundo afora.

Hall (2003) reforça essa ideia ao abordar, na sua teoria da "dupla diáspora", como a construção e a plasticidade das identidades negras se dão como experiências de dupla subordinação: a primeira, relativa à escravidão no engenho, e a segunda, relativa à experiência da discriminação racista e colonial na metrópole, duas formas bem diferentes de subordinação. Segundo Hall (2003), esse tipo de experiência dupla tornou os afrodescendentes peritos em deslocamentos diaspóricos e em adaptações infinitas a culturas mais poderosas.

A concepção da diáspora de Hall (2003) como uma "via de mão dupla" nos parece interessante porque dá visibilidade à tensão que está implícita nesse duplo movimento de ida e volta, esquecimento e lembrança, enraizamento e errância, no qual os valores culturais não são simplesmente o que são e fazem da contradição, das oposições e da diferença, um fértil corredor de passagem das ideias e dos signos. Essa dupla consciência permite, de acordo com Gilroy (2001), a percepção de uma ligação descentrada da origem; o sentimento de se estar simultaneamente em casa, longe de casa. Essa constatação levou Cohen (1997) a afirmar que foi Paul Gilroy quem desenvolveu a tentativa intelectualmente mais ambiciosa de definir a diáspora como lar fluido, como desterritorialização, uma vez que sua análise levou ao entendimento de que a consciência da diáspora africana se forma a partir de uma complexa mescla cultural e social entre África, Europa e Américas.

Portanto, a característica do sujeito que se desloca para um novo território, como o caso dos africanos escravizados da primeira

diáspora, os emigrantes da segunda, e os "viajantes" reais e virtuais da terceira, é habitar um *entre-lugar*. Ele não é mais africano, mas também não é inteiramente do "outro lugar" e pode somente ser designado por um duplo. O que há, nesse caso, é um sentido de duplicidade que indica uma identificação de sujeito viajante à procura de sua identidade, não arraigado ao solo. Tais oposições apontam então para aquela que parece ser a condição do sujeito pós-colonial – um estrangeiro dentro de seu próprio território (Appiah, 1997).

Por sua vez, essas diversas questões da diáspora africana e afro¹² indicam a existência de contextos múltiplos nos quais atores sociais, independentemente de suas origens nacionais, comunicam-se e intercambiam experiências variadas. Tais contextos, ao demonstrarem a existência desses encontros comunicativos, bem como de redes sistemáticas e duradouras de intercâmbio entre grupos sociais e indivíduos de origens diversas, dão também um indicativo de que tal integração societária, para além das fronteiras nacionais, é um fato bastante pertinente a ser considerado (Costa, 2006b).

Nesse sentido, pensamos que a diáspora não é apenas um processo que diz respeito ao passado dessas populações, mas uma categoria explicativa do presente. Por esses motivos, partimos da premissa de que a diáspora é, também, uma condição política e cultural, a qual tem muito a revelar sobre as ações desenvolvidas por essas populações ao longo dos séculos. Desse modo, as vivências e revivências dessas viagens, dos deslocamentos (forçados ou voluntários, reais ou virtuais), dos contatos e trocas culturais, sem dúvida, apontam para novos caminhos na compreensão da dimensão e direção política que toma as culturas afro espalhadas pelo mundo.

Para apresentar uma discussão a respeito da dinâmica desses contextos comunicativos transnacionais que traga elementos novos para a análise dessas políticas, precisamos ampliar as possibilidades de compreensão dessas ações. Para que que tal discussão ultrapasse tanto as fronteiras das teorias críticas modernas, quanto reescreva, embora não em sua totalidade, a dinâmica tão múltipla dos movimentos sociais contemporâneos em um sentido mais global, mais transnacional e pós-colonial (Scherer-Warren, 1997, 1998a, 1998b, 2003, 2005, 2006, 2007; Costa, 2002b, 2006b; Prudêncio, 2006, 2008; Gadea, 2004, 2007), partimos de um lócus de enunciação policentrado.

Abordagem pós-colonial: propondo um lócus de enunciação policentrado

Nas análises desenvolvidas sobre a adoção de políticas específicas voltadas ao combate do racismo é possível observar uma forte influência de matrizes teóricas que privilegiam modelos e conteúdos que reproduzem a lógica colonial, eurocêntrica e, a

¹¹ Denominamos essa diáspora de afro e não de africana, porque esse terceiro momento, possibilitado pelas novas tecnologias e pelas artes, remete-se muito mais para uma questão de deslocamentos de signos transculturais, do que para uma questão de deslocamento de pessoas, apesar de que este último deslocamento também está presente (Gilroy, 2001; Hall, 2003).

¹² Penso na ideia de "africano" como algo que remete para a territorialidade em África, e o termo "afro", como algo que se remete à desterritorialização e à transterritorialidade, principalmente dos signos das culturas afro espalhadas pelo mundo.

partir deles, justificam posicionamentos relativos à implantação, ou não, dessas políticas, tratadas nesses campos como políticas raciais (Shohat e Stam, 2006). Torna-se evidente a preocupação com a questão do racismo, mas pouco evidente a existência de tentativas teóricas e políticas que impliquem em uma ruptura epistemológica que renove essas análises e que busquem entender a dominação colonial como cerceamento da resistência "mediante a imposição de uma episteme que torna a fala do subalterno, de antemão, silenciosa" (Spivak, 1998 *in* Costa, 2006a).

Recentemente, esses trabalhos começaram a ser debatidos por teóricos como Costa (2001, 2002a, 2002b, 2003a, 2003b, 2004, 2006a, 2006b), Gilroy (2007, 2001), Hall (1997, 2003), Anzaldúa (1987, 1990, 1991, 2004), Bhabha (1998), Appiah (1997), Mignolo (1996, 2003), Chatterjee (2008), Shohat e Stam (2006) etc., os quais têm procurado se distanciar daquelas concepções que lançam mão da metodologia e da narrativa histórica da sociologia moderna para explicar as relações raciais. Costa (2004, 2006a, 2006b), por exemplo, sugere o uso de teorias que permitam ampliar o leque de alternativas conceituais disponíveis, deslocando-se para uma discussão que aponta não apenas os limites, mas também as possibilidades oferecidas pelos Estudos Pós-Coloniais, suas contribuições para a renovação da teoria social contemporânea e sua importância para as Ciências Sociais e para a Sociologia, em particular. A apresentação dessa sugestão nos leva a pensar na possibilidade de aplicarmos esse referencial para abordar, de outro ângulo, as políticas de combate ao racismo.

No que se refere ao campo das reflexões dos Estudos Pós-Coloniais, este se constituiu como tal no fim dos anos 80 e início dos 90, do século XX. Segundo Marcon (2005), as referências ao termo e suas problematizações surgiram primeiramente entre os teóricos anglo-saxônicos (nos EUA, Inglaterra, Austrália, bem como nas antigas colônias inglesas) e multiplicaram-se entre os intelectuais da diáspora dos colonialismos francês, neerlandês e, mais recentemente, do português e espanhol. Esses estudos, embora não possuam uma metodologia rigorosamente unificada, têm um objeto de investigação bastante evidente: propõem-se a estudar os confrontos entre culturas que estão numa relação de subordinação, ou seja, a marginalidade colonial, considerada segundo uma perspectiva espacial, política e cultural.

De acordo com Almeida (2000), tais estudos integram-se ao panorama mais amplo dos estudos culturais e constituem um dos paradigmas da situação global contemporânea. Em geral, essa abordagem propõe que façamos uma releitura da colonização, concebendo-a como parte de um processo transnacional e transcultural global, o que implica, como consequência, reescrever as anteriores grandes narrativas, próprias do período colonial. O pós-colonial, nesse sentido,

[...] seria um discurso epistêmico e cronológico, que não se trata apenas de posterior, mas de ir além do colonial. Um discurso que opera sob rasura, no limite de uma episteme em formação, não como um paradigma convencional, mas como episteme que opera entre uma lógica racional sucessiva e uma desconstrutora. Uma resposta à necessidade de superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade das velhas categorias de explicar o mundo (Hall, 2003, p. 124).

A principal proposta disciplinar no campo das reflexões pós-coloniais é, segundo Marcon (2005), o caráter transversal que perpassa a teoria literária, a Psicanálise, a Filosofia, a Antropologia, a História e a Política. Esta característica marca a sua forte presença entre os *Cultural Studies* (Hall, 2003) e as influências desses sobre as reflexões do pós-colonial. Experiências de alteridade, diferença, identidade cultural, migração, diásporas, escravidão, opressão, resistência, hibridização e representação são algumas das questões debatidas pelos Estudos Pós-Coloniais.

Apesar das diferenças de abordagem, os Estudos Pós-Coloniais, em suas várias correntes, partilham muitos pressupostos teóricos e críticos e, consistentemente, questionam a posição hegemônica das potências imperialistas e coloniais que, em nome de uma suposta superioridade de valores e crenças, oprimiram (e ainda oprimem) e escravizaram outros povos, tentando apagar sua língua, sua história e sua cultura. Para Costa (2006a), ainda que esses estudos não constituam propriamente uma matriz teórica, por tratar-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas, apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade. Segundo Costa (2006b), tal desconstrução, marcada principalmente pelo processo de desconstrução da polaridade *West/Rest*¹³ que vem sendo largamente desenvolvida por Hall (2003), constitui o termo comum que une os diferentes autores identificados com o marco pós-colonial e consiste em

[...] mostrar a cegueira epistemológica que o binarismo West/Rest lega às diferentes disciplinas. [...] [visto que o] "outro" do Ocidente, [é concebido] de forma evolucionista e hierárquica, como um vácuo de sociabilidade, "pré-estágio do si mesmo europeu", [no qual] disciplinas como a sociologia acabam tomando por novos e decorrentes da globalização contemporânea processos como "a debilitação da soberania nacional, informalização e flexibilização do trabalho, dependência de acontecimentos remotos, hibrididade cultural" - todos eles, na verdade, velhos conhecidos das sociedades (pós)-coloniais (Costa, 2006b, p. 121).

É, portanto, a identificação do viés colonialista no processo de produção do conhecimento, com a sua consequente abordagem

¹³ O sentido da expressão "*West and the Rest*", cunhada por Hall (2003), refere-se às oposições binárias características da lógica logocêntrica imposta pela modernidade ocidental, um tipo de pressuposto hierárquico entre as sociedades, na qual as sociedades do Atlântico Norte (*West/Ocidente*) representariam o ponto máximo de progresso econômico, social e cultural, que deveria ser buscado pelas demais sociedades e, as outras lógicas, o resto, "*the Rest*".

de desconstrução da polaridade *West/Rest*, o que melhor caracterizaria o prefixo "pós" do pós-colonial, assim como o caráter inovador desses estudos. Ao propor reinterpretar as relações de desigualdade e sujeição, essa área de estudos se constituiu como um importante marco analítico que permite estudar as relações entre sujeito e discurso e, ao mesmo tempo, trazer à tona a produção discursiva daqueles que falam a partir de um entre-lugar discursivo¹⁴ e por isso, policentrado, podendo, por sua vez, fazer emergir uma perspectiva diferente para olharmos as políticas de combate ao racismo desde outra referência.

O "Atlântico Negro": diáspora como contexto de ação política

Dentro da gama de intelectuais que compõe o núcleo dos Estudos Pós-Coloniais e Culturais resolvemos adotar, em nossa pesquisa, conceitos de Gilroy (2001): a metáfora do "Atlântico Negro" e a "Diáspora", visto que estes parecem ser categorias bastante adequadas para o tipo de análise que pretendemos empreender. É fato que essas categorias conduzem a uma visão alternativa e crítica, na medida em que tornam possíveis repensar e rever as fronteiras rígidas da ideia de nação.

Segundo Gilroy (2001), até recentemente, a maioria dos estudos sobre "tradições negras" era prisioneira da ideia de "raízes". Os pesquisadores tentavam encontrar no continente americano, e nos demais lugares em que as comunidades negras se estabeleceram, as sobrevivências de costumes de povos africanos, que seriam julgadas autênticas, ou não, a partir do grau de fidelidade com que a origem era preservada. Diferentemente dessas abordagens, Gilroy (2001) deixou de lado a procura da "raiz original" e foi em direção à ideia de fluxo e refluxo intercontinental, partindo do pressuposto de que a vivência colonial experienciada pelo povo negro era marcada não pelo enraizamento, mas pelo deslocamento em suas diversas manifestações, tais como a escravidão, a migração, o exílio e a subordinação, as quais geraram contatos e entrecruzamentos, o que inclusive, modificou as tradições na África.

Essa ideia de fluxo e movimento, por sua vez, explicitou a necessidade de um conceito que promovesse a discussão crítica dos essencialismos culturais, raciais ou étnicos e que, paralelamente, fosse capaz de abarcar as características das culturas negras da diáspora, híbridas, dinâmicas e fluídas, e as identidades étnicas e raciais como resultados instáveis e mutáveis de processos

históricos e políticos, e não como entes absolutos e fixos. Assim, inspirado na desterritorialização deleuziana e na não linearidade da física contemporânea, Gilroy (2001, p. 30-40) cunhou o termo *Black Atlantic*, que corresponde a

[...] uma dimensão esquecida da modernidade e da escravidão, e remete ao sentimento de desterritorialização da cultura em oposição à ideia de uma cultura territorial fechada e codificada no corpo. Refere-se metaforicamente às estruturas transnacionais criadas na modernidade que se desenvolveram e deram origem a um sistema de comunicações globais marcado por fluxos e trocas culturais entre as populações negras, a partir da diáspora africana.

O "Atlântico Negro" é concebido, portanto, nessa perspectiva, como uma formação rizomática e fractal que entrelaça o local e o global e que, ao mesmo tempo, repudia as noções de pureza racial, os essencialismos e os relativismos. Por meio desse conceito, Gilroy (2001) confrontou as posturas comuns entre os pensadores da condição negra argumentando, de modo convincente, contra os discursos de inspiração nacionalista e romântica que têm a África como origem de uma cultura negra pura. Foi, pois, com a metáfora do "Atlântico Negro" que Gilroy (2001) demonstrou como as culturas africanas, na África e na diáspora, nunca viveram hermeticamente fechadas em si mesmas e nem são grupos homogêneos sem divisões internas de gênero e classe. Com essa metáfora, demonstrou ainda como essas comunidades, dos dois lados do Atlântico, sempre estiveram em intenso intercâmbio desde o século XVI, não apenas por causa do tráfico negreiro, mas também como resultado de um tráfego intenso de gentes, mercadorias e culturas, nas mais diversas formas.

Assim, colocando o "Atlântico Negro" como ponto de partida e de estruturação da análise crítica das políticas de raça, etnicidade, cultura e nacionalidade, Gilroy (2001) removeu a condenação ideológica que excluía automaticamente da história moderna os africanos da diáspora, ao mesmo tempo em que criou o contraditório da identidade nacional. Ao localizar as experiências históricas das populações da diáspora do "Atlântico Negro" dentro dos processos históricos da modernidade, Gilroy (2001) reformulou, criticamente, a oposição entre tradição e modernidade que atribuía história, progresso, razão e racionalidade ao Ocidente, enquanto aos africanos e aos seus descendentes, a eterna alteridade¹⁵.

A partir dessa constatação, esse pensador observou como a modernidade não poderia mais ser considerada um

¹⁴ A ideia de entre-lugar pressupõe a possibilidade estratégica que permite a ativação de temas incompatíveis, ou ainda a introdução de um mesmo tema em conjuntos, situações, diferentes. Esse entre-lugar, pressuposto dos Estudos Culturais, é, portanto, sintoma de um momento em que as disciplinas precisam alargar seus conceitos e noções, e no qual as construções deterministas, as estruturas organicamente fechadas do conhecimento perdem assim sua validade epistemológica. Pressupõe deslocar, descentrar, desconstruir (Bhabha, 1998).

¹⁵ Segundo Tomich (1996), por exemplo, nas filosofias da modernidade, a negritude e, por extensão, o termo "negro", sempre apareceu como um conceito fronteiro, exclusão que marcou os limites da civilização ocidental, a qual permaneceu a fonte dos valores "universais". Nesse contexto, a história da escravidão, quando considerada, era vista como a história específica dos povos africanos, não sendo relevante para a modernidade filosófica. Foi exatamente em oposição a esta "modernidade inocente" que Paul Gilroy revelou a cumplicidade da modernidade com a escravidão e com as formas de dominação racial.

processo integral, internamente unificado, específico do Ocidente. Em vez disso, esta precisaria ser ampliada para abranger o que parecia ser seu oposto – o arcaico, o tradicional, o pré-moderno – e, por consequência, ser entendida como uma relação histórica intrinsecamente heterogênea, assimétrica e não linear. Foi desse modo que a experiência africana da diáspora passou a ser vista, não como uma subcultura específica que devesse ser tratada dentro dos estreitos limites da Sociologia das relações raciais, mas como parte integrante de uma contracultura transnacional complexa, ampla e bem sucedida do “Atlântico Negro” (Tomich, 1996).

Dentro desse conjunto, as culturas afrodiaspóricas passaram então a ser compreendidas como processos que ostentam um relacionamento complexo e problemático com a modernidade, como partes inerentes do Ocidente que são, ao mesmo tempo, incluídas e excluídas. Incluídas, em parte, pelos princípios modernos de liberdade, progresso, razão, na medida em que reivindicações engendradas por suas lutas políticas e culturais são atendidas; excluídas porque não são totalmente completadas, visto que as normas filosóficas e políticas da modernidade, ao incluí-las em suas categorias universais, acabam por aprisioná-las em uma identidade racial exclusiva o que, por consequência, as impede de exercerem suas múltiplas identificações atuando, assim, de forma excludente¹⁶. Por isso mesmo, as vítimas da escravidão e do terror racial, dentro de um sistema de dominação legítima e racional, precisam dirigir o olhar para outra direção a fim de estabelecerem sua humanidade e sua legitimidade (Gilroy, 2007).

Assim, Gilroy reconstrói e reinterpreta as culturas afrodiaspóricas, demonstrando como os modos de expressão, de consciência e de ser social – presentes na produção da música, da dança e da literatura da diáspora afro – estão recriando, de uma maneira crítica, temas do Iluminismo e da cultura ocidental e projetando, por consequência, novos conceitos de personalidade, de individuação e de subjetividade. A diáspora, nessa acepção, passa então a sugerir a formação de uma rede transcultural afro que relaciona, combina e une experiências e interesses em várias partes do mundo (Tomich, 1996). A formação dessa rede, por sua vez, ajuda-nos a

[...] estabelecer novas compreensões sobre o self, a semelhança e a solidariedade [...] [que] juntas promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante das rupturas do exílio, da perda, da brutalidade, do stress e da separação forçada. Elas iluminam um clima mais indeterminado, e alguns diriam, mais modernista, no qual a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer, assim como de acabar com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica (Gilroy, 2001, p. 20).

Portanto, a “diáspora” e o “Atlântico Negro” tornam-se utopias políticas que expressam o desejo de transcender as estruturas do Estado-Nação e as restrições da etnicidade e da particularidade nacional. Não é mais possível, nesse sentido, enxergar a razão, o progresso e a racionalidade como atributos distintos, fixos, coesos, uniformes, universalmente válidos da cultura e história europeias que, organizadamente, equilibram centro e margem. Elas agora se apresentam como categorias mistas, fluidas e abertas, personificando relações e elementos contraditórios complexos formados em uma escala global.

E é aí que reside uma grande inovação a ser incorporada às análises dos movimentos sociais que combatem o racismo. Ao oferecer uma alternativa à oposição entre o racionalismo eurocêntrico e um anti-humanismo igualmente ocidental, que localiza a causa da crise nas impropriedades do Iluminismo, as tradições culturais e intelectuais da diáspora do “Atlântico Negro” reconstróem, ressignificam e recriam as narrativas da emancipação e da redenção que marcam, não o fim da grande narrativa da razão, mas sua extensão, democratização e transformação de maneira a desviar o centro gravitacional do Ocidente, e de suas categorizações logocêntricas, em direção a uma perspectiva policêntrica. Paradoxalmente, discute Gilroy (2007), tais críticas da modernidade podem ser sua afirmação.

Considerações finais

Embora saibamos que, na sua grande maioria, a literatura disponível sobre políticas de combate ao racismo, no Brasil e no mundo, aponte para um caminho oposto ao qual pretendemos percorrer, não podemos aceitar que a relação entre os movimentos sociais que combatem o racismo e a política seja determinada e pensada somente a partir de abordagens que restrinjam a questão afro às fronteiras nacionais e a uma identidade racial essencializada e exclusiva. E que estas, por sua vez, sejam capazes de abafar, por completo, a relação estabelecida entre as gentes da diáspora durante e pós-abolição. Ao contrário, a consideração dessa relação torna-se central.

E se, como afirmou Gilroy (2001), a experiência dos negros com a modernidade é uma história marcada pelo sentimento de desterritorialização em decorrência da diáspora, a qual se manifesta na forma de fluxos e refluxos transcontinentais, será cada vez mais difícil desconsiderar, nas futuras análises sobre tais políticas, a formação dessa rede, correndo-se o risco de omitir um processo que é fundamental para a compreensão de qualquer problemática que envolva a questão afro. Isso porque, como vimos, essa rede, a despeito dos poucos estudos que considerem a cultura afro como uma cultura desse tipo, reflete a existência de uma dinâmica cultural

¹⁶ Esse processo é geralmente orientado por posturas eurocentradas, as quais naturalizam categorias exclusivistas e essencializadas, dando pouco ou nenhum espaço para identidades no “entre-lugar”, as quais são mais complexas, porque não são essenciais, mas “performadas” e construídas. O discurso hegemônico não permite uma identidade que seja flexível, visto que suas estruturas de identidade (ou identificações) estão articuladas em termos binários (Shohat in Costa, C. 2001).

e política presente na *diáspora* que rompe com o absolutismo étnico e inaugura a ideia da existência de um contexto transnacional que parece unificar as culturas afro contemporâneas.

É para esse sentido que muitos movimentos sociais, como por exemplo, a RMAAD, tem apontado. Portanto, os conceitos de "diáspora" e de "Atlântico Negro" podem sim abrir outras possibilidades de se abordar as ações e políticas de combate ao racismo, para além daquelas perspectivas ainda muito presas às fronteiras da nação. Pensar as políticas de combate ao racismo como demandas políticas da diáspora dará luzes para compreendê-las como resultado dessas múltiplas e complexas articulações que vêm se estabelecendo ao longo dos séculos por meio de uma rede transnacional, porque é assim que a realidade tem se comportado. Desse modo, também, a ideia de diáspora pode vir a preencher lacunas deixadas nas diversas reflexões desenvolvidas sobre o tema, na medida em que descentralizará e enriquecerá a história da modernidade, ao incluir tais experiências e interesses, nessa história.

Além disso, tal concepção demonstrará como as políticas públicas, desenvolvidas e propostas para combater o racismo (sejam elas afirmativas ou universalistas), precisam ser repensadas considerando a condição diaspórica, e, por conseguinte, o antirracismo e não a raça. Assumimos que o entendimento da diáspora como movimento social, e a sua proposição como conceito, contribuirá significativamente para inovarmos o exercício sociológico. Isso porque este conceito detém a capacidade de romper com a posição dualista e binária das teorias da modernização, as quais veem a impossibilidade do universalismo abarcar e reconhecer diferenças, refletindo assim a própria estrutura opressora e complexa do racismo, na medida em que epistemologias policentradas, as quais já conceberam a fluidez das identidades presentes nessas articulações - caracterizadas por movimentos contínuos que impulsionam a formação de novas identificações, *ad infinitum* - são desconsideradas.

Talvez essa abordagem contribua para que olhemos mais atentamente para as complexidades que envolvem as políticas de ação afirmativa que pululam pelo mundo sem, precipitadamente, cairmos em críticas e defesas apaixonadas, porém, caólicas. Se a teoria sociológica, com sua insistência nas perspectivas modernizantes, ainda não percebeu isso, muitos dos movimentos sociais e culturais que combatem o racismo já acordaram para esse fato, desconstruindo e reconstruindo essas perspectivas e nos desafiando a lançar novas maneiras de olhar para essas questões.

Referências

- ALMEIDA, M.V. de. 2000. *Um mar da cor da terra. "Raça", cultura e política da identidade*. Oeiras, Ed. Celta, 256 p.
- ANZALDÚA, G. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 203 p.
- ANZALDÚA, G. 1990. Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: Lesbians-of-Color Haciendo Alianzas. In: L. ALBRECHT; R.M. BREWER (eds.), *Bridges of Power: Women's multicultural alliances*. Philadelphia, New Society Publishers, p. 216-233.
- ANZALDÚA, G. 1991. To(o) Queer the Writer: Loca, Escrita y Chicana. In: B. WARLAND (ed.), *Versions: Writing by dykes, queers and lesbians*. Vancouver, Press Gang, p. 249-263.
- ANZALDÚA, G. 2004. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. *Revista Estudos Feministas*, 8(1):229-236.
- APPIAH, K.A. 1997. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 304 p.
- BHABHA, H. 1998. Dissemination: Time, narrative and the margins of the modern nation. In: H. BHABHA (org.), *Nation and narration*. London/New York, Routledge, p. 291-322.
- BHABHA, H. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 395 p.
- CARVALHO, J.J. de. 2001. *Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília*. Brasília, (mimeo).
- CARVALHO, J.J. de. 2006. O Confinamento "racial" do Mundo Acadêmico Brasileiro. *Revista USP*, 68:88-103.
- CARVALHO, J.J. de. 2005. Usos e Abusos da Antropologia em um Contexto de Tensão "racial": o caso das cotas para negros na UnB. *Horizontes Antropológicos*, 23:237-246.
- CASHMORE, E. 1996. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo, Summus, 600 p.
- CHATTERJEE, P. 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. 1ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 272 p.
- COHEN, R. 1997. *Global Diasporas: An introduction*. Seattle, University of Washington Press.
- COSTA, S. 2007. Unidos e Iguais? Anti-racismo e solidariedade no Brasil contemporâneo. *Pensamiento Iberoamericano*, 1:231-250.
- COSTA, S. 2006a. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21:117-134.
- COSTA, S. 2006b. *Dois Atlânticos. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte, UFMG, vol. 1, 267 p.
- COSTA, S. 2004. Direitos Humanos e anti-racismo na constelação pós-nacional. *Novos Estudos CEBRAP*, 68:23-38.
- COSTA, S. 2003a. Redes sociais e integração transnacional: problemas conceituais e um estudo de caso. *Política & Sociedade*, 2:151-176.
- COSTA, S. 2003b. Paradoxos do pensamento anti-racista brasileiro. *Teoria & pesquisa*, 42-43:111-130.
- COSTA, S. 2002a. A construção sociológica da "raça" no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(1):35-62.
- COSTA, S. 2002b. Formas e dilemas do anti-racismo no Brasil. In: J.P. da SILVA, M.S. dos SANTOS; I.J. RODRIGUES (orgs.), *Crítica Contemporânea: cultura, trabalho, política e racismo*. São Paulo, Annablume, p. 105-127.
- COSTA, S. 2001. A mestiçagem e seus contrários: nacionalidade e etnicidade no Brasil contemporâneo. *Revista Tempo Social*, 13(1):143-159.
- COSTA, C. de L. 2001. Feminismo fora do centro: entrevista com Ella Shohat. *Rev. Estud. Fem.*, 9(1):147-163.
- DURHAM, E.R. 2003. *Desigualdade educacional e quotas para negros nas universidades*. *Novos Estudos - CEBRAP*, São Paulo, 66:3-22.
- FRY, P.; MAGGIE, Y. (orgs.). 2007. *Divisões perigosas: políticas "raciais" no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 366 p.
- FRY, P.; MAGGIE, Y. 2002. O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. *Enfoques - Revista Eletrônica*, 1(1):93-117.
- GADEA, C. 2007. *Paisagens da pós-modernidade: cultura, política e sociabilidade na América Latina*. Itajaí, Univali Ed., 206 p.
- GADEA, C. 2004. *Acciones colectivas y modernidad global: el movimiento neozapatista*. Toluca, Universidad Autónoma de Estado de México, 276 p.
- GILROY, P. 2007. *Entre Campos. Nações, Cultura e o Fascínio da "raça"*. São Paulo, Annablume, 416 p.
- GILROY, P. 2001. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes - Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 427 p.

- GILROY, P. 2000. *Against Race: Imagining political culture beyond color line*. Cambridge, Belknap Harvard, 416 p.
- GILROY, P. 1998. Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. In: J. CURRAN; D. MORLEY; V. WALKERDINE (comp.), *Estudios culturales y comunicación – análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona, Paidós, p. 64-80.
- GOSS, K.P. 2009. Retóricas em disputa: o debate intelectual sobre as políticas de ação afirmativa para estudantes negros no Brasil. *Ciências Sociais Unisinos*, 45(2):114-124.
- GOSS, K.P. 2008. *Retóricas em disputa: o debate entre intelectuais em relação às políticas de ação afirmativa para estudantes negros no Brasil*. Florianópolis, SC. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, 224 p.
- GUERREIRO, G. 2009. Terceira diáspora – Salvador da Bahia e outros portos atlânticos. In: ENECULT, V, Salvador, 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19287.pdf>, acesso em: 04/11/2009.
- GUERREIRO, G. 2005. O drible do Candeal: o contexto sócio-musical de uma comunidade afrobrasileira. *Afroasia*, 33:207-24.
- GUERREIRO, G. 2000. *A trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador*. São Paulo, Editora 34, 320 p. (Coleção Todos os Cantos).
- GUIMARÃES, A.S.A. 2003. Acesso de negros às universidades públicas. *Cadernos de Pesquisa*, 118:247-268.
- GUIMARÃES, A.S.A. 2002. *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Editora 34, 231 p.
- GUIMARÃES, A.S.A. 1999. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Editora 34, 254 p.
- HALL, S. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília, UFMG/UNESCO, 434 p.
- HALL, S. 2000. Quem precisa de identidade?. In: T.T. da SILVA, *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro, Vozes, p. 103-133.
- HALL, S. 1997. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 102 p.
- HANCHARD, M. 2001. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo*. Rio de Janeiro, UERJ, 243 p.
- HANCHARD, M. 1996. Cinderela Negra? "raça" e esfera pública no Brasil. *Estudos Afro-asiáticos*, 30:41-60.
- LOPES, N. 2004. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. Rio de Janeiro, Selo Negro, 720 p.
- McLAREN, P. 1998. Pluralidade cultural: a diversidade na educação democrática. *Pátio – Revista Pedagógica*, 6:24-36.
- MAGGIE, Y. 2008. Pela Igualdade. *Estudos Feministas*, 16(3):897-912.
- MAGNOLI, D. 2009. Monstros Tristonhos. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, de 14 maio.
- MALAVOTA, C.M. 2007. *Os africanos de uma vila portuária do sul do Brasil: criando vínculos parentais e reinventando identidades. Desterro, 1788/1850*. Porto Alegre, RS. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 219 p.
- MARCON, F.N. 2005. *Leituras transatlânticas: diálogos sobre identidade e o romance de Pepetela*. Florianópolis, SC. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, 243 p.
- MIGNOLO, W.D. 2003. *Histórias Locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 233 p.
- MIGNOLO, W.D. 1996. Posocidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas. *Revista Iberoamericana*, LXII(176-177):679-696.
- MUNANGA, K. 2009. *Kabengele Munanga responde a Demétrio Magnoli*. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/em-debate/kabengele-munanga-responde-a-demétrio-magnoli.html>, acesso em: 04/11/2009.
- MUNANGA, K. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 128 p.
- MUNANGA, K. 1996. O anti-racismo no Brasil. In: K. MUNANGA, *Estratégias e políticas de combate à discriminação "racial"*. São Paulo, EDUS, p. 79-94.
- PRUDÊNCIO, K. 2008. Jornativismo: CMI e o ativismo online. *Aurora. Revista de Arte, Mídia e Política*, 1:21-31.
- PRUDÊNCIO, K. 2006. *Mídia ativista: a comunicação dos movimentos sociais por justiça global na internet*. Florianópolis, SC. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, 207 p.
- SANSONE, L. 2007. Apresentação: que multiculturalismo se quer para o Brasil? *Ciência e Cultura*, 59(2). Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php>, acesso em: 04/11/2009.
- SCHERER-WARREN, I. 2007. Fóruns e redes da sociedade civil: percepções sobre exclusão. *Política e Sociedade*, 6(11):19-40.
- SCHERER-WARREN, I. 2006. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. *Revista Sociedade e Estado*, 21:109-130.
- SCHERER-WARREN, I. 2005. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo, Loyola, 143 p.
- SCHERER-WARREN, I. 2003. Sujeitos e movimentos conectando-se através de redes. *Política e Trabalho*, 19:29-38.
- SCHERER-WARREN, I. 1998a. Movimentos em cena... E as teorias por onde andam? *Revista brasileira de Educação*, 9:16-29.
- SCHERER-WARREN, I. 1998b. *Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo, Hucitec, 95 p.
- SCHERER-WARREN, I. 1997. Redes e espaços virtuais: uma agenda para a pesquisa de ações coletivas na era da informação. *Cadernos de Pesquisa*, 11:1-15.
- SHWARCZ, L.M. 2005-2006. Na boca do furacão. *Racismo I. Revista USP/Coordenadoria de Comunicação Social*, 68:6-9.
- SHOHAT, E.; STAM, R. 2006. Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação. São Paulo, Cosac e Nahif, 536 p.
- SILVÉRIO, V.R. 2002. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, 117:219-246.
- TOMICH, D. 1996. Resenhas críticas de Gilroy, Paul. *Afroasia*, 17:207-252. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n17_p252.pdf, acesso em: 04/11/2009.
- WALTER, R. 2003. *Narrative Identities: (Inter)Cultural In-Betweenness in the Americas*. New York/Bern/Frankfurt, Peter Lang, 398 p.

Submissão: 19/01/2010
Aceite: 21/02/2010